احقاق الحق و ازهاق باطل

بازدید شد
۱۳۰۴

بازرسی شد

احقاق الحق و ازهاق الباطل

بازدید شد
۱۳۶۴

بازدید شد
۳۷

۱۰۴۲۳

۱۰۴۲۳

الملک هو الرحیم العلی

احقاق الحق داخل کتابخانه مرشد زاده اتاق

مرزا محمد حیدر شکوه بهادر ۱۹ شوال ۱۲۷۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصبرهم مع نبيه ابراهيم
في ذلك الاسم سميا ورقاهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة
ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق
نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة
وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال عصنه بالزيادة
جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا ونسلك
بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا و
قربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا وليا فامره يوم الغدير بالنص
في شانه نصا جليا قائلا من كنت مولاه فهذا عليا صلى الله عليه واله صلوة
ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويحورون بها في جنة الماوى حليا وعيشا
رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات
من السبل والناس كانوا احيارا كسالى في فلوات حب الشهوات سكارى من نشوات
الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر
والانصاب والازلام يخترون في سحوة الالات والعزى ويصرون في كفران من نعمه
لا يجزى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب واتباع
طريق التصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق
فاسلم القليل شوقا الى نور الانوار او خوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة
في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبهم من الاخبار او رهبة
عن اعتضاده بصاحب ذي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فدامو محبين

على توشح النفاق وترشح الشقاق يتبسم في كل وقت تغورهم والله يعلم ما يكن
صدورهم واذ قد استقر الدليل واتضح السبيل واوادوا عليهم كؤس الشبيل
فما شرب الا قليل عزم صاحب المجلس على الرحيل وازمع على التحويل فاحال الجلاس
فيما بقي من ذلك الكاس على الساقي الذي لا يقاس بالناس واوفاه في غدير خم من كاس
من كنت مولاه فعلي مولاه فنضح عليه عمرو هناه وبايعه حق من حضر وحتاه فلما
رحل صاحب الكاس وانتفى اثر تلك الانفاس خرج الاغيار من الكمين وضيعوا وصية
الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير
وبيعة الامير اذ سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهواء فاعرضوا عن الساقي البالغ
مليا وتركوه نسيا منسيا فصار حبل عهدهم رثا وشمل بيعتهم هباء منبثا
وانجرداهم الدفين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على
اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والمسند
واضرابهم فهدموا اركان الشرع واكنافه وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكنافه
هضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان يأخذ
فيها رحمة ولا رافة انتصبوا مرضاة للجهل والجلافة للخلاف على الخلافة وغصبها
بكل حيلة وجزافة فنحوا الخالي عن العلم والنزافة المملو من الجهل والكثافة فلم يزل
كانوا ايات الله يمترون نبذ والحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون
وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع
الرزية بقوله شعر من يبلغ عنا النبي محمدا ان الورى عادوا الى العدوان
ان الذين استهانوا بعد لوا لم يعدلوا الاهون الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه
واستاثروا بالملك والسلطان بطشوا بفاطمة البتول واحرزوا ميراثها طعنا على قرآن
ذلك النكث والنقض والابرام والغصب النصب والاهتضام غير مستبعد عن قوم عرفوا
اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام وليس اهل فارة كرت في الاسلام فقد صدر عن اصحاب
موسى عليه السلام عند توجهه الى الطور من هذا الفتور والفطور اذ قد ارتد جمهور
اصحابه من بني اسرائيل فضلوا وضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وحمدوا
قتل هارون الوصي ودفعوه باليد والرجل وقد روي عن نبينا عليه السلام انه قال
يقع في امتي ما وقع في امة خلت من قبل حذو النعل بالنعل ثم لما قصروا
على انقهم المسافة مدة امتداد من الافة وغصب الخلافة باباطة صنمها فيها على مجرد

اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل حلف جاف بين المكانة
تصدى الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول
المطاعة واهم مقالات المنتسبين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم
متقمصا للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء المنتسبين
باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالتهم وابغضوا علماء
الشيعة الحاكمين بخلافتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة
الناجية خصماء عظماء وجهلاء سفهاء واعداء اشداء واغبياء اقوياء اولى الشيف والسنان
والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم
من نتايج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا
امير المومنين وصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده
السادة المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في
زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان وفق الله تعالى السلطان
الفاضل الفاضل السعيد غياث الدين ابا الفتح محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة
التقليد وكشف الحق وانتهاج نهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل ولا
عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة
من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى
نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجامع حقية
مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار واخبار من بينهم
لمناظرة الاخبار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العامة حجة الخاصة على العامة
لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الشروع
والوصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بنيانه جمال الحق والحقيقة حسن
بن الشيخ الموفق في استنباط الحكم الملي بالسداد الفطري الجبلي سديد الدين
يوسف بن المطهر الحلي اخلله الله في جوار النبي واله والبسه من حلل رحمته وحلى فضاله
فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم
العامية وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكون جماد او شجر انحنوا كانهم التفتوا
حجر شم الكدر لك بتصنيف الكتاب المستطاب المترتل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج
الصدق والصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم غفير من الاكابر والعلماء الى

التزام

التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة بسوامي اسامي الائمة المعصومين الذين
هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة خلق كثير
من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد بن محمد
الكشي وركن الدين المتسيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي
والصدور ولم يتعرض هولاء الافاضل الاجلاء لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله
على قدح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حذرا عن ظهور
زيادة نجاحهم واعوجاجهم وحياء عن اطلاع الناقدين على قصور عباراتهم
ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش
ظلم العمى وخوافيه فضل بن روزبهان الذي بخروج فضلته من فيه خلع العذار
ولم يتاس بحياء امامه قبيل الدار فطوى الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوفاء و
استهدف نفسه لسهام الملام بجسارته وجراته على المصنف العلامة الامام وترتيب
كلامه بالشتم وتركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام فعاملوه
بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا
الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام الجهل
والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في
نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي نظم ازعم محسر ومر ترخفاش بود كه عدو افتاب
فاش بود بي تراند در مصاف زم جوزه بي بنفرين تاند بمن مجهور كه دشمني كبيري
بحد خويش كبير تا بود ممكن كه كردد اني اسير فطره باقلزم جم استبره كند البهست اورنس
خود برمي كند با عدو افتاب اين بد خطاب اي عدو افتاب افتاب وكاني اسمع من لسان
حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالك للعافية
والسلامة نظم اي مكس حضرت سيمرغ نه جولانكه تست عرض خود ميبري وزحمت ما میداری
هيهات هيهات اين هو من المنادرة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام
اين الثريا من الثرى والنعامة من الكرى اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى
فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم
والجرح قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزنبور بدوي الزنبور او قابل شهدا بحساء
ونظر الى جواز بغير مقوراء بل تخرزه في سلك اللالي ودفع عن حال المصنف عين الكمال
ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما لما جرى على اصحابه في

اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العليه وظهور نور الدولة المؤيدة الصفوية
الموسومة انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن عصبية الاهل والاصحاب
وعاق عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات
حقه صريحه كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر وها انا بتوفيق
الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملاء بين انه من الجهل
في بحر عميق وبدء زام الحقيق حريق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت
وادلته اوهن من بيوت العنكبوت وتاويلات ملاحدة الموت واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا
واستكبارا وعلوا جديرا بان يخمد عدوا ويلعن اصلا وخدوا ولعمري ان قصور باعه وكساد متاعه
غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه
الكثيف بالرد والترنيف. لكن لما صار ذلك الشرح المنحرف عن النهج المنير المرهج غبارا على مرايا
صفحات الكتاب ومزايا خطابه المستطاب واورث التباس الحق على ذهن القاصر المرتاب رايت
ازالة ذلك علي من الفرض وحرمت علي جنبتي القرار على الارض حتى ازلت سوفيقه سبحانه ذلك
الغبار وانجحت نهج الحق كضوء النهار فافضحت الشارح الجارح الذي آل الى شفا جرف هار
وبال في بير زمزم للاستهتار وافضحت ما وقع له من الخبط والعوار وعار نصبه ونصبه في
تقليد كل مجل له جسد خوار وسميت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل واحرزته
لجهاد حزب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناديا على
اولياء الشارح الذين مرقوا عن الدين مروقا وملأوا من تعصب الباطل عصبا وعروقا فاتخذوا
خفض النصب لانفسهم علوا وشهوقا فلجاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا حامدا
لله تعالى ثانيا وللصلوة على النبي واله عنان العزيمة ثانيا قائلا الحمد لله الذي نصر عبده
واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين
انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح المناصب
حفضه الله خطبة شرحه الاشارة الى حقية لمذهب اصحابه المنتسبين باهل السنة والجماعة
وبطلان مذهب غيرهم راينا تقديم نقلها واستيصال بقلها فنقول انه افتتح على شاكلة
الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة
والمناعة المتفرد بابداع الكون في اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطق من
قرم اهل البراعة فانخرلوا اخرا في حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على
ما تفضل بمنح كرائم الاجر على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل

السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعلي من الشفاعة
لقوله صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
صلى الله عليه وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله علي كافة العامل اتباعه
وجعل شيعة الحق وائمة الهدى اشياعه وهدى الى اسعاد نهج الحق ايضاح كشف الصدق اتباعه
ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرائم صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة
الذين جعل الله موالاتهم في سورة الاخرة خير البضاعة ما دامت ذبل الباطل عن جريم الحق افضل عارض صناعة
اما بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم
الاراء العاطلة والناس هائمون في معتكر حندس لبلا الضلال يعبدون الاوثان ويخرون
للاذقان سجدا عندها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسيرون
لهم الى مراتع الحق ولا رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهدى بهم بايضاح الحق
الى السنن المبيناء فاوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم
من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هديهم
الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب ولعن الرماح فندب
صلى الله عليه واله وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه القادمين
فابتدروا ونفروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا هم كانوا
لرسول الله صلى الله واله وسلم الكرش والعصبة تحين كذبه عتبه وشيبه فاثنى الله تعالى
عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم
ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم
وبكل قبح ينسبونهم قويل لهذه الفئة الباغية التي يسخطون العصبة الرضية يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه ثم ان زماننا
قد ابدى من الغرائب ما لو رآه محتلم في رؤياه لطار من ركز الجفن نومه ولو شاهده يقظان
في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن
الاوطان وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازعجت الشخوص من وطني اصفهان
حتى خططت الرحل بقاسان عازما على ان لا ياخذ الجفن القرار ولا يضاجعني الارض بقرار
حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم تسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن
مدينة اتخذها جارا لهجرتي ومستقرا حلى يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها

شي من البدعة والاتخاذ ناشيه واتمسك بسنة النبي صلى الله عليه واله وسلم الرصين وعبد
ربي حق يا تقي البقين فان التمسك بالشبهة عن فساد الامر طريق رشيد وامر سديد
وقد قال رسول الله عليه السلام من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد
فلما استقر كابي بمدينة فاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل جمال الدين
ابن المطهر الحلي جعفر الله دونيه فدسماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة
السلطان غياث الدين اوكجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذاك الزمان
اوان فشو البدعة وينبع تابعه الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس
ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا
الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء
الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء
بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وجوز اجوز الاخرة وافتناء ذوي الدين
يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين
والائمة المرضيين وذكر مثالب المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه
على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر
من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل
ودرن التعصب مطهر وهو حايض في مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله
من تلبيس ابليس تدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملا له وكثر في اثناء الباطل على
زعم الحق املاله ومن الغرايب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون ومذهبهم الى الائمة الاثني
عشر عليهم السلام اجمعين وهم صدور الايوان الاصطفاء وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح
ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم ولبوث غياض الرسالة وغيادق رياض الالالة وسباق
مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية
والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم ثم المعاطس من اولاد فاطمة
علوا رواسي طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى كرما بسمح كف تملا من همة
السرف تلقاهم في غداة الروع اذا رجفت الكتائب اكفاء هم من رقية التلف مثل الليوث
الى الاهوال سارعة حماسة النفس لا ميلا الى العلف بنو علي وصي المصطفى حقا اخلاف
صدق نموا من اشرف السلف وهذه الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام
الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي

بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية
ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحدي النحرير من حملة علمائهم لا يشق غباره
ولا يتبدر اثاره وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره في الكتاب المذكور نقلا
عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه
عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فدخل ابو بكر الصديق بالغمد
قال الراوي فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق
نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدقه الله في الدنيا والاخرة هذه عبارة كشف
الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام
ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك
لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابي بكر رضي الله عنه وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله
النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم
الحديث باسناده عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق وعليه وعلى اباه السلام
انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباه لا ادركني الله ان لا ادركه انتهى وقد
اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن
كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون
الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون
وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه بئس الطريق وبئس الرفيق
ثم اني لما نظرت في الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن
نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية منكرون المحسوسات
والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين
ومن علم اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بما فهم نص الكتاب
وبالغ في هذا اقصى البلاغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه
في كتاب وضعه لذلك الاعراض يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتنا بكلامه وكلام
امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة
على مناكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد وشين الرطانة ومحنة العوراء يلوح من
مخايله كرطانات جهلة اهل الشواذ كما يستراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات

والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتفهيم
ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة
ومن عاده اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في التصانيف الا لضرورة الدين
لا يصيغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما
اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سيح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة
الاماسية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محوا اثار كتب السنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها
وتخريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد
هذا في تفهيم هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح
اهل السنة بذلك الكتاب حل المقاصد ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب
من ضعف اراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة واجماعه ويحجون على العوام والجهلة انهم
كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء لهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك
تحتم علي رعاية المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابل في كل مسئلة من
العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل
السنة والجماعة في تلك المسئلة واردد عليه ما يكون باطلا وعن جليه الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق
والانصاف لا على جهة التعصب الاعتساف وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة
بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن تجدد وى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب
الى باطله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته التركيبية لوجهين احدهما
ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة وربما تمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس
من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من
قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حملاني الى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه
والله تعالى سأل ان يجعل سعيي مشكورا وعلى لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا
في ديني ورجحانا في يقيني وثقلا به يوم العمه عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب
والتادب في اظهار الحق احسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع في المقصود
متوكلا على الله الودود وازيد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل
واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة اقول لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما
بما هو مقصوده الاصلي مع سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه برعاية

ذلك

ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوها من العلوم وما ذكره
في الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب
اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل
ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم
من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى والكمال العقلي الذي يميز به بين
الحسن والقبيح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك
وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها لكن
تسمية بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له
على نفسه بصادق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب الكلي
الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه المعصم
بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء عنه
باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة
وقال السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده
ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى
مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب
عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جرى العادة وبسببية القتل الذي يخلق الله
عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا
في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في
بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة
الخامسة من كون الفرقة الناجية المحصلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل
السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشيء على
نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم
على ذلك بحديث ستفترق امتي فرقة اذ بعد تسليم ما رووه من تعيينه عليه السلام الفرقة
الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له
على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جمعا او افرادا او بعض منهم او معين
لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع
الصحابي فهو الناجي وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة
الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من امور الحق متابعة وان هذا من ذاك ولو دخل

متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه
احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك
العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة
من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من
اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته او كثير من خيار الصحابة تخلفوا عن
بيعته كعلي عليه السلام وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن
عبادة واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس
بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل الى الثاني ايضا والا لاستحال
المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد
اي بعض كان كما هو اي من روايتهم عنه عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض
الجهال بل الفساق والمنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء القائلين
منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة
عثمان والذي نفاه رعن نصرته ابعا للحق وان يكون اتباع عايشة وطلحة وزبير ومعوية
الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول من الطرفين
في الجنة ولو ان رجلا حارب معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام
ثم عاد في نصفه وحاربه عليه السلام في نصرة معاوية لكان في حالين جميعا مهتديا
للحق والتوالي باثرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا
معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعة وسيلة
الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومين
عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من
اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في عقايد الاسلامية وهم الشيعة الامامية
فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما صرح به العلامة الدواني في شرحه
على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم
الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الكرام اذ ما من
فرقة الا ويزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
والباقي هالكون كل حزب بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية
اهل السنة لا بد له الا من دليل يدل على ان طريقهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه

رسول الله

رسول الله عليه السلام واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير
بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب باحدى الدلالات ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق
ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى
الشارح المناصب من قوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم
حتى يقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان
المقام وتنكير لفظ طائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهران وايضا
احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين
الذين كانوا متمكنين دائما على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية في اصل الحديث لا ينال الطائفة القليلة
من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم في موافق استعمال السيف والسنان
وهذا المفهوم المحصل الاصدق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به
الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القران والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد
ذكره المفسرون للزوم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا
كما روي من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم
يجلسون يتحاكون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل الخشب النجار من الد يا سين
فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه
زكريا نشر بالخشبين على احدى سيدي شباب اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا
قد قتل امام الناصبة واصحابه يوم الدار وكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه
كانوا منصورين فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين موجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا
سيقول في خطبة هذا ان في زمانه قد استولى فيه من اصحاب البدعة على البلاد والشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصبي الشقي كان
من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيحمل على قوله ايضا ان لا يكون هؤلاء اصحابه
مؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله
عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث
عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى
اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف
في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله فيتبادرهم عليهم السلام وكذا يفهم منه

الا ترى بجعله الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاخيارهم لو ارتقوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنته معونة وجماعته الغاوية الذين
سنوا سب علي عليه السلام واجمعوا عليه فلما قطع دابرهم ولة الشجرة الملعونة الاموية
وال الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم ومن شناعة بسنة النبي
وجماعته ثم الفرقة المذكورة بقوله وهدى الى انتقاد نهج الحق وكشف الصدق واتباعه انما
يناسب في شان طائفة الشيعة التي صنف علامهم العلامة لهدايتهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له ادنى تامل في فنون المقال ووجوه
براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود
والشجاعة ينكل بحال من تخلف لغاته بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عليه السلام عند
النجوى وبحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بهما ما سيجيء من
النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة
حيث قال واعجب انا نا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه الارض
من بعد رحبها وللنصر حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وجيرا
واما قوله بعد اما بعد فيعبدون الاصنام ويجزون للاذقان سجدا الى اخره فهو بشير
الى عنوان حال ائمته وخلفاءه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا
فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي
وبعض الاعلام ثم قوله فنزل صلى الله عليه السلام لنصرة الدين واعانة اخي عصبة من صحبه
القادفين الى قوله ثم هاجروا خير مصدق لمقصوده مرمره ان مصداق القادفين المهاجرين
هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه عليه السلام مشوبة بالامراض الدينية والامراض الزائلة
الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عليه السلام من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته
الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر
شراح الحديث ان سبب ورود ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي عليه السلام
هاجر بعض اصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس حتى
يتزوجها فقال النبي عليه السلام هذا الحديث تذكير لاهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس له
الادكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان الكون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا
للهجرة الحقيقة والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على
نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالمكر والمعيبة فانما روي عن النبي

عليه السلام في شان الانصار الذين فتنوا بجبلة الاغبار ولا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا
فلا نصيب لهم في استنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه
ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه
تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضاء الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا
بعدم النكث كما قال الله تعالى بعد ما اخبر بالرضاء عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه ولكن
ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله
تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له
كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا فان الله تعالى يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله
وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء
الثلثة الذين قصدهم الناصب لهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان
امامة ابي بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة بل بيعة عمر وحده واما امامة عمر ثبتت بنقول عن ابي بكر
اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك
الطائفة وبيعة عمر كسائر الفضائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله وتشعب
فرقه بعد القرن المتطاول والدهر المتداول يلعنونهم ويتبرؤن منهم ويسبونهم ان اراد به
ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه ظهر بعد وفاة النبي عليه السلام اثار الخلافة فضيلوا
الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية ففي هذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن
الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعة ذلك
واستجابة بقوله او فلك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاية ان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء
والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر
دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في
خبره تعالى محال وقد روي عن النبي عليه السلام انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام
انه كان يلعن في صفين معوية وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان
ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما
السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ايراد
اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا محذور فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي هو القدح
من جهة العرض والتثبيت من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية

شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك يجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او يتظاهر بالاسلام ثم لما قصد
المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق
السب على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتاتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية
يتكلمون بالفحش كاوباش العوام السوقة والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلام ونتقرب بذلك الى
الله تعالى ورسوله وذوى القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجرا لتبليغ الرسالة لاستحالة
ان يجتمع الضدان او يجعل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تودعدوى ثم تزعم انني
صديقك ان الراى عنك لعازب ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التى يسخطون العصبة الذ
يمرقون من الدين الخ لا يناسب ما قصده من جعله ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة
قد اختص بها اصحاب معوية الباغي امام هذا الخارج الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج
على على عليه السلام وقدح في عصمته واما منه فهو اشنب بان يكون لقب الخارج الناصب
علامته ثم قوله من الغرائب ما نوراه مسلم في رواياته لطار من ذكر الحقن نومه الخ تطويل
وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرايب ما اطار نشاة البنج عن اوكاد روس اهل السنة
لكان اولى واخص فانهم يسمون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدارا كيف
منه على ما نقلوا من لطائف صدر الشريعة البخارى انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف
منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بلية عليهم من اطارة
نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فيه من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان
وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة
والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة لما اسفروا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم
الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور الزمان التغيير من اصل
ما كان عليه النبى واهل بيته الوكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والتعصب فان من جملة
ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في
شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبى عليه السلام اتفاقا كالتختم باليمين
وتسطيح قبور المومنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنها الى التياسر والتسنيم
ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود
على انهم اشد تحيرا من ما عبر عن اليهود واما قوله ولم يسمع في هذا الزمان صبت هولاء

اللئام

اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة نبى لكع رذل كبرا يستى
معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن او عدوى ذى ابنة قط غليظ جاهل يعترف
بانه اخل فيما رفقيا من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم وتحصيل يقينهم
من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف عنصره اهل الاسلام وهم الائمة
الهداة ويسفن النجاة الذين ورد فيهم ان التمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم
كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث
بكل حشيش اى الفريقين ذحق بالامن منهم ما روى من قول النبى عليه السلام من تمسك
بسنتى عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة ومهور الغيبة في زمان بنى امية وبنى العباس وغيرهم ممن سلك في الناس
بسنة النبى المشهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس
واما السنة التى في ايدى المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غير ناقلها
منتقيه من منافقى الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فاخذها كما اشار
اليه مولانا امير المومنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالى رحمه الله قال سليم
قلت لامير المومنين عليه السلام انى سمعت من سلمان والمقداد وابى ذر شيئا من تفسير
القرآن واحاديث عن نبى الله صلى الله عليه وسلم غير ما في ايدى الناس ثم سمعت منك
تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدى الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن
الاحاديث عن نبى الله عليه السلام انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل على فقال
قد سالت فافهم الجواب ان في ايدى الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وخاصا
وعاما ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله عليه السلام على عهده
حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت على الكذابة فمن كذب على متعمدا فليتبوء مقعده
من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل
منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتانم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله عليه السلام
متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول
الله عليه السلام ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب

والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس
مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله عليه السلام
شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به و
يرويه فيقول انا سمعته من رسول الله عليه السلام فلو علم المسلمون انه وهم لم يقبلوه
ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله عليه السلام شيئا امر به ثم
نهى عنه وهو لا يعلم او سمع نهيا عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ
فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع
لم يكذب على الله وعلى رسول الله عليه السلام مبغض الكذب خوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله
عليه السلام لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم
الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلى الله عليه وسلم
مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله
عليه السلام الكلام له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله
عليه السلام فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه
على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله عليه السلام وليس كل اصحاب رسول الله عليه
السلام كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا
ليحبون ان يجيء الاعرابي والطارئ فيسأل رسول الله عليه السلام وانا اسمع ويرد خلت عليه
وكل ليلة دخلت عليه يتخلسني فيها اه ورسعه حينئذ اروا وقد علم اصحاب رسول الله عليه السلام
انه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله
اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني
فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت
على رسول الله عليه السلام آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا
الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بأبي انت وامي منذ دعوت الله لي
بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست
اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلام واما قوله والناس على دين ملوكهم
الا الذين وعملوا الصالحات وقليل ما هم فالمستثنى منه فيهما انما ينطبق على الشيعة الذين

وصفهم الناصب في مواضع من خرجه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر بكثرتهم
وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي فيه في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله
وقد ذكر في منهج ذلك الكذاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية
من اهل السنة الخ ففيه ايهام ان المصنف قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع
وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول
وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء تقرير كلام المصنف التحرير على طريقة
قصد تقرير معر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد الفر في ايام دولة السلطان غياث
الدين ابو الجانبو محمد خدابنده غفلة عظيمة حيث لقب مرتج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة
عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان
او يكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه
اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان
بجرة اتباع ميل السلطان من غير دليل لانه تحكم وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا من فضل هذا
السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب
وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد مناظرة المصنف العلامة الهمام علماء سائر المذاهب
واذعانهم في مضيق الالزام والافحام واثبات حقية مذهب اهل البيت الكرام فرأى اسلاف
مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا
اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن مرتج المذهب من ملوكه فلا يتوجه هنا ما كان يتوجه في
بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس
على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا بخلافة النبي عليه السلام
ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك بني مروان وبني العباس من هضم
اقدار اهل بيت النبي عليه السلام وتغيير دينه اصولا وفروعا وبالدعوى خلافهم ليسلك
بخلافهم هؤلاء الذين نقضوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بحكم ابراهيم فحرفوا كتاب الله وغيروا
سنة رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو اثار اهل بيته مهتمين في
نصب حتفهم واخذ مستحقهم ليدفعوا بذلك في اوهام الناس انهم من اصحاب الرأي و
الاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي عليه السلام واحكامها المستطلعين لمطلع الخلافة
من اكمامها وليتدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض قدرهم وتشتت شملهم وتفرق
مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في اثناء

بعض خطبة مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد علمت الولاة
قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله عليه السلام متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته
ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله عليه السلام
لتفرق عني جندي حتى ابقى وحيدا او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي
من كتاب الله وسنة رسول الله عليه السلام الى آخره ثم قوله فان حمل كتابه مشتمل على مطاعن
الخلفاء الراشدين الى اهمال واخلال وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المصنف
قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي ترك الوصف بالراشدين
اذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي عليه السلام في الدين وكذا الكلام في وصفه امته بالرشيدين
وعلماء بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الفقراء في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة
وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين اجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم
مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب لكم حال الانجاس
من الناصبة الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يجيبون الاغتسال
بل يمسون انفسهم كانجاس على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار
واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب الوجس المفتول الذي سمى بالفضل وسماه
فضلة فضول آخر وقد خرج عن مزبلة فمه بقرة اجمل مرة وخرئ الكلب اخرى واما ما انشده
وذكره مدحة للائمة المهديين الاثنا عشر عليهم السلام فانما ذلك حبلة وتلبيس منه لدفع
تهمة النصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك الدوم
فان قلوب اكثر نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومسكوة صدورهم
فاقدة لهذا الزيت ولقد اطفر القاضي ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة
صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم
القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا تجتمع مع التسنن هذا كلامه
بعبارته الملعونة التي قصد بها تمتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل و
اما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء الثلثة
فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومسافه على ما سيجري عليه القلم
ان شاء الله ضمرا عن سافه واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره
نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه الصريحة ومفترياته الفضيحة التي
حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا

ليضل الناس

ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي
فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخصر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما فانا
يكذبه ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح مجلدا وقد ذلك في خطبة كتابه وقال اعتمدت
في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيته بالقبول ووافق راي الجميع مني رجعوا الى
الاصول ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها
كانت اقوى بنا واحسن مرادا واصفى موردا واوري زنادا واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا
وبنيانا واقل شناعا واخلى شانا والتزم بتصديقها واوان ارمصنه وحكم بتحقيقها وان اعترضته
واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبيل الوفاق وان كان حزونا ووافق وبود لو قدر
على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو معجز عن الانصاف ولان نقل الفضلة حسن
لا سيما اذا بنيت عليها الحشود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد ان تعددت الشهود
وسلم شهدت لها ضرائبها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا
كما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح
الناصب وافترائه وتحريفه كما قلناه وكذا الحال فيما نقله عن راس المنصب والحيف
من حديث حلية السيف اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة
لذكره ذلك في هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلام وذكر اسمائهم
وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغضينا عن ذلك كله نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام
منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون
مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مقرا بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم
بان يكون معنى قوله عليه السلام قد علمتم ابو بكر سبقه بالفضيلة انه فعل ذلك في زمان النبي
صلى الله عليه واله وسلم وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي عليه السلام لا في فعل ابي بكر
واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث قول مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق
عليهما السلام فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب
احواله ومناقبه من مجرد قوله ولقد ولد في ابو بكر مرتين ولا استعار لسوقه هنا كما ايضا بتقيد
الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكره عند تفصيل حال الاباء والامهات من حسب
ارادة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله

النيسابوري فمن قبيل استشهاد الثعلب بذنبه فانه ايضا عندنا من جمهور فرق الاذناب
وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بجرم قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح
به الذهبي الشافعي في ذهبه بنوره في بعض تصانيفه وخبره في عنوان هذا الفصل لا يوجب التشيع
المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان سوق الحديث المذكور صريح في صدوره
على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه عم جوابا عن سوالك من اتهمه بسب ابي بكر
ودفع تلك التهمة لم يمكن بادنى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه عم قد وقع على اسلوب جوامع
الكلم حيث قال الصديق حيدري يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء يعني لا من ذلك
الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام
الناصب فيما سيأتي من مبحث الميراث وايضا انما نفى عم السب وقد سمعت منا ان
السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احاد الامامية ايضا بالنسبة الى احد واما المجوز
اللعن ولما اتهمه السائل المخالف بالسب الذي اسبعلوه في الاعم من الشتم واللعن
غالطه عم بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه
تقبيح اللعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المومن بل المسلم بل الكافر باداه اذا كانوا ظالمين
الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء بجعله لا قدس الله ان لم اقدمه في ظهور محامل الوضع
عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الرمان او تقديمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة على تقديمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصب
ولا يستبعد منهم عليهم السلام صدور امثال هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام
التقية ومخالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الشافعي وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال
هما اماما عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما
انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر وعمر
فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار
واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان
فلعدولهما عن الحق كقوله تعالى الذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي
كانا مستولين عليه هو امير المومنين عليه السلام حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد
من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من
رحمة الله رسول الله عليه الصلوة والسلام فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما

لهما ناخطا عليهما مشتقا منهما يوم الدين وما قرناه اندفع ايضا العجب الذي قرعه الناصب
على تلك الاحاديث الموضوعة تعصبا وحيلة وظهر ان سوالك للعصمة عن التعصب ودمه اياه
بانه هاء الطرفين وبين الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير بوكل ويذم واما ما ذكره في
وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام المص من الوجهين فقد مر شأن الخطبة ما يرشدك الى عدم
ايجاده فتذكر ومن العجب طعنه في ضعف الوجهين على كمال كلام المص الذي جمع بين الشلية والكذب
في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن المتانة الملفقة من كلام خيره بالفحيلة وجبانة وتخمته للمعاني الذي
لا يليق قصدها باهل الفهم والمطانة وكانه قبل في طعن امثاله على كلام اهل الكمال
طعنه بر هر كامل از كفتار اموزون ترند خرجوسكه بنن كنند بوخنده بركردون زند
ثم ما ذكره من انه رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف
مردود بما قصه ذلك لما اتى به من تناول المص العلامة بمزيد الشتم والملامة وحينئذ يتوجه
عليه سئل بما تمثل به سابقا في شان المص اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سوال الجاهل عن
الجمل فانه يقول على طبق ما ذكره ثمة ثم ظاهر على الناصب الميول على عداوة اهل العصمة
والتعسف على وجه لا تعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن دين التعصب والتعسف
مع خوضه في من اهل الشتم وجعل نسبة بالرحمة المفضلات على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة
المبتدعة لا يامنون علماء السنة في روايتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق
ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة ونبين ان من
عبر عنهم بالمبتدعة معتذرون في عدم اتهامهم بعلماء السنة واتضح ان الكذب سنة
سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من شتره عن تصريح لك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع
من مسائل اصول الفقه اختراعه للاثنا عشر وجرانه على الله تعالى فوق الغاية وهذا بدن الاثنا عشرية
الفاجرة والحشوية الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر
الرسائل يخلقون الاكاذيب الموهمة ويبتدعون الاحاديث المشوهة يوحي بعضهم الى بعض
زخرف القول غرورا ويتقولون من كل من القول ونزيل واما ما ذكره من ان انكار
التعصب الغرض في نظم بلاغة عبارة المص ظاهرة فيه انه لو سلم وجود تعاويل في كلام
المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة وصوله
الى اذان الحاضرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فرعهم
واصولهم على طبق كلام الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتعطشوا

مراده ونسبوه الى العجب والانفاس او ابراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان والاسماع
وينفر عنه الاذهان والطباع كما قيل ... صد بار بست كرده ام آهنگ قول خويش تا بوكه اين
سخن بدانى آورم بشنود وقد اشار المص قدس سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز
ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول
الكلام بنقل مثل هذه المطايبات الى اخر الكلام واما سوال الناصب عن الله تعالى ان يجعل
سعيه مشكورا فيها انا افرغ منهما كما جوز انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى
الزقوم رعيه وامر زبانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم
واما تسميته كرجه المهمل بالاهمال فمحل واما بالابطال فمنشاه اهماله واخلاله في
تحقيق الحق وقصر عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل
لم ينل الحق وان كان بين يديه ومستكشف بعون الله تعالى هذا المعنى وتبين ان ذلك الاسم اسم
بلا مسمى ... رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول الماكان الادراك
اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وبه يعرف الاشياء وجعل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة
وجب البداية فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة
خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف من العلوم العقلية فان الاطفال لهم
علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكلهذه المحسوسات
علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب المبدا الفطرة
الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك
باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد
من بداء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم
بذاته وهنا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن
من اصل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة من الطرف العقلية ثم قوله وانكروا
قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق
الروية عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كلما ذكره
ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم ينعون الاعتماد على
القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة
من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فيما المحسوسات كما اشتهر
هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس

كما سنراه واضحا ان شاء الله تعالى فحمل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الروية التي هي اخص
من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة
وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد به هذا الادراك الذي عنون به المسئلة الروية
انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء
عجيبة غريبة وجب البداية به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على نزعه في الروية لا في مطلق الادراك
كما سنعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق
الادراك واراد به الروية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف
الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الروية التي اراد
من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام
والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الروية وان اراد ان احساس الذي هو الروية اعرف
بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل احساس بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك فمن اين حصل
هذه الاعرفية الروية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس
الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف من العلوم العقلية فان الاطفال لهم
علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكلهذه المحسوسات
علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب المبدا الفطرة
الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك
باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد
من بداء الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم
بذاته وهنا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن
من اصل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة من الطرف العقلية ثم قوله وانكروا
قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق
الروية عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كلما ذكره
ليس انكارا للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم ينعون الاعتماد على
القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا مذهب جماعة
من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فيما المحسوسات كما اشتهر
هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس

يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادى البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن ابن
هذه الملازمة نعلم ان ما اراده في هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة والله اعلم انتهى
والحق فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة
الى بحث الرؤية واما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك
كيف وقد صرح المص في هذا المبحث ببيان احكام العلم الضروري الكسبي وادراك الحواس الخمسة
من الابصار واللمس وغيرهما قال بعد بيان حكم حس البصر واللمس وكذا يتدرج في الطعوم وباقي
المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الآتية عمم الالزام في باقي
الحواس ثم غاية ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما نسبه
كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها المعتزلة فرية بلامرية فان الامامية ايدهم
الله بنصره متقدمون على الكل في الكل متفردون بالعقائد الخفية المغنية عن مشكوة النبوة والولاية
فكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل وبالجملة فقدم الشيعة
وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة
ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطا
واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم وابا
رضي الله تعالى عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما
ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى
الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانهما
بالاختيار اح واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان الامام قدس سره اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة
المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر
خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان
على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا السيد
المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره
من ان المص جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قدمناه نعم الاختلاف في الابصار والرؤية
اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية واما خامسا فلان اخر كلامه
مناقض مبطل لاوله حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه
اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعم في الاشياء

انتهى

انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فحقيقته في تاسيس المقال وهدمه
وابطاله بلا امهال يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق
ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول
الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله مضجعه
في اثبات التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى بالادراك اح بل ربما يدعى
تبادره في المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحدود وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه
الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد
والجهل المركب واراد به اطلاع الحيوان على الخارجة بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم
مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس الذي هو ادراكها
اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما
اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات البهيم يتصف به دون العلم واما ما ذكره من التردد
في بيان كون كلام المص غير محصل المعنى تردد مردود قبيح لا محصل له لاتحاد عنوان المتقين اعني قوله
الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقيق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا
لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب ايضا
كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح مسندا لمنعه اعرفية الادراك بعنوانه لانا نسلم
الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققا معروفا لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل
لقوله في الشق الثاني انه اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات
فنقول ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقاتها كذلك لظهور انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي
الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ثم كلام المصنف
ولا يندفع فيه انه يكون لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وباقي الحواس اعرفية
الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات بكاوان يكون محسوسا ولهذا نراهم يقدمون في الكتب الكلامية
وتحكيم القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة
لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين في شرح المواقف وغيره في غيره مما فررنا
ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة
فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك نفس النفس والامثلة الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح
الجارح الناصب لنفسه فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل لم يحصل معنى كلام القوم

والاظهر اعلى انصافه تعالى

ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس
مما لا يحصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لان العلم
بمعنى الادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا وسفسطة كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان المص حسب ان المبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم
من كلام المص الا سعاد حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الاطفال
هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة مشاهد معلوم في حال
الطفولية التي هي قريبة من مبدأ الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم
وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة
خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم
من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه كما انه لو تم
ما اورده على عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره
الشريف الذي كان تلميذه ومن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي
استمد في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق
قول شارح المطالع ويمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة
عن العلوم كلها ظاهر وان توقف فيه فيما لا نعقل هو انها اصلا وامكانت في ابتداء طفوليتها
انتهى فان مقتضى كلامه ان الوصلة ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من
مبدأ الفطرة فيكون في كلامه ايضا ايماء بل تصريحا باتحادهما تامل واما تاسعا فلان
الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكر الناصب
والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان
عمر الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر الفوائد في شرح عين القواعد ووجه الحاجة
الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان
في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبما يجد انيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع
فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما الكنه
اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهناك شيء جليل اذ يعلم ان نفسه

جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امر كلي وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي
من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات وكون نفس جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها
خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله
بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له
علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام
في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج
من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفا في حل مشكلات
الشفا وحاشية على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها
العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد
الشيرازي في المعقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا قضايا محسوسة
على ما بانى انهم انكروا وجوب تحقق البرهنة عند شرائطها الى غير مسلم وانما اراد انكارهم
وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسياتي من المص
في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر
والسمع واللمس وظاهر ان الاقتصار على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم فظهر صدق
قول المص انهم انكروا قضايا محسوسة مراده المحسوسة بالاهم من البصر والسمع واللمس والذوق
والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الاهم فافهم واما عاشرا فلان
ما ذكره بقوله ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة
الخ فيه نظر من وجوه الاول لا نم ان المص اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا المذكورة
حتى يتم ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعللوا انكارهم
للقضايا المحسوسة بنفي اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني المذكور في شرح المواقف ان ذلك
نسب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح
بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما دفع من اصحابه
الاشاعرة فريبا من هذه المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا مذهب
تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر عن هولاء الجماعة من عقلاء
الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم
تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس من كل يعتقد بطلان

حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى المستدل
عليها من غير تعرض لدلايلها منافية بغير مسموعة قال المص رفع الله درجته البحث
الثاني في شرايط الادراك لطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الادراك مشروط بامور
ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض
والصور في المرايا فلا يبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط
فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رويته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن
بالرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية والسادس
عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رويته السابع تعمد
الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد في الظلمة وحكموا
بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة
ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرايط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه
الناصب خفضه الله اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا عليه
ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور ماذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية
لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور واستحالة عقلا تحققه بدون هذه الامور
فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاسباب الطبيعية وجود الرؤية
عند تحقق هذه الشرايط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم مجرد ذلك من
فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرايط محال وكل ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد
ان في العادة جرى تحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرايط ومحال اعادة ان
يتحقق الرؤية بدون هذه الشرايط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة بل غرضهم اثبات جواز
الرؤية عقلا عند فقدان الشرايط ومن ثم تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط
بشيء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرايط
ما ذكرنا لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرايط
ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يقولون
في خلق الاشياء موقوفة على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يحذو حذوهم كالمعتزلة
ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرايط
وان كان خرقا للعادة فما يرى هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا القول
اليهم وسياتي عليك بيانه في التحقيقات انتهى كلام الناصب اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان

حاصل كلام المص قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب الطاعن وتزييفه المردود
منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع
بانه مكابرة لا يستحق الجواب اولا بالتفات اليها كما اجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من نفى
حجية الاجماع وغيره عن غيرها والحاصل انه لا يثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى
يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول انه بديهة العقل الصريح يقتضيه كما اجاب
بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط
حيث قال لو انبنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره
لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فلينظر ان يجب عن هذه الاشكالات
انتهى وقال المص فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضرورة
باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات
انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في
ادراك الباصرة بالالة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف
لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى اخر
غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك مكانا
عقليا لكن يصير به النزاع لفظيا وهو كما نرى واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من
انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اشبهه من احالة كل الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته
ولا يعتبرون في خلق الاشياء موقوفة على الاسباب الطبيعية بل الواجب فيه مع ارادته كاف
فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم له مدخلا حتى انه يجوز ان يحصل احتراق
في شيء بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله فاقول في ذلك الاساس انحلال
والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على
تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل وكون
الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضروري بل اولي وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض
على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان
قال نرده قلنا لا يغني شانهم بنيام الارض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول معلول حادث
لا يكون قبله حادث تجري العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك وقال الخطيب الكاتبي
الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا
اخر وان لا علاقة بينه من الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود

الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجوده حركة بدون والحاصل انه
قد يكون شيئا لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث
المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين
منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي
امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسايط في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره
يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى تامل واما
ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية يكفيهم من فضلات الفلاسفة فليس الامر كذلك
عصبيته على الحكماء والامامية وبعده عن سلوك الحكمة الالهية والله تعالى ما وفق الناصب واصحابه
لفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام الفطنة
والاهتداء الى اقسام الحكمة يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤتى الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر
الحكمة من معادنها اهل البيت وفازوا بوجه التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء
الميت فاشتدت في علوم الاسلام عرافتهم وتاكدت في دقايق الحكمة قراهم وان وافقوا
الترجيل الاول من الحكماء في بعض المسايل والاحكام فلا يستخرجهم عن قواعد الاسلام
حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مبادي
الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وضرب في ظلماء الجهل من سور الحنوية واختار الثوم والبصل
على الطور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسايله تعريضا
على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل البدعة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين
لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان تعلم الحكمة اقوى الدواعي
الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها فذبني به على مقدمة
فاسدة غير كلية تعريفها ان الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى
غير كلية فان الحلاوة مخالفة للبياض ولا يفسده والصورة مخالفة للمادة ولا يفسدها
واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة
فان ذلك القايل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا تثبت
عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم النبهرجة التي يهرب منها من
النقاد ويامن بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في

الشريعة

الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك تشنيع بما هو واصحابه
ارتاوا به لافتخار اجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها
فهو في ذلك حقيق بان يقال عليه ... لا سعر خلوق وتلق مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وما ينبغي ان
ينبه عليه في هذا المقام ان المغالاة العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدار ما وقد
قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من
اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحدود والبرهان بل تفاوت الى بعض تلك المقالات
بمجرد مخالفة اهل الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا بالرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم
شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على ذكائه
وشعوره ورد دليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرجل الاول من المدققين
فقال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة فهم انه من الحكماء المبرزين
الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب
ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين العلمية والذوقية
لا يعرف برهانا ولا يفهم برهانا ثم هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيه
خبط عشواء انتهى واني كنت اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار نقص الشيخ
الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عليها السيد معين الدين الاخلاطي الشافعي
الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه
حيث قال وليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد
والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال
عنه بدعة فلا ادري لم فر من حقيقة الكلام الى مجاز البعيد قال واعلم انه قد يرتكب
الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصراح القرآن وصحاح الاحاديث
مثل ان افعال الله تعالى عبث معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثر الرب عن مقدوره
بخلقه وانت تعلم انه لا شك ذو مزية ان حلية هي بالممكنات والعابات المترتبة عليه صفة ذاتية
وفعله متوقف عليه فاين التاثر نعم صفة فعله موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات
الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح جمع الجوامع للفنار الرومي في مبحث
القدرة ان اكثر تلك المسايل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث
قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص
في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يخلق

وكذا اذا لم يقدر عليه لكان عاجزا وتركه ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم
القدرة على الشيء قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه
بوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي ان اول
من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخبط ويقول في
كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه يفتره وقال هل الله نعم يقدر ان يجعل الدنيا
في هذه الفتره فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ويخبئ بالابرة احد عينيه
فصار اعور وهذا وان لم يرد عن رسول الله عليه السلام فقد اشتهر وظهر ظهور الانكار قال
وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس
انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وهم في مذهبهم قال
رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء وكافة هذه
الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند
استجماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة وجوزوا ان
يكون بين ايدينا بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب
ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها
الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا نشاهد منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات
هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يتزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات
وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها
ولا نحسها اصلا وكذا اذا امس احد بناظر كفه حديدة محمية بالنار حتى يتبقى ولا يحس
بحرارتها بل يرمى في تنجير اذيب فيه الرصاص او الزئبق وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص
المذاب ولا يدرك حرارته وتنفسل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا
هو عين السفسطة والضرورة يقضي بفساده ومن شك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات
انتهى كلامه قال الناصب خفضه الله نعم اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية
اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية
مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن
انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته
ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فرماهم ورمى على وجوههم

بالتراب

بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم
حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر قبله من الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله
ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند استجماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا
وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا
وامكان تعلق القدرة به فان انكار المحسوسات واين هو من السفسطة ثم ما ذكره من تجويز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة مع ما روعهما من المبالغات والتفخيمات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعبة
المشرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل وزاده الكاسد الفاسد
فهو شيء ليس بقول ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد للخصم عليها في الاعتراض ويقول اذا
اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وهلم جرا
هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا مشقوض بجملة العاديات فان الامور العادية
يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا يسفسطه ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي
لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي
الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية
لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط وجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم
لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاته ناشية من عدم هذا الفرق
ثم ما ذكره من الاضواء وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من تفخيمة الشأن بعد ما قدمنا
لك البيان انتهى اقول ما ذكره لا صلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع
خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا عليه السلام ليلة الهجرة
بروزه على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح وان يصلح العطار ما افسد الدهر
وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز
ان يكون باحداث حائل من غشاوة عليهم او دخان او غبار نحو كما اشار اليه الباري سبحانه في
سورة يس بقوله وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم
جعلنا على ابصارهم غشاوة وجعلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما ذكره كان بد من
بناء الاشاعرة ذلك على قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا
عند تحقق الشرائط الخ فيه ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المنقومة مردودة بان عند تحقق

الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية مخففة ضرورة فلو انكر معها عدم الرؤية لزم امكان
التخلف المعلول عن العلة التامة فظهر ان مناط غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه
من المحال العقلي والمحال العادي وان التناصب المقلد جرت عادته باعادة كلامهم فان التخلف
العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها بشرائطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع
اجزاء علتيها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا اخر كما قيل في انقلاب الجزء هباء ونحوه لا ان
يوجد ذلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علة التامة واما فهم للعلية والمعلولية الحقيقية
بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع واحرى فانهم واما ما ذكره التناصب في حاشية
جرجه هذا من انه ان اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نراها لتحكم بامكانها
الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس لظهرنهم فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان
اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان
نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فرد دبان مجرد الجواز هو الحكم بامكان عدم
تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يجتمع مع الحكم
بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد نقل خلافه هذا خلف والتحقيق ان مبنى الدليل وجوابه
على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب ايجاده
هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لانه
عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى مجرد وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة كما لا يخفى

قال المص

رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء
في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا في الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر
النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما ابعد جميع الحجب
والحيطان ويسمع الاطروحي وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف المغرب
وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخوله في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب
حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا وانورها واقربها المناسب لارتفاع
الموانع وحصول الشرائط من سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى الاصغر الاجسام
واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية
في انكار المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء
حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاوان التي في دار الانسان حالية وجه انا ما

فضلاء

فضلاء صدر فيض في العلوم حال الغيبة وهو لا يجوزوا مثل هذا لانهما قوة حس ولا يساعدهما
فهم بالغ في السفسطة مراد ولك فلينظر العاقل اليه المقلد هل يجوز ان تقلد ... واسطة بينه وبين الله ويكون سفيرا بوجوده اليهم وقوله منهم ... بعد تقليدك وتحصيله فقد خلص المقلد من ... رقال بعض العقلاء ونعم ما قال كل عاقل جزم الامور فانه لا شك في ادراك ... الا التي فيها مادة حتى تنفصل اعضائه ومحال ان يكون اهل بغداد ... عليهم جيش عظيم ويقتلون ويضرب فيهم البوقات ويرفع الرايات ويشهد الاسواق ولا يشاهد
ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض ايديهم ابصارهم الى السماء ...
ومحال ان يكون في السماء الشمس وكل واحد منها الف ضعف ... الشمس ولا يشاهدها
ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهدا ان عليه راسا واحدا الف راس ولا يشاهدها وكل واحد
مثل الراس الذي يشاهده منها ومحال ان يخبر واحد بامر صورته الفرقة ... منهم جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر النفي ولم يسمع المخاطب ... حرف النفي
مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى ... يا ناحال مخرجنا من ... لنا لم تنقلب الاواني التي فيها انا ساهدة ... في علم المنطق ...
وان ... الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الان وانه لم يحدث ... تعين العمل ...
ثم انعدم عند فقدهما مع ان الله تعالى قادر على ذلك وهو في نفسه ممكن وان الجنين ... الذي
يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه ... فقد الله
وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا الكذب في هذه القضايا ... بالضرورة
التي جوزها الاشعرية التي يتضمن ابطال الثقة عن المشاهدات ... الاشياء ...
وافضل ما خرجه فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال ... ان خلق الله ... جبلا
بالنار ترده عند خروجها من النار فهذا لا يمس الحرارة ... الذي ... الحرارة
في الجسم البارد وخفي ان هذا ليس بموضع النزاع لان ... فيه ان تعلم ... الحرارة
بل الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال ... حرارته ... الحرارة ... ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى

قال المص

بعد دفع الضعفة ان الاشاعرة لا يعترفون وجود الخطأ وحدوثها في ... الرؤية ...
هذا الاعتبار خلوا في السوفسطائية ونحن نبين ذلك ... كلام الاشاعرة في الرؤية ...
الرجل مع فضلائه ... سبيل التعصب ... السوفسطائية ...

الشريف

انهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة
الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان تكون النار التي نشاهدها
لا تكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك وهذا هو السفسطة ونحو هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات
ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما
ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي
هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول
الاسباب الطبيعية ولا يكون شيء ممتنعا واجب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت
عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة
في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يحقق عند وجود تلك الشرائط
وانتفاؤه بحسب ما جرى من العادة وامكان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق
لتحقق الشرائط [illegible] ولا في الانتفاء لانتفائها بل جائز في العقل تحقق الشرائط وتخلف
ذلك الشيء وكذا تحقق ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى
قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط يجب تحققها عند تحققها
وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات
بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط او
تحققها عند فقدان الشرائط محال لعادة لانه جائز على خلاف عادة الله وامكان جائز اعقلا اذا جعلنا قدرة
الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيما محض الاذكياء ابن هذا
من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات
والتشنيعات واما جوابه الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعد تحديد
المحاذاة الخارجة من التنور جوز عقلا ان لا يحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب
الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله الى المنازع
فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلبسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال منه حرارته
ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا
التجويز وانه لا ينافي الاستبعاد عادة عندهم لا نقول ان هذا ليس بمحال العادة ولكن لا يلزم منه
محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة
من التاثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار برد او سلاما على ابراهيم انتهى كلامه واقول
حاصل ما ذكره في جل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما حققناه

سابقا

سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما نسبه من المقدمات لما يظن بنا ظان ان اكتفاء نا بالاجمال للعجز
عن ايضاح المقال فنقول اولا لا نم جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء فان افضل السوفسطائية
وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون في التوقف في بطلان الحسيات لا نفي حقائق الموجودات
وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاوان في الدار انا سافضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة
بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء ليس على اطلاقه
نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يعبرون بالعناد ونه ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة
لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا ولنحيل ما سكيفه في بيان الفرق
بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية على اثره
ينفون كون اصل الحقائق من الاسباب والمسببات موجودة والاشاعرة ينفون كون مسببية تلك
الاسباب موجودة وكلا النفيين مخالف لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى اذكره في تقرير كلام
السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار لان هذا التجويز فرع القول بثبوت
الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقائق الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلاء يجعلون ما نسب الى جماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المص العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية اه
على هذا المعنى حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء
الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة القائمة لوجود
الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصر العلة التامة في القدرة اخراسا في لقوله انما يحصل
ويوجد بارادة الفاعل المختار بل ربما يتعين بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع
ان في كون الباري تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علم الحكمة والكلام وحاصله
انه لو كان الواجب علة تامة للحوادث لزم قدم الحوادث او حدوث الواجب واستوضح ذلك في
الكتب المدونة له بما لا مزيد عليه فليطالع ثمه وما في المقدمات اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث
السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منطبق على
دفع الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحراق بين الجسم
الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم وبما قررناه سابقا
من عدم جدوى المعنى الذي ذكروه لتجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا
بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكر من معنى هذا التجويز اه ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا
فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه السلام مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه

وشبيه سبباتها

من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الاية لجواز ان يكون واقعة ابراهيم عليه السلام على طريقة ان الله تعالى سلب
الحرارة من النار وما ذكره تمسك في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى برداً وسلاماً على ابراهيم
ان النار صح اتصافها بالحرارة لم يؤثر في ابراهيم عليه السلام لا انه صار باردا او الا كان الانسب الاكتفاء
بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسبيته وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله يوهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به
مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاقه الفتور المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلام
وشيعتهم ربما يجد الامر حلوا خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره
تعالى فقد يحتجبه لانسلم انهم يجدون معنى الاية على حسب ما وجد كما ادعاه وهذا لم يكن مما يخفى على من له ادنى
مسكة لكن قد يدن الجموح المهموت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم المستقيم سمع
وكم من عايب قولا صحيحا وافته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان
الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بتعليق المعلوم بالقدرة
فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا لجواز رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء كان مغايرا
او لا لجواز ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا تماس
كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذه مكابرة
للضرورة فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما يدرك بالشم لا بالبصر
والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا
فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاستحيل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا
الحكم لا يقبل التشكيك وان من شك فيه سوفسطائي ومن العجب الاشاعرة تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق
في الهواء مع عدم المانع بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا نشاهدها ولا ندركها بالبصر وهل هذا الا من تفعل
قائله انتهى قال المصنف رفع الله درجته اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات
جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكره في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا من قام
بالجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام بالاكثر من جزء
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم
فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجود ما ذكر
لتخلفها عند الوجود وانتفاؤها عند العدم فلا يتحقق امر صحيح حال الوجود غير متحقق حال العدم

كان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا يجوز ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث او لا مشتركة بين الجوهر
والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود والله تعالى مشترك
بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية صحة وجوده في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ان هذا
الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل
والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية التي يتحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه
الاشياء التي ذكرناها لجري العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق
رؤيتها فيها ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار
ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول لهم هذا الانكار لا استبعاد
لانه جاء معناه في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يوجد من العادات بل
ما يحكم به العقول الخالصة من الهواء ونوائب التعقيدات ثم من الواجب في هذا المقام ان نذكر
حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبائع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها
ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس بعلم جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالفرض وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه فهي حالة
يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك
الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط وهو اذا كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط
عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فان الاستبعاد اذا تأمله المنصف وما لا هذا يرجع
الى كلام واحد فقد ذكرناه انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي
سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المص فلا يلتفت اليه كما في سائر البديهيات
على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق
ان يسمى بالشبهة وقد سوى ما ذكر من التعقيد مفاسد اخرى مذكورة في كتاب الاصحاب وغيرهم
منها ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسئلة واعترف بالعجز عن الجواب
عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى واقبح من ذلك التزامه لازم التعقيد المذكور الذي
لا يلزمه الا الاشعري الذي هو منزل عن الشعور وما اشبه حال ايداعه مع الخصم الذي اوقعه في
مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فيطرحه
ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالغارية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف

من غاية الجهل والعصبية بجرة جكونه بردا جراى قريا فلان قايل في الجواب او لكد برسبنه من سيزند
ومن نفس سيزدم غلبغمك فلبلا ولبيك كنيرا واما ما ذكره في رفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مرارا
ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا ينفي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة
من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكره للتخفيف محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف
التام الجلي ولا للمثبتين في امتناع انطباع الصورة من المرئي في العين او انفصال الشعاع في الخارج
من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا رأينا الشمس مثلا وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد
للتجريد فلا فائدة في ذكره لك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد
قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في ان الادراك ليس بمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء
في ذلك وهو اسد مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان
صفة الادراك يصدق من كون الواحد منا حيا لا انه به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى
حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان تخلفت الشرايط وان لم يحصل لم يحصل
الادراك وان وجدت جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شان الادراك ان
يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا
يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق وح يلزم تعلق الادراك بالمعدوم بان
الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا او بان يدركه ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس
والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية
المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح وايضا يلزم ان يكون الواحد منا راسا
مع السائر العظيم البنية ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم السائر على تقدير ان يكون
المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم
ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى آخر اي عاقل يرضى لنفسه
تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن
وهل هذا الا محض سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل
كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على فرض من الشرايط
وهذا ما قدمناه ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا بسبب ذلك
ادراك المعدوم لان من شان الادراك يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال

عدمه

عدمه كما يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في
المرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم وبل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل
السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم في الرؤية ثم ما ذكره
من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم
فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد
لا يقدح في الحقائق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان
يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان
رؤية المعنى انما يكون لمعنى آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان
استحال اعادة الرؤية اذا كانت موجودة بدليل ان نرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكر
في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من باقي التشنيعات
والاستبعادات فهو مر جوابه غير مرة ونزيد جوابا في هذه المرة بهذين البيتين

دهرى سفيه نيست جهنى بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده
الاحراق طيبا انتهى كلامه اقول لا يخفى ان كلام المص قدس سره صريح في هذا البحث
ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
من راى عاقلا يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة
والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة آه واما ما قدمه
من البيان فقد اثبتنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية
بمعنى يحصل في المرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره
في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم فاقول
وهذه ظاهرة لان ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون
الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل
المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله المص سابقا بان المراد بالعلة ههنا شرائط
متعلقة الرؤية لا المؤثر في التحقيق على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ما ذكر رؤية المعدوم لانهم
جعلوا الوجود شهادة اسامهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج
كما تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام المص بناء على المسلك
المشهور قلنا لا يصلح لا لانه اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود
واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهي ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل

المذكور ثم ما ذكره من التردد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمناه ايضا
فتدكر ثم ما اجاب به عن لزوم القسم في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى
بنفسها تخصيص بارد من هذا الوجس المارد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها
في الرؤية واخذ منه ما ذكره من ان القوم دفعوا القسم في الوجود على تقدير كونه موجودا بخلاف ما ذكره
في دفع القسم في الرؤية فانه قرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس موجودا في الخارج والا لكان له وجود
اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان القسم ينقطع بكون الوجود
موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما ما انشده في دفع استبعادات المم قدس سره من البيتين فهو معارض
بعدة ابيات انشاها ابو العلا المعري في شان امثاله من القاصرين الجاهرين في طعن الكملة الماهرين
وهي هذه اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعيّر قسا بالعيّ باقل وقال الشمس للنجم
انت خنثى وقال الدجى للصبح لونك حائل فيا موت زر ان الحموة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل
قال المص رفع الله درجته المبحث التاسع في انه تعالى استحال ان يرى خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي البتة اما الفلاسفة والمعتزلة والامامية
فانكروا رؤيته تعالى ظاهرا ولا شك فيه واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه
لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم
بحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية
بان ما ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز فلا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن
رؤيته ومركابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا
ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال لن يدركه الابصار فتح بذلك لانه ذكره
بين مدحين فيكون مدحا اذ مع ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم
فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار له كان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال
وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لن تراني ولن للنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام
ففي حق غيره اولى وقال تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية
بحكم وما يحكم القران اتينا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه
وانكروا ما دلت الضرورة عليه ما قاله القران البته ومن خالف الضرورة والقران كيف لا يخالف
العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدون
به وهل يكون الى قلبا ممن يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هولاء الذين لم يصدر عنهم شيء

من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه ونطقت به الايات
القرانية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد الخلق
وسعيهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه سابقهم ان الصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل
هذه التخاريف بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى
والله الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية الله تعالى واما اختصاص
الاشاعرة من اثباتها مخالفة للعقلاء ودكرانهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت
ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط شرطا لكن جرى في العادة اختصاصها
بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقابل حدقة
ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشافا تقر له البصر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهم رؤية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز
حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من الكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على
عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في قوله تعالى
قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات
المتكلمين لان في كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى تقتضي تعيينه
مدركا والرؤية التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني فاسال
الرؤية ولن للنفي المؤبد فاستمنعت الرؤية في حق موسى ففي غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة
بمنع كون لن للنفي المؤبد بل هي للنفي المؤكد وعندي انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام
العرب ولكن التابيد المستفاد فيه بحسب مدة الحموة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه
يقصد التابيد في زمان حموته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الاخرة وهذا معلوم في العرف
فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الاخرة وكذا في قوله
ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحموة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سوال الرؤية من اليهود في القرآن والذم لهم بذلك السوال وايجاب
ذلك لما استحقوا الذم بالسوال فالجواب الاستعظام انما كان لعظيم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا سماهم
في الظلم وما كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى من ذلك كما منعهم حين طلبوا الرؤية ممتنعا وهو ان يجعل لهم
الها فهذا علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت المناسبة الاولى
هذا الرجل من ادلة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ثم لو ان الكتاب

غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكره
الفدج والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وفرعها ما اختير فيه الباب
المنقلة تنزيهاً ومكان رضا انتهاء ولكن لا نخل لنا في هذا الكتاب الا كطامات ذلك الرجل
ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المناظرة فيها
قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء المسلمين وذلك ان
المعتزلة ومن تابعهم الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو
قوله صلى الله عليه وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر انه المراد الانكشاف التام
العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة الدنيوية وبحصول هذا الانكشاف في النشاة الثانية
والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكروا المشبع الاشعري في ادراكات الحواس
الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون
صافي البصر وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما حاصلا بانكشاف تام
انه حاصل من هذه الحادثة المخصوصة فظهر الفرق بين على ان رؤية الله التي دلت عليه الاحاديث
هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصولها وكما يجوز ان يكون محل حصول
هذا الانكشاف قلبا فلم يجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر ليرتفع النزاع بالكلية والله اعلم
انتهى كلامه واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مزخرفة لا يعود الى طائل
ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما احاله فيهما على ما سبقه بقوله فقد علمت وقد علمت
اذ قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا
كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا
ان القرينة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبر بانه رأى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر
بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة
والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصبي لانهم مدخلا عظيما في المكابرة وضاعة التوفيق
كما لا يخفى على العاقل البديهة واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى
انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختلط عقله
في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية
فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل او لم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه
انكم ستعلمون ربكم علما يقينا ضروريا كما تعلمون القمر ليلا والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي

مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في النهج عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام
وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان
ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين
لانا نقول العلم قد يكون بمعنى الرؤية لا يتعدى الى المفعولين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف
لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتيهم الله من فضله هو خيرا
لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من الادراك في لغة العرب بمعنى الاحاطة فلعله اخذ
ذلك من كلام الشارح المجيد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة
فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اذ لا نم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان
يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة النيل والوصول ما خوذة من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركته بصري لاحاطة الفهم به ولا يصح ادركته بصري دمار ابنه انتهى وفساده
ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التعسف
والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على معنى الادراك بالبصر
الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولا نم
صحة قوله رأيت القمر وما ادركته بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت البصر
ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى
مسلم لان السماء وغيرها من الاجسام العظيمة تبارك في انه لا يحيط بها الابصار تامل وما قال الرازي
من انه انما يحصل المدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار
عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا
واما قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح ههنا راجع الى الفعل وما كان
كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك
بخلاف ما كان راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب
بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فتوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم
اياه بذلك واكان ترك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ المفهومات
كلية صادقة على افرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي تحققهم في كون تلك الافراد
افرادا لتحقق المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه وادراكات
التجويز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما
سادسا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله لن تراني من ان كلمة لن

للنفي المؤكد دون المؤبد بان الحمل على التأكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التأبيد وايضا الابد دال على نفي ربته نعم في المستقبل مطلقا فلا يدل لجوازها او وقوعها في وقت
من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله نعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم ارى
وتثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى رأى ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت
فرأيت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر اهلك ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلنا ننظر حتى رأيت
وما قيل من ان النظر اذا اقترن بالى افاد الرؤية مدفوع بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
الى غير ذلك من الآيات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في الكلام على ان نفي
الادراك لا يدل على الاطلاق بنصه الى الابد في المستقبل فيؤدي الى تأبيد النفي بدلالة
الاطلاق لا بدلالة الغاية عند من ينكر التأبيد فيها ثم ان تأبيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلة
كما نرى نعم اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي رجعت الهدى
والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع استدلال بعض شارحي الكافية على ان لن ليست
للتأبيد بالآية المذكورة واما ما بعد فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهم
من كلمة لن التأبيد في مدة الحيوة فانما يسلم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم تلك الكلمة والمخاطب له
قابلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابدا باقيا سرمدا كما فيما نحن فيه
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تأبيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم
بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ففيه ما لا يخفى على عاقل العقلاء
من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الآخرة التي يعلم كل احد الحيوة
فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه وبعطيهم
الحيوة ابدا كسائر عباده المؤمنين اما انهم يتمنونه عن صميم القلب فلا كما يشهد به وجدان غير المعاند
وقد قيل به في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم
فنقول نظم الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم بهذه القرينة ان المراد التأبيد
بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتمسك بهذه الآية محل منع واما تاسعا
فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية فساده ظاهر اما اولا فلان كل
لا ينكر ان العقاب والعتاب في كلام الآيتين لطلبهم الرؤية وامتناعهما كما يظهر من التأمل في قوله تعالى
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم
فانهما لو كانتا ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبهما اذ نعلم بالضرورة ان الله

لا يرى تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن طلبوه فاعترفوا بان يؤمنوا بعده وتوعده كما يدل عليه
قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه يلائم كما قيل في نزله تعالى
واما الثاني فلانهم وقالوا النبي العربي عليه السلام اعفهم عن مسئلتهم ولو بمغفرة نزلت في هذا
ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن
ولو في الآخرة وطلبوا الهداية من نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء آخر ولعلهم فهموا التعنت من
اقتراح دليل زائد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره
وفيه ان اقتراح دليل زائد يستتبع اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا يتوافق النقل
والعقل ويحصل الاطمئنان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد اتى
شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلام بمثله لكن حيث اقترح ارادة احياء الموتى لاطمئنان قلبه كما
اخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على
تعاجزهم وانه بعد ما رد موسى عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن يقوم
بل يقال لا يقوم فاذا اختلف يقال لتأكيد النفي لن يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع
الرد عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين
في شأن نزول هذه الآية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهي مقدمة
كاذبة اجتراها على هذا اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا على انهم
لما سألوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد
طمعهم وجرهم الى طلب ما هو اكبر والذ كما ورد في المشهور ان من كرم المولى اسوء ادب عليه فلغاية
الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن في الكلام واما ثالثا فلان قوله
لو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك اه يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك
بل منعهم منه كما يدل عليه ما ورد في شأن النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله انهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده
المتأمل في خواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما رابعا فلان ما اتى به من ابطال العقدة
على اخاذة الدلائل الزينة الرصينة المعقدة على صحة الرؤية فغاية ازرائه بحلاله قدر
شيخه الاشعري ومأموميه حيث لم يفهم واسع كنههم في مدة ثمانمائة سنة على افادة دليل
عقلي اضاع على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد سهام الاعتراض عليه
كيت الزينوري وفي ذلك اهانة عظيمة لامامه فخر الدين الرازي لما سبق ذكره من انه هو عين هذا

المختار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التصلف زيادة نعرة منه على طبيعة طاما مات شيخه
الاشعري لانكسر لما استاء طاما ناص كلام غيره واما حاوى عشرا فلان ما سنح له بعد التامل
في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء المسلمين فيه انه من بنات فكره
لان امامه فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب
فضيح من غير هذه بني باصلاح فباحسنه ويدفع نوف لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المنهي
المسندين الجمهور على حق الله ورد لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن
التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما فرعه على ما نسبه بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا
وانكشافا غير منفرع على ما نقله عن الامامين في معنى الوجوب المنهي كيف وقد قلنا سابقا عن المعتمد
في كتاب نهج السنن بين انهم جعلوا الاحتمالين اخذا مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعد
ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله هو العلم التام والانكشاف الكامل واضح ان ما كلف من التوفيق
من الفريقين صلح بين غيرين تراضي الخصمين فالاولى ان يتركه بحلاوة حلاقانه او يخص نفعه باعقابه ودخل
سوالانه وما اشبه بكلمة هذا بما يحكى انه قد جمع بعض الاكابرين والدقاقين ان العنبر حصاة البحر
البحري فتناوروا في ذلك واستروا البحري مع الرئيس فاجمعوا على اخراجه على ان لنا نيرانا فنضع حوضا عظيما
وتدخل تلك النيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب
ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة
ونتخلص بذلك التشاغل عن الاخراجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا
حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا فيه نيرانهم فيه وقت الربيع فطارت النيران اخذ وامن حصاها
واستطابوه لان تحتاء البقرة في ذلك الوقت رائحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجتهم
حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في
خزانة السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فاتمنه لاعقابكم على نفيس لا يوجد ندره
الا بسير كاسل خبير حاذق مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي انجا فخر الدين الرازي وسيف
الخرجه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي
نص نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكره دليل الاشاعرة وذكر الاسئلة والايرادات الكثيرة عليه ما صورته
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه واوردناها الاسئلة عليه واجبنا عنها
بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث
فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية نتمسك بها في نفي الرؤية اعرضنا

عنها

حولا لانهم وقتنا سمعها وسمعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح
الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل
العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول لبرهان الرحل المنتهي بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما
وشهرة مكانهما بين الانام اينا هذا الطرق واثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك
بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في سائر
ايات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
مع انها تفيد الامكان ايضا لانها مستعملة ويايد فيها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى
اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع
هو الامكان سالم يذد عنه الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال
دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله علامة الحنبلي في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد
وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكاملة لبيان معنى النحو والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي الاية ان هذه الظواهر حين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظاهر بل
يسلطه على تاويل الظاهر كما في ظواهر المتشابهة في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وسع
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان
على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وان خبيس
باهر الحر الابرى وكذا السماء والطافتها والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله
في مقام المدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا منفي بالنسبة
اليه سبحانه لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر والغائب مشروط بامور ثمانية وهي الشرط
المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية لاحوال الممكنات اي السفليات
الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه منزه
عن الانوار والحجب بل هو نور النور والجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك
تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر ان نبيه عليه السلام في هذا المقام نزهه عن مشابهة الاجسام
والاجسام وتبرية لسوال الرؤية وهذا قال انما اخذتهم الصاعقة لذلك قولهم سوال الرؤية وقد يخطر بالبال
انه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه وسلم في انه تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات المستحقة
لنزلت عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطلنا في هذا المقام لكونه منزلة الاقدام الخصام

وبالله التوفيق في نيل الحق واصابة الحكم قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في النظر
وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قاضية بان كل عرف ان الواحد نصف
الاثنين والاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه
ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من جنس المقدمتين ان العالم حادث
ولا ان النفس جوهر وان الحاصل اولا اولى من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك
فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا
الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر
او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة
وايضا فلو برهن لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل
له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان
الواحد نصف نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا
عين السفسطة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك
بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها بالايجاب عليه ولا علاقة توجب بين الحوادث المتعاقبة
الا اجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء
فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة بقدرته واختياره نعم قد لا
يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الاتفاقات
واذا انكر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم ينكر او انكر
قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا يرتاب الا الله
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عادة باهذا مذهب الاشاعرة
في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من الايجاب ان الحكم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر والنتيجة مع حصول
جميع الشرائط عقلا ولا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة
وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن

فاي لا يكون اتفاقيا كما صرح هو في الامثلة على شاكلة طاساته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم الخارجي
وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعامى ليتهيأ له التشنيع والتعنت والله اعلم اقول فيه نظر
ظاهر اما اولا فلان ما ذكره على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه
مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار عين
الاختيار فلعلهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عنه لانه مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها منه
لانا في الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره مرارة الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد كذا فعلى الخصم
لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع خشم الاشعري تلقيق الف تردد وتشكيك
مثل ذلك ويقول ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا
والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يرشح هذا في اوائل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض فاسد محض وما ذكره في
بيان ذلك تلبيس بحت فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين
للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة
في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب
نسبه بانه لا علاقة توجب بين الحوادث المتعاقبة الا اجراء العادة فيكون مصاحبة امر عادة مساوقة
لوقوعها اتفاقا كما اشار اليه المص قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم
العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب
حاول بتبيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية بل زيد نقمة في طنبور البلية زادهم الله
مرضا وحطم لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المص رفع الله درجته
المبحث الثاني في ان النظر واجب الخوان سلمنا وجوب النظر عقلا لا سمعا وان كان الشرع قد دل عليه
ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقال الاشاعرة لا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم ثم
معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه وجب
بالشرع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة فيلزمهم بقيام الانبياء وانه حاض حجتهم لان الشرع
عليه السلام اذا جاء الى المكلف وامر بتصديقه وايجاد ما عداه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ
مجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا يجوز ظهور المعجز على يد من يتم البه سفسطائيات منها ان هذه
المعجزات من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعله لغرض المتصدق ومنها ان كل ما صدقه الله تعالى فهو صادق
ولكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فالمكلف
ان يقول لا اعرف صدقه فلن الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ومعرفة وجوبه ولا اعرف وجوبه الا

بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يجابهم به فيتنفي فائدة
بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر
نعوذ بالله منه فلينظر لهم من نفسه هل يجوز اتباع من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر
لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى ما الـــــــ الناصب خفضه الله اقول اعلم
ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته عند الاشاعرة فعندهم ثبوته
السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع لما سنحقق بعد هذا واما المعتزلة
ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع
ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم
من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا وبين الوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل لوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى النظر فيه من ان المعرفة واجبة وانها لا يتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب وما لا يجب ما لم انظر فيتوقف
كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطريا
فيضع النبي للمكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا تكلف ويعتقد العلم بذلك بمعنى بوجوب
النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفه لانا نقول كونه فطريا
القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون
هناك قياس آخر فللمكلف ان لا يسمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني
الحل وهو ان يقال النبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر النظر لا افعله الا اذا
وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك
الوجوب فان قلت الوجوب موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على وجوب
فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم
بالوجوب فان قال سلمنا ان الوجوب لم انظر قلنا ما اذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر
فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا فقلنا فقد ثبت الشرع حيث قلت
بالثواب والاثم فلو كنت وجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب ما يكون

ترك

ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل
قلنا ما ثبت ترتب هذا الوجوب اذا اراجعنا العقلاء وناسلنا فيه بعقلك فان كلا منا قد يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه سيء بيت النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قوله لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لانه
هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادعاء
لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان
الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي
وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافاته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما
فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسيتبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف
واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله اعلم اذا
عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الاحتياج
الى الكفر والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة
باد نى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج
طامات لمعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في دفع الافحام من النقض مردود بان للعدلي ان يقول ان يعلم البديهة
ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فينتقل الذهن بها الى وجوب
النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنها فانا نعلم انه اذا اجاز رجل
موصوف بالصفات الكاملة فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعوى فمن له عقل وفهم
يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المص وايضا ما ذكره من انه على تقدير صحة كونه فطريا
القياس المكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذ ما كان وجوبه عقليا فان الزام
العقل له حينئذ لا ينتفي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل الوجود
مقدمات عقلية فطرية منبهة له انه يجب سماعه دفعا لجلبه والحاصل انه اذا كان شرعيا
لا كون الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرض ثم افعل واذا كان عقليا
فالكل بعد العقل وهو ثابت له فمن نقش المنقوش فقد اعلمه وماله محيص عنه وعن حكمه وله محيص
قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الا الزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض
عن اهل العدل انما على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه اراءتهم المعجزة
فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان الحسن

والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات
وعرف بها عقلا ان الثاني في الجهة واجب سواء كانت تلك المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من بلغ
النبي عليه السلام اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصلت له
العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب
النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة على قوله
والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكذا في مخدوما
واما ثانيا فلان ما ذكره في مقام الحمل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر اراد بنفس الامر فيه مقتضى
الفطرة والبرهان ونحوه مما فسره به فهو راجع الى الحسن والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال
ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان المتكلم بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصومين فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الالحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا امر لا عبرة في ان تحقق الوجوب
بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين الزام المكلف
بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالشرع فمتى لم يثبت السمع
لا يثبت ذلك الوجوب والشرع انما يثبت بالنظر فلو ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه على ما اذا وجب
علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الالحام بخلاف ما اذا اثبت الوجوب العقلي فانه
اذا قال انظر فيظهر لك صدق مدعاي التي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف من
المكلف به ما لا يستقل العقل للاهتداء الى مدركه فيجب الرجوع في مثله الى المولى من عند الله تعالى واما
ثالثا فلان ما خص به في هذا المقام من افادة المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما الاول فلانه لا يلزم
من قول المكلف اريد بالوجوب الذي الزمتك اثباته على ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا اثبات
للشرع واذعانه اذ يكفي في التزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير اذعان
له بحقانيتها واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح في قبحه
مفسدة او مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل
القبيح بل الداعي له الى ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه
مستحقا للثواب او العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعاني الاخر الذي يكون النزاع
في مقابلتها لا يودي بمفهومها الى خوف المكلف عن مواخذة في العاجل والاجل حتى يوجب له الاقدام على
الفعلي والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب او العقاب من الله تعالى على الفعل
ولا يستحل فعل وترك الحسن بما يحل بالواجب لشرطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية
ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعلقه لكون الفعل متضمنا لصفة كمال في نفس او مشتملا على مصلحة

ومفسدة من غير ان يقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب له ذلك فهم لو كان المراد المصلحة والمفسدة الثواب
والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات لحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك
يرجع المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي هو
محل النزاع مدفوع بما اشرنا اليه من ان ادراك حسن شيء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا
عند الله مستحقا للثواب او العقاب منه فلا يوجب الى المكلف شيئا من الفعل او الترك وانما الموجب له
بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب او العقاب وبما حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه
في دفع لزوم الالحام انما هو مسلك الشيطان وحقيق ان يضحك منه الصبيان وان اجراء اصحابه الى الكفر
والالحاد متوجه والتعبير عن كلام الملهم بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات
الخبيثة والكلمات التي هي اوهن من اسخسان ابي حنيفة تموه بها العذب الفرات بالملح الاجاج
وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج والعجب لا يروج ذلك المزيف المردود الا على غلظة الذين
هم اشد كفرا ونفاقا من كوادن اليهود واكثر عوانة من مجسدة العجل وقوم هارون تجرد قال المص
رفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد
من العقل واركان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر المنعم واجب بالضرورة
وانما المنعم علينا ظاهر فيجب ان نشكره فاعلمها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى واجبة
بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف
على معرفة الموجب فان من لا يعرفه شيئا من الاعتبارات البتة يعلم بالضرورة انا لا نعرف انه واجب
فلو استفيد منه معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب
بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان
فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان
الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امر واجب واذا استحال ان يعرف ان الله
قد امر وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى
قال الناصب حفظه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله
الذي اختلف فيه انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا سبيل الى
القول انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والمنكر واجب بهذا المعنى بالعقل بالاتفاق
للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان
العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح

بسائل المعنى لكونه ان في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لابد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه
حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام يقال لهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على
المعتزلة يقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لابد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله
دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما بمنع حصول الخوف المذكور
لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل
ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر بباله ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه
الشعر مستعاذ طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم
حصول الخوف فلا نم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
لفساد النظر فيكون الخوف ح اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر
لا يتوقف على معرفة الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر اما ان
يتوجه الى العارف او العاقل وكلاهما باطل فنقول في جواب المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف
باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به اذ
لو لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه واقول
واقول فيه نظر اما اولا فلانا سلمنا حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما
ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان في العقل
سلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا حكم العقل بالحسن والقبح على
امكان الشرع عنهما بل قالوا ان فيهما حسنه وقبحه ذاتي لا يستقل العقل بمعرفة حسنه المحسنة والمقبحة
بكون العقل كاشفا عن حسنه لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على امكان الشرع كما يفهم
من كلام هذا الناصب الجارح يعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي المذهبين لابد ان يؤخذ
من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح
في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير نزاع الخصمين
كما لا يخفى وكذا ابطال ما حكم به من استغناء الاشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وعن ظاهر
واما ثانيا فلان تقاريره لتسليم العقل بارد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك باستدلال المصنف من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا
لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه
المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل للعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه

المسئلة

المسئلة والحاصل ان وجوب المعرفة وعدمه ما سبق في شعر كل شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يوجب
ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يفعله كان متخلفا
لان يلزمه العقاب فيكون واجبا عقليا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان منع العرفان الحاصل بالنظر يدفع
الخوف يستبعد بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف
لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى
الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقليين كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي
فالقدر يقول به وان اراد به معنى جعل ذكره اولا انه حتى يتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة
القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به اذ
لو دخل بانه مبني في ذلك على ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة
في الجملة فيه لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل
كما ذكره المص فلا نغفل قال الناصب رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث
الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون
الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل
مقدور العبد وقال اخرون انه لا يقدر على القبيح وقال اخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما
ضروريا وقال اخرون انه لا يقدر على غير مقدور العبد بتعلق علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب وجوههم
وقلة تحصيلهم والاصل في هذا انه تعالى واجب الوجود وكل ما هذا حاله ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر
عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعدوت اراءهم ولا تشعبت بهم اهواؤهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى عم سائر الممكنات والدليل
عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للقدرة هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا
وان خالفهم المعتزلة فعنه خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد
غيرهم فهو تلبيس واراءة للطالبين ان مذهبهم هذا لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على
الاشاعرة وبالجملة نسبته ظاهر عرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور
العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة من مجبرة
ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمناه انتهى واقول مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب
كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية

رؤسا اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكرها بخصوصهم وكلامه في الفصل الآتي
المتصل بما نحن فيه في ارادته لما ذكرناه حيث قال فيه هربا بعضهم من الجمهور وانما لا فان اباها هم من المعتزلة
دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هنا كما يفهم ان المعدود من الجمهور فيما ذكره الناصب من المعتزلة
لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة
بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من اقراره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فنفى ان يكون ذلك مخصوصا
بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا حيرة في كثرة مع
اتباع الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان
المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الاية السابقة من الايات الواردة
في شان امير المؤمنين عم حيث قال الا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من القول بعدم قدرة الله تعالى
على ان يخلق فينا علما ضروريا بمذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل فيدل على
قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة البصيرة قدس سره في قواعد العقائد واوضحه
تلميذه السيد وكذا الدين الجرجاني في شرحه له وفيه رد كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ
حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه
وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقة في عاقل وغيره والاول باطل
والا لزم ان يكون العلم به عم ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى سبق للعلم بالموصوف
لكن التالي باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع
ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومناسبتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان
لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا
بازاء معناه الى طريق وتنقل الكلام اليه فاما ان ينتهي الى الاصطلاح وكذا في النهاية
للمصنف قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره وفصله الفاضل الابهري في
حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في
تلك المسئلة ونحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم
الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل المذاهب الاربعة التي ذكرها المص ههنا شيء واحد وهو ان
الغلط طولا انما نشاء من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد بما انه ليس كلما تعلقت
القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من التبايع ولا نفعله نحن ونحن الضعفاء
فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته عم متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة
فهو عم قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان

الامتناع

الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغيري انما يمنع تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة
بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فلتطالع ثمه قال المص رفع الله
درجته البحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع قاطعا على عدم ما يشهد انه تعالى
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه مخالف لها عدا
بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء
المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات
لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا
بينها وبين الله عم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا وعجيبا وهو ان هذه الصفة
الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في
غاية السخافة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان ذاته عم مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهكذا
ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة
التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خاصة هي الموجبة لهذه الاربعة
يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى اقول لم يتعرض الناصب في هذا الفصل
خذلانه لاظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للاشاعرة
في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة
دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل
على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة سائر المثبتين
للحال وهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف
حيث اشار الى القول بالحال بقوله والبه ذهب نفاة الاحوال اه يدل على ان سائر المثبتين قائلون
بالمماثلة عند شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا تدبر قال المص رفع الله
درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود الجنابلة
كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه نزل
في كل ليلة جمعة على حمار بادي الى القبة التي تحت ثالث هرمي مستغفر وعلى ابات التشبيه على ظواهرها

والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم فطنتهم بالمناقضات التي يلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل
سفاهتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما
حادثان والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن الحدوث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة
قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجبا لوجوده مستقلا الى موثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا
وقد فرض واجبا هذا خلف وقد غادى الكرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان الجنيلين في
الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسلوني ما وراء ذلك وقال ان
معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة
لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هولاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل فيه النفس لمتابعة هولاء
في مثل البدعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل
ولبسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتفويض العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هيهنا
طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتفويض العلم الى الله تعالى كما قال تعالى والراسخون
في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فهولاء يتركون ايات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والتنزيه
عن ذاته وصفاته فلا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلا يجوز تقليد
هولاء وان قاد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في تفويض العلم الى الله تعالى وما ذكروه من
الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معناه بالطامات انتهى واقول قد نسب
في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب بهذا
فيما سيجيء من مسئلة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد
صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد البخيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا
معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض ثم قال واما مشبهة الحنبلية من اصحاب الحديث فهم كما حكى الاشعري
عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد البخيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة
في الدنيا والاخرة اه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ورايت
كلام صاحب الملل في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب بارد واما
ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك فيه انه كذلك بشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث
قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه
ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه

فنقول ان المص لم يقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة قائلين بتشبيه لا يستلزم
كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه
كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قائل بان وجود كل شيء عين ذاته
مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به السيد الجرجاني في اوائل كتابه وكذا اصحاب
ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفروعية حتى ان الفتوى قد تقرر بينهم على ما خالفوه
ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه
وهذا في غرة الاعتراف بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطلاق الناصب
انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته الصنف الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه
في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لا يتناهيا او منحرفا
عنها فهو اذن لا ينفك من الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا عرشنا
من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات اجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية وما جدها
التوفيق ولا توفيق معنا وكونه في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن جرت العادة
في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء
في الحديث ان امراة جاءت بها الى النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال لها رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ايمانها
وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وبات عندنا كما لا له وهذا يمكن ان يكون مبنيا على
ارادة العلو والفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى
فهو صحيح وان اراد ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى قال الناصب
كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذب بما صرح به الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل زعما للناصب ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه جسم
لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه جسم حقيقة
وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فيلكن اعتراض المص متوجها
اليهم وهذا يظهر ان قول الناصب وكونهم في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف
باطل واما ما ذكره من التردد فرد وبان الكرامية اراد واما يلزم الجسمية زعما لا فهم وانه من
متصدي لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نعم ابو عبد الله محمد بن كرام على ابن المعبوده

على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عقائد النصب
انه احدي الذات احدي الجواهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم استلاء العرش به الى غير ذلك من
الخرافات التي نسج الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه اندفاع ما في
نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد دفع السؤال فيه بان الله لا يمر الهلك
لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن
سؤال عن الجهة ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لا يطلق على
غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرح به تامل والله اعلم رفع الله درجته البحث
الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الفرقة ناصية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل سريان الشيء شيئا
واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجهمية فحكوا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى نادى بعضهم
وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا اعني الكفر والاتحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع
اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الفرقة من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي
والشيخ السهروردي فهلهنا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلامهم في عقائدهم
ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناسية من
افرادهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية وهم في
مصطلحاتهم عبارات يفهم حقيقة افهامهم غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء
محو العبد صفاته وهويته التعيينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق والبقاء هو
تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا
اربابها ومن جمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم اراد تهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول
عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى ليا فقد آذنته بالحرب
واما نفاة عنهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة وقيقة لا يصل حرم توحيد اذهان مثل
هذا الرجل وحملها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من
ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا لغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته
لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله
فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد

وكمال التفريد فمن تبعهم مع فرقة العقلاء الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى
واقول قد صرح الناصب المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ولم يذكر عدوله
وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تفتيش المعتقد مخصوص بهم وهم الذين يعتقدهم المعتقدون
الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققناه لك في كتاب مجالس
المؤمنين قال سيد المناظرين حيدر بن علي الحيدري الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار
ومنبع الانوار ومن شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها لكم باتحاده بالحق مع بقاء الانانية
والغيرية وسائر الاتحاد باصلعونا بعضا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية المحققين
ما يقولون بالاتحاد وان قالوا بما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود
واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول وانما جنبان على الانانية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة ههنا
جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد دفع التصريح بذلك ايضا
في المواقف وشرحه حيث قال في الخاتمة في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث
الاولى النصارى وضبط مذهبهم اه والثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مختلط من الحلول والاتحاد والضبط
ما ذكرناه في قول النصارى والكلام بط وراجت من الصوفية الوجودية من ينكر ويقول لا حلول ولا اتحاد
اذ كل ذلك بشعر الغيرية ونحن لا نقول بما يقول ليس في الخارج غير هذا العذر اشد قبحا وبطلانا
من ذلك لجزم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مبرا دني تمييز انتهى وقد ظهر منه
ايضا انه ليس منشأ ما ذكره المص عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد صرح في مصنفاته
موافقا لغيره من المناظرين ان الوجود حقيقة الله تعالى وجوهر الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون
فلانا يريد موجود بمن له فلانا ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم
من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة نعيانات له
فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فمستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة
بسبب عروض التعينات والاعتبارات بحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة
في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في رفع الاستبعاد الاول دون الثاني تامل واما
ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهرون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون
كل ما يستقاد منشأ من غيره عين منصف حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النار مثلا حاصلة في
الاجزاء الدخانية المنتهية بها الشاهدة الى كرة النار بل حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النار
وعدمها فتدبر البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من رفع الله درجته

المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضية بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في
غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا لخلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في
ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف
اعتقادهم في ربهم ويجوزون عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد
عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية
وابى نفع البلغ من تفعل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عابت الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور ولقد رايناه شيخا من الصوفية في حضرة مولانا حسين رح وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد
منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك
الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل الجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا
تقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم
وعباداتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة ما مر ومع ذلك فان عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهال
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لمذهب الاشاعرة الله تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا الواسطة في الحل بذاته لم يحل
فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم ح قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا
عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقادهم انهم
مشهورون ومن اراد الاطلاع على حقايق عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات
كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله بن محمد الخفيف
المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي
والرسالة للقشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف
للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة
وما بالموافقة من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عباداتهم الرقص والتصفيق فوالله انهم اراد ان
يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعبهم الا وقات
بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشهوات فهو فاذن على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطاساني الذي يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ
في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده ليعطيه اجرا او يتصدق عليه صدقة
فلا ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية
الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته

الى الشرب من اللذات فما هو وجه المنكرين وكلمات المتهم وعجيب ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب
على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب نزول القران وقد ذكر ان طائفة من صلحاء قريش
كانوا يرون رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلى الله
فانزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله التمتع في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام
العيد والتمتع الذي تبتناه الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها اداب لا يعرفها الجاهل
فيقع فيهم ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا الحسين رح
ايام الموسم والزيارة جعله مستندا للقدوة على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب ينسل الى الناس من كل
حدب من حال هذا الرجل الطاساني انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف
اهتمام القوم بمحافظة الصلوة ودقايق الاداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب
غبارهم في رعاية دقايق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم ويجعل قول
القلندر فاسق فيبقى سندا في حوجهم واكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قول اهل الاسلام نعوذ بالله
من عقائده الفاسدة الكاسدة انتهى اقول قد بينا قبيل ذلك ان هيهنا جماعة من الصوفية القايلين
بالحلول وكلام المصنف يدل عليه من اشعارهم ايضا فهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن
روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكار لكون عباداتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في مشايخ المتصوفة
ممن انتقد بتلك وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يجد ويجدونهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء
والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب او محمول على التقية من
ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه واما ما ذكر من انه اذا لم يكن مشايخ
الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعبهم لا وقات بوظايف الطاعات وترك اللذات فيفيد
ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يوجد بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات
فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا فيترك اللذات والشهوات بحيل ابليسية والشيخ وخدعه
الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر الجرجاني في قصيدته النائية بقوله شعر وتهم احق الطاسات
جلف تصوف بنفس تلبيسا بصمت وخلوة بقول لقد ذلت بكنف سرابا بحالات الا قال فيها بلفظة ارازل احقون
زرقا غرقة وسجادة مرقعة ومسبحة وقال ركن الدين القاساني بالفارسية شعر اگر چه طاعت ابن شيخكان
سالوس است كه چون رو دلوله در جان اشرف جان انداخت ولى بكجيه اگر چه سر بسر طاعت خان بجنبش قوالب اسامان
انداخت وقال العارف الشيرازي شعر بقدر صوفى نهد صافى وبيغش باشد اى بسا خرقه كه شايسته آتش باشد
خوش بود گر محك تجربه آيد بميان تا سيه روى شود هر كه در غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاحتراز بمجرد
رؤية احد انه يكثر من الطاعات ويترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه مراءيا وانه ممن جعل هواه منعا لامر الله

وفواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه سلاما وعلي بن الحسين عم في جملة ما روي عنه سلاما الرضا عليه السلام
قال قال علي بن الحسين عم اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت منطقه وتخاضع في
حركاته فرويدا لا يغركم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته ودنائة
قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يصيد الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال
الحرام فرويدا لا يغركم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من يتنزه عن المال الحرام وان اكثر ويجهد نفسه
على شهوة قبيحة فيأتيها فمهما حرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغركم حتى تنظروا ما يعقد
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا
وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف
محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان
لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة
حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يحبط عشواء يقوده اول باطل
الى ابعد غايات الخسارة ويحله ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله
لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد شقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم
واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله ورضاه مبذولة في
رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضر الدنيا يورثه
يؤديه الى دوام الشرف والكرامة الابدية ولا ينفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان تبع هواه يؤديه الى عذاب
لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فتمسكوا بسنته واقتدوا الى ربكم فيه وتوسلوا به فانه
لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المعجلة في التفسير واسباب النزول وقد
ذكر ان طائفة من حملة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذى فهو يدل على تجاهله او جهله
وعدم تتبعه لما ورد ما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما
الاول فلان ما قدمه المفسرون ورتبوه عند ذكر شان نزول هذه الآية هو ما روي عن ابن عباس انهم كانوا يطوفون
بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع
عبادة لهم ولهذا وضعا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو
ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الآية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفاء صلتي اي
اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المعم موافقا لما روي عن ابن عمر
لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة سنة بنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا ولا استبعاد في

ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون من شعائرهم كصوم منكري الهند حيث يشربون الدهن والماء
ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدونه مجزيا فيه واما ما ذكره من ان الله تعالى قد اجمل اللهو
في مواضع كثيرة اه فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه حكمه تعالى بالقرآن والسنة الصحيحة مملوة
من النهي عن خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعات علماء زمان بني امية لمنعهم
قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المعم شطرا من تلك الاحاديث
في مسئلة التوبة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي عليه السلام سمى باطلا عين الغناء الذي
كان يسمعه وانه سماه وباطل عن ابن عمر عن سماعه بانه رجل لا يوثق بسماع الباطل ويرشدك الى ان الغناء بحلا لغناء
وغيره من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معروف بهم صدور انكاره عن المعتزلة ايضا موافقا للامامية
حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداؤهم للعلم والعلماء
واسفههم للشرع واسوؤهم طريقة وانكاهم طريقتهم عند اسلافهم من الجهلة والسفهاء شبابهم الفرقة المنتحلة
من التصوف وما يدينون به من الحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات
الغزل المفوقة في المرد ان الذين يحبونهم شهداء وضعفاؤهم الذين ابن عنها ضعفة موسى عند دك الطور تعالى
الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المعم نقل قول واحد من القلندرية اه فنعم ان المعم
قدس سره اعرف بحال من نقل منهم اباحة ترك الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او
صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومراده من ذلك انهم وصلوا الى الله تعالى
وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكاليف وقد صرح بذلك ابن فتح الحنبلي في شرح منازل السائرين ويعرض
للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا فتح عقبة الفناء
ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر يحتجون بقول
تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والهمهم انتهى ولعل الناصب توهم من قول المعم انهم يزورون
مشهد الحسين عليه السلام انهم شيعة لبس ابسته ولم يعلم ان زيارتهم كانت للتبرك ومشاهدة الناس
المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قد رضي على نفسه اسقاط الواجبات
عنه فضلا عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه الذين
يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي اليمني الشافعي وقد اقر بما نسبه المعم اليهم في هذا الكتاب رجاعة
في غيره وحيث رد في كتابه الموسوم برشف القالحين على ما انكره الغزالي في الاحياء من بلوغ العبد بنيله من الله
الى حالة اسقطت عنه الصلوة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يحب قتله
ان كان في خلوة في النار شطر انتهى فقال فذلك الكتاب ليوان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير

مثلا وعلم العبد ذلك الآن يقينا فليس له مكن معهما للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له
علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح
عند اهل العلم كما ان التصحيح عند الجمهور انه الاسامي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون
واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما قيل نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما
لم يقدم عليه غيره ومنافيه للزيادة الحاصلة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم بها على
الاغبياء واهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص بل انما يراد منهم ما ينبغ في قلوبهم ويحكم عليهم بما
يقبل عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زيادة
وتكفير صريح بعمل فاعله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه بان احكامه لا تعلم
الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد
حصل العلم القطعي والنص الفرد بان دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم باقية لا طريق لمعرفة احكام الله
الى هي رافعة الى اسره ونسبه لا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هناك طريق اخر يعرف بها نبيه
وامره غير الرسل فهو كافر نعم ان هذا قول باسات انبياء بعد نبينا عليه السلام الذي جعله خاتم انبيائه
ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه وات ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت
شبه خاصة النبوة التي انما لها النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي والمختص الاسكر عن الملك
والشيطان لهما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بدليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه والنبيه
نبيه بل ربما يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه قال المصنف
رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء
عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات
دالا عليه وهذا خبر معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه خبر معقول لهم
ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهذا الاجماع عليه لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق
وانه قد مهدت هذه المقدمة فنقول لا شك انه تعالى متكلم على معنى انه وجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام
الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقولهم ومعقول
كافة البشر واثبتوا لله تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه خبر
متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عما اوقبنا عندهم
ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال المناصب خصه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى
متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه توارثوا انهم كانوا يثبتون لله الكلام ويقولون انه
تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من افعال الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم

لفظ تشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي
يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العقل لا ينفصل
من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات مقول انا لا يراجع الشخص الى نفسه اذا اراد التكلم بالكلام
فهل يفهم من ذلك انه يتردد ويرتب معاني يعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان
او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء يقول في نفسه سا تكلم بهذا فالمعجد من نفسه هذا البتة
فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها هي مدلولات فاعة بالنفس
فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العزم بتلك المعاني
قلنا هي غير العلم لان من حملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر
عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا امر غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد
يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هو بطبعه اولا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من
يلومه واعترض عليه بان الموجود في الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا
واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب
ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امره بالطلب منه
مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين لحصول الاعتذار والاختبار قال
صاحب المواقف هنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة
تعلق بصيرورة سببا لاعتقاد المخاطب على المتكلم بما اخبر به او بصيرورته سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم
لما امر به لم يكن بعيدا لان الارادة تعلق كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتعددة و
المختلفة وليس يجد عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او عما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات
مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يتحقق
ارادة منه اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار
لشيء من الاشياء واما في الامر فان كان هذه الارادة موجودة ولكن قوله ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فانه لك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر هو المطلوب
ولما ثبت ان هذه صفة موجبة الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن من منصور عند العقل
ظاهر لمن راجع وجدانه فغاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه منصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان
الكلام الله هو اصوات وحروف نخلقها الله تعالى في جسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث
يستحيل عليه ان كلاما قائما بالمتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق

الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر المبطلان عند من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق
نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله سبحانه ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجدي
نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان
اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له
وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح
العقايد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء وجد لمن
يعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمتخيلة الشرط وجود بعضها بعد البعض
ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا ننكر امر قيام الكلام بنفس الحافظ الا يكون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوشا مرتسمة
واذا اللفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يتصوره المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون
عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتسمة في النفس فلا يجديهم ما انتفعوا من قول عمر زورت في نفسي كلاما يحسن فلقه
وفوضته كما يقال رقمت دارا او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذا لا يدل
ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الشرف واما ما نابا
فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره
الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم
ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه مراد به مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا بينا كان
او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ
كل ما قابل يصدق للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا ما ذكره قياس الغائب على
الشاهد فلا يعتد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض
الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيه حالا لان لفظ الامر اذا وجد
فقد وجد مدلوله عند الخاطب لا مدخل بان الاعتذار والاخبار انما يتوقفان على ان يصدر من المتكلم
ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى
بما في القلوب فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره
في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله اقول اخبر بما لا يعلمه قد يعتبر ولا يخطر
ارادة شيء اصلا واه ففيه ان هذا خبر واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه حاليا من انه قد
يخبر الرجل عما يعلمه فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر انكار هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه

ليس هو الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي
هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة
عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب
كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم انسداد الطلب بدون وجود من يطلب منه
المتفقة بالقدرة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عند قرب انشاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل
يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اذ قد هرب الناصب عما قاله اصحابه
قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم
على الشجرة الكلام قائم بالصوت الذي ظاهر عرضا لا بالشجر وجه بتوجيه عليه ان المبداء الذي هو الكلام المؤول
بمعنى ايجاد الكلام وقائم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وايضا نحن لا نشترط في صدق
المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الجماد
والبناء والنجار وغيرها وهي متحققة هنا اذ الكلام مخلوق لله تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ
على وتيرة واحدة فان المفتي قد يطلق على ما كان نفس الفتوى فلا يصدق عليه بعض ما قام به الضرب وكذا القاضي
يطلق على من كان بابعا للقتل لا على من قام به القتل فلا يتجه علينا النقض بالذي كما ذكره الناصب الخالي
عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح العقايد ولا بما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا
سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
كما هو رأي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي في المسئلة الثالثة والاربعين من
الباب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول من تواتر تفسيره الكبير حيث قال والتحقيق في
هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من
الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه
فاعلا لهذا الفرض المخصوص انتهى على ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به
في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو ان المتكلم
من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التفتيش بالمعنى اللغوي الخبيث
وهذا كما قيل في جواز الموجود عليه تعالى فاهدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم
اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك
يبطل عندهم بامثل والتحقيق ان اهل اللغة ربما يقررون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما فاله بعض
المحققين من اللغة لم يبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم و
يقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بنى اللغة على النظر الدقيق لتعذر على اكثر افعال

الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يضرب ويكتب ويجيب ارتجل
في معنى الحال ويعبرون عن المشي من المشرق الى المغرب ويريدون به الحال وضع عليه الحال في اسم الفاعل اذا قلنا
انه حقيقة في زيد سائر من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقائه
في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمحققون معنى اسم الفاعل مثلا هو الامر المجمل الذي
يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذة
في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذة فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا
بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه
لو كان شيئا اوذ ان ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من الحيوان والمتحيز كما قاله سيد المحققين فلكن
في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفرق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على
الفاعل للكلام باق في ان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام اصلا لان الفعل
لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن
فعل الضرب فح لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به
ولو قالوا تكلم الجن على لسان المصرع لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصرع فعله الجن فاسندوه الى
الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام سوى المعنى قالوا معنى كونه متكلما سوى قيام ذلك المعنى به فلذا ثم
انشروا به على اللغة ان قلت الكلام على ما ذكرتم يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت
لا نحتاج في ارجاعه الى القدرة وحده صفة مستقلة اخرى بناء على قاعدة مخصوصة تقول ان افعال العباد قولا
وفعلا مخلوقة بقدرة العبد وبقدرة الله تعالى وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد
وكسبه ونحن نقول ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القرآن في الازل بانه سيوجد بقدرته القديمة في جسم
من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجد البشر بقدرته الحادثة وكسبه
وما ذكر من ورود استبعاد المفهم ان صفتي السمع والبصر احتاجتا الى العلم بانفاق الاشاعرة مع انهما عدتا صفتين مستقلتين سابقة للشارع حيث لم يذكرهما مع العلم في الذكر لغاية اعتنائه باثباتهما
وباعتقاد المكلفين لاتصافه تعالى بهما **قال المص** رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى
متعد والمنقول عن الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما
تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان يكون خبرا
او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها او من التامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له
الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد
مغاير لهذه المعاني وذهب اخرون الى تعدده والذين اثبتوا حدوثه خالفوا جميع العقلاء في اثبات

شيء

شيء لا يتصور رؤيته ولا خصومته ومن اثبت الله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف
يجوز ان يجعل اساسا يثبت به ويناط بكلامه الاحكام **قال المص** الناصب خفيفة الله انزل الا شاعرة
لما اثبتوا الكلام النفساني جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق
بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر النهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء
على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في المباني واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه
يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والاماميّة في ان الكلام النفساني فان ثبت فهو قديم
واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام في اللفظي فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق
فطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى **اقول** اذا اراد بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي
ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدتها وجود الجنس بدون جميع
الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يتعرض كلام المتاخرين الجديد للتجديد
في تحقيق جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض
والاعتبارات والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان غاية ما يلزم من ذلك وجود المعروض
بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا
هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاسالب المعروفة عند العقلاء وبالجملة عن لا نعقل من كلامه
سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعتبرتم تجددها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فينبغي
ان تتصوروه ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا يجوز كون الكلام الواحد كسائر
الانواع متعددا باعتبار التعلقات لم يجوز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات
بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى اخر ذلك من الاعتبارات
وقال السيد معين الدين الايجي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة
لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شان
النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة في موضع وموقع على الدوام اطلاقه
مع ان العرف مطلقا يعرف بتناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا المتكلم
والتكلم والسكوت واما ما في متن العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال
العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما يثبتان في التلفظ واجاب
بان مراده السكوت والآفة الباطنتان بان لا يدبر في نفسه المتكلم ولا يقدر وعلى ذلك فكما ان الكلام لفظي
ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه تحمل لا يغني عن الحق شيئا

فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب **قال المتن** رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوث العقل
والسماع. تطابقا بان على ان كلامه تعالى محدوث ليس ازلي لانه مركب من الحروف والاصوات وتمنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق
على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والتقبيح في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت
وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها
جاهلا عاديا للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحماقة اليه تعالى
وكيف يسع منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا يخاطب هناك ولا ناس عنده
ويقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا ناكحوا امرأتكم ولا تفعلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان
كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفها وهو قبيح عليه تعالى
وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان الخطاب انما يفيد لنفسه لو كان يطرب في كلامه او يكرره ليحفظ
او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال للتنزه عنها والثاني باطل لان افادة الغير
انما يصح لو خاطب غيره ليفهمه مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه
منا امن هذا كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا الى قومه
الى ابراهيم واهلكنا الغابرين وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع ما
لم يقع في الماضي كذب الله تعالى عنه وايضا قال انما امرنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة
والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال بقدمه فلا شك انه يقول بقدمه لانه
قيام الحروف بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه وتحرير مواقفة
فكلما اورده على الاشاعرة فهو ايراد غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه
وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل
به على الحدوث به من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على حدوث اللفظ و
لا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طالعه
فالجواب ان ذلك السفه الذي اراد جعفره انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه وبناؤه على
دفع ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع الاوامر بجماعة
سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفيها ولا حاقدا بل السفيه من نسبه الى السفه فالكلام

النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو بجماعة سيحدثون ويكون
التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام بلا سفه
ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان
ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل هناك معاني قائمة بذاته تعالى قديمة
وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا للمعاني
المرتسمة في النفس المنقولة بعد هذا لمن سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما
امرنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان
لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كونه لو لفظ كن في ذات الله تعالى
حدوثه انتهى **اقول** غرض المص قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره المتكلف والخلف من اهل الشرع والعقل
ليس الا ما حكوا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني
مع كونه غير معقول مخالف لاجماع وعوده ما نقل الشهيد سعيد الدين الاعجي الشافعي في بعض رسائله
عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في
لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه
انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ساقط من قواعد العقائد للغزالي والمواقف للقاضي عضد
وحاصل ما قيل ايضا ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود
المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب وافتقاره اخر فكم من شخص
ليس له ولد ويعلم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول
لولده اطلب العلم حاضرا جليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم
على الطلب وتحصيله وسواء كان وليس صفة اسمها نفس الطلب فلا شك في كونه سفيها وقيل عبر عن كان وجود
الطلب بدون من طلب محال وما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل
قال رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهية
كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به فاذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر
النهي دليلان على الكراهية والارادة وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وقالوا ان الله تعالى
يامر ايضا بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل وسبب من ينسب هذا الى السفه
والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة
ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كائنا للمعاصي والكفر دليل الاشاعرة انه تعالى

خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة
ولا يدعيها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة
لهم واثبتوا في الوجود قدرة الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره
المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات
وينهى عنها ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من
الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون الله تعالى يامر بما لا يريده اراد به ان الله تعالى
يامر بايمان الكافر ولا يريده فالمخدوم الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناشئ من عدم تحقيق معنى الارادة
فان المراد بالارادة هنا هو التقدير والترجيح في الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب
الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل
التي نسبه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **اقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد
بقوله تعالى الا له الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عداه اذ انه تعالى وافعال عباده وقد بينا
في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال العباد انما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر
لا ينفك عن الارادة ونكلنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه او لا واما تفسيره للارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاره منيق الخناق الى التزامه
اذ لو لم يكن ذلك معناه بحسب العرف كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو بهان استهجر
كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك
مما نسبه اصحابه الى النجابة اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة مومن
الطاق واهل السنة شيطان الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله وبراعته في البدعة الاتي الى الطاق
مع وجه تلقبه بما ذكر في كتابه الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق هشام والحكم في ان الله
لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادة فعله تعالى اه فقد دخل الشاصب في هذه المسألة في فرقة
شاذة مجهولة من الشيعة فذلك مرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين انتهى
الكتاب تاليفا لقلوبهم لرموه بالرفض والسخافة ولراسوا قتله مع احراقه ثم مع هذه المفسدة العظيمة
يوجب الغول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل
العدل حينئذ لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله بمعنى
انه مقدر بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكذلك في نقد بين ما ذكرنا في افعاله
دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه و

تمهيد

وتحبيره فالامر المتقدمين فيه حال في هذا المبحث وفي بحث ارادة الله تعالى بجميع الكائنات عن تفسير الارادة
بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في بحث ارادة الله تعالى للكائنات بقوله
لنا انا انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بضرورة وايضا الصفة
المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي و
لم يجب في شيء منها بان الارادة هنا بمعنى التقدير ولعل الشاصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف
العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف ان افعال العباد كلها بارادته ومشيئته وقضيته وقدره
ثم قال الشارح بعد تفسيره للتقدير بتجديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل على الله عز وجل سيندعي الارادة والقدرة انتهى وعرضه من ذلك ان مقصود
المص صاحب العقائد من قوله سابقا وهي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته اه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة
الى جميع الكائنات والشاصب فهمه ان المراد ان مقصود الشارح نفسه او مقصود المص تعميم معنى ارادة
الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله
وعجزه عن حل العبارات وبالجملة تفسيره للارادة بالتقدير خلاف المقدم المعروف بين القوم ومع هذا
لا يسعه ولا يغني من جوع كما عرفت واذا انتفت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا محص لهم عنه بما
ذكره الشاصب والحمد لله **قال المص** رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى
صدق اعلم ان الحكيم يكون الله تعالى صادقا لا يجوز الكذب عليه اقامة على قواعد العدلية الذين
احالوا صدور القبيح عليه من حيث الحكمة ولا يقتضي على مذهب الاشعرية لوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبائح اليه وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر
والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه
وكيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كون كلامه صدقا الثاني ان الكلام النفساني عندهم مغاير
للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف والاصوات انتهى **قال الشارح**
خفف رحمه الله اقول مذهب الاشاعرة فلانه نفس والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انهم نظروا في فرق بين النقص في
الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة
اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته
بصفة النقص وهم لم يقولوا هنا بالنقص في الافعال بخلاف كون قرافيه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف
فحاصل استدلال الاشاعرة انه لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا
لكان ناقصا ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل فالفرق بين ما ذكره من انعدم

بجواز الكذب عليه لا يفضي على فرد احد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود
الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من سائر العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من
خلق القبائح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون صادقا لغاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث
يعرف نصب هذا الكلام الى العوام استكفوا انه واما ثانيا الاستدلال على عدم النقص فهو ايضا باطل صريح
فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدوال على المعنى النفسي وهو
ايضا نقص فكيف لا يفضي واما قوله ما اخذ في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل
عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال اخطا
وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع
على الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على ما تم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده
الى النص من قوله عليه السلام الكلام تم واثبات صدق كلامه بما يثبت به الى النص يستلزم الدور وما قال
صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعله
تعالى لا توقف على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام والظاهر من كلامه انه لا يستدعي الرسالة
ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام
صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه وغلطه وعدم تحصيله
لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل
على تحقيق النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم تقدير ان يقبح الكذب في كلامه ان نكون نحن
اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه
وحاصله على ما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على
صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته فهو مع كمال صفاتنا لا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم والاعلى معنى مقصوده لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين
النقص في العقل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان قصدهم في الكلام اللفظي ثم الناصب
لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه
بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المعترض واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر
في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه فهو ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء
وهم يجوزون ذلك ولا يقعه ولبيانه كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف
لا يمكنهم الفكاك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزيهه عن مثل هذا النقص ليس

بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المصنف فقد ظهر بما
قررنا صحة ما في استدلال المص قدس سره ايضا فلا نغفل قال المص رفع الله درجته البحث الثامن
في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقلي والتسع متطابقان على انه تعالى مختص بالقدم وانه ليس
في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة
معه معاني قديمة ثابتة هي علل في الصفات والقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محاذير
منها اثبات قديم غير الله تعالى وقال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلث قدماء واصحابنا قدماء
تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في
كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر
الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم
بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشيء الواحد امور متغايرة متخالفة
في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
باعتبار كل معلوم فهو في كل مرتبة من المراتب غير المتناهية لان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم
العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين
عين السفسطة لعدم تعلقه بالمرة ومنها انه لو كان الله موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقته
الاقتضاء مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار
امير المؤمنين عم حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده
وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة
كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه
ومن جزاه فقد جهله ومن جهله اشار اليه هنا ما هو معلوم البطلان وسوابهم قالوا ان هذه المعاني لا هي
نفس الذات ولا غيرها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل
سلبهما عما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات
الاثباتية من صفات الشاهد ونعلم كون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هنا من قام به
العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا قيام اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس
في باقي الصفات ثم ناخذ هذا امر عرفي اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو
قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير

تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل
العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل
وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها
مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب اما الاول
استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة
الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال
بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر به كفرت النصارى والجواب ان الكفر انما
ذهب اليه لا اثبات ذات وصفات قديمة وهي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد
بالكلية فلو كان علم زيد قديما وخالصا لزيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم
لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما
الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما ولو كذا فاي نقص في الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت
صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز هذا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم
غيره فممنوع اذ لا معنى لتفسيره ثم بينوا لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادة صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من هذا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال
بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته ثم وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى
الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته ثم ويتعلق بحسب التعلق بالمعلومات
الغير المتناهية فلا يجب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان
يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال
ولا يلزم القسم المحال لفقدان شرط الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان
الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا وجودية
قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتيج الواجب الى ما هو غيره يوجب
الامكان كما فهمنا واما ما استدل به من كلام جمهور المؤمنين عن المراد من نفي الصفات يمكن ان يكون
صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس هنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم
البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان الذي يعدم
كون الصفات عين الذات انما مغايرة الذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انما صفات للذات فليست
بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه

صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار
وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن ثم نقلها منا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى
الدليل الذي ذكره على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود وعند الاشاعرة ايضا
وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعمالها على الشيعة والمعتزلة في مراتع
فكيف جاز للناصب استعماله هنا وهذا دليل على عجز بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل العقلية واما
ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية وان لا يلزم من التاويل فيما عن فيه
بعونه الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعمه والا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم
ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق
في اللغة قيام مبدئه حاليه انه في اكثر المواد حتى يلزم ذلك الا يرى انه قد يجب اللغة ان الفعل يجيء لا يقوم
به وانه يدل المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه
توانا والبصير معناه بينا وغيره ذلك من تفسير تهاوا ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع
اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فغيه ان النصوص لا تدل على ثبوت تلك الصفات
ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى عالما قادرا من الخبر ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على
وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما قصروه منها نقول ان الدلائل العقلية على الزام
خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واحق ما رأينا ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون
غنيا عن الغير في كماله انه وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل
الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الوجود فيلزم ان لا يكون مستكملا
في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعتبر منه بالفارسية
بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وفسر عليه بانى الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام
به القدرة ظاهر غنى اللغة وهت محتجهم فيه كما مر ولما دل الدليل على قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا
الصفات به وانه موجود حال قادر علم ان قيام المبدأ به لازم جزء وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه
فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزائدان على مهيته والصفة بالمعنى الاول زائد
على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات
في الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المحققين في
بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلالات المهم ثم تخصيص المفهوم بالكلية
العقلية الثابتة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومحال الاعتبار كما عاقل

من ان الواجب بالذات لا يكون الا واحدا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد
اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على ما حققه سيد المحققين
في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله
ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات واما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم
والمحبة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات
ولو في بعض الاشياء فقد وقع في شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما نص واعن شناعة القول بالحجب
بالكيفية واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه فيه ان الصدق
انما هو بشيء واما فلسفة واما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة التفصي من شناعة كلامهم
مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال افتوم العلم الى السمع والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا
وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون قنوم
واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال افتوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على القنوم
او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه
ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال القنوم لا يستلزم الكفر وامكان ذلك جلا وبالجملة لا يجب
ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية بجواز ان يكون متكلما للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال
فانما يصلح لتلاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال الى تقرير عرض الله ثم من كون عرشه قديما لانه مجلى سنوده
ومن مجالي عظمته بل لكنا بلا تحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث من
ان اردتم باستكماله بالغير اه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته ونفسه فضلا
عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال استفادة الله تعالى صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال من غيره فمردود بانه لا محال الله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية
الصفة تستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد لكون الناقص
فمذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال قيدا للافتقار
انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لغرضه وجعل معنى التقرير والتحرير بتقدير
على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار لتصحيح جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب الى
عين ما اجاب به صاحب المواقف هنا كما شنعا على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار
فرقا لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة ولسنة قائمة بذاته تعالى وتتعلق
بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول بان المص قرر جميع المحذورات في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات
الغير المتناهية المعلومة بالحوادث الكونية كما زعمه حتى يتأتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان

عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه بتلك المعلومات لا ينتهي الى امر معلوم لا يكون مجاوزه
لا بمعنى ان تلك المعلومات المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف لو كان مراد المص ذلك لورد عليه مثل الورود
على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى غير الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية
الصفات ايضا غير متناهية ويكون الجواب الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم
المعلومية بمعلوماتها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سيبينه عند قريب ان شاء الله
ومراده بالمرار الغير المتناهية المرار الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني
القديمة فان تاثير هم في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما
من المعاني الزائدة وكذا تاثيرهم في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم يتوقف على قدرة
وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادة غير متناهية
وكذا في مرتبة تاثيرهم ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة
على العلم والارادة الزائدتين وهكذا الكلام في تاثير تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده
بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويفرع عنه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين
بقوله وان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء مشروطا
بنفسه او بغيره لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الدور
وعلى الثاني يلزم التسلسل وقد ذكر في النهج دليلا اخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا
انه لا قدم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقد بينا انه تعالى مختار
وفعل المختار يحدث وملخصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى
شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته
وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا لما جاز ان يتصف به بالنسبة الى بعض
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة اه وانما طوى المص في
تلك الاولة احتمال الايجاب لامتناعه عند المثبتين وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث
مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل
في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعلق العلم بحسب المتعلق بالمعلومات
ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه بالمعلومات
قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ان ما ذكره الظاهر
من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يمنع ولا يغني من جوع اذ العلم سالم يتعلق بالشيء لا يتميز ذلك
الشيء معلوما لامر يعرض الى كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى ما ذكره اخر من الله

من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترقي فدليل على حدة مخالف استحالة التسلسل عند المتكلمين فان
وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب او لا كما صرحوا به وعرفه من له ادنى
دراية اما ما اجاب به عن الدليل الخامس فبمختار الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا سلاحظة الموصوف
مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب
ملاحظة مفهوم العالم والقادر ونحوهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد به ان
يتحقق هناك سلاحظة الموصوف مع الصفة القائمة فهو كلام لنقولا انوله في دفع الاستدلال واما ما ذكره من
ان احتياج الواجب الى ما سوى وجوده يوجب الامكان فالظاهر ان له تتمة مفادها ان صفاته ليست
غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها ظاهرا على التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات
والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره
في تاويل كلام امام المؤمنين رض على احتمال ارادة صفات يكون عين الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته
ولقد استبعد فهمهم الصفات ليس عين الذات بالكلية قول الرجل الخراساني حين حماره في قافلة وكان فيها
فاخذ حمار انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قال والله انك كنت تقول ان حماري
كان ذكرا وهذا انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فلعلهما فلا وليسا كثيرا واما ما اجاب
به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انما هو اعتبار الذات في الوجود فقد مر
مرارا ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يليق التفاوت في الواقع وهو ما يأباه العقل في باب الخرجسد
على ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل ويخصص الغير بما اختصوه به لتصوير الواسطة فيتحد
لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال
من جهة معنى معانه ولم تسمع الى الآن من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما صرح به ابو سعيد الخراساني
كما مر ... رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالبان الاول انه ليس زائدا
على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد عليه وهو عرض قائم به الباقي وان الله تعالى
باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك محال الذي يجري الغرض بطلانه من وجوه الاول ان البقاء
ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار
كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر الى جهاته وسيره التقسيم مشترك
ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في زمان الآخر وان عني به صفة زائدة على الاستمرار
فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الآخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيجد
بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الآخر عنه
وهو ضروري البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان

البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرض باقيا كان كل من البقاء
ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة
بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه
يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون
غنيا بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالرصفته اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه
والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم احتياجه
بذاته دون اخر ح الثالث ان وجود الجوهر في الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده
في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لاستلزام كون بعض افراد الطبيعة
محتاجا الى ذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى ... الناصر غفر الله اقول اتفق المتكلمون
على انه عرض باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور
معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه كما في اول الحدوث قبل بقائه
صفة هي البقاء ولئلا يكون البقاء صفة موجودة زائدة اكثر من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن نذكر
ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلثة ابراد امت الاول ان البقاء ان عني به
الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عني به استمرار الوجود
لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان
الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور نعم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر وبنوا على
انه حينئذ جائز ان يقيم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وبالتسليم
ان وجوده في الزمن الثاني معلل به فممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك
لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل
ما ذكره المحدث الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول
ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى
البقاء في الزمان الثاني غنيا عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذي هو
وهو حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في معنى من
المعقولات انتهى ... المحدث قد سرى غيره اصل عن ان البقاء في الباقي الموجود بالاستمرار الوجود
لكن عرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في
البقاء الخاص الحاصل للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرناه بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود

كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد ينتزع بالاضافة
على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم
اتصاف المعدوم بالشيء وان كان هذا محالا يتبين عدم اقتضائه للقيام بشيء وبه يتم الحجة على
الاشعري ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعمه المناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله
المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني فتنزل عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فدليل
على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة بين
العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره المناصب
مصدرا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات البقاء وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المص فدعوى
فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام التشدد من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا
على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المص من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اذ المقصود ان الحكم
بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علة فيجب ان يحكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل وهو
ما ذكره المص من المحذور لزوما لا يندفع له كما لا يخفى وما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسر بعضهم بدوام
الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل
الثاني ذكره المص وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله
صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن
الدليل الثالث فرد واه سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل جرحه فلان الكلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين
بحسب الغناء والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني غير وجوده في الزمان الاول لا يكفي بناء الثاني
ان يقول ان المص حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهذا الاشتباه الا ولك حمله
وعدم تمكنه من فهم معاني العباد ان التوجيه في معلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها واما
ما ذكره في الحاشية من ان المقصود من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج
اليه ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك بتقدير ان يكون الوجود في الزمان الثاني
فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ ح لما استغنى الوجود في الزمان الاول عن البقاء بحيث استغناء الوجود في
الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مناص بتبعيته لما هو عنده كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاشكال
فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني
ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا فاقول مبناه على ان المص اراد انه يلزم اختلاف
افراد طبيعة الوجود وقد علمت بانتفائه عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد

من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه المناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم عن كلام المص اصلا
وانما المناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استفراد واستمداد فلما صدر
بغوث وينسج عليه امور واهية كنسج العنكبوت وياتي بمثل هذا الجواب او اهي النسيج وانى يدرك الضالع
شاوا نضليع **قال** رفع الله درجته المطلب الثاني في ان الله باق لذاته الحق ذلك لانه
لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الوجوب والامكان وخالف الاشاعرة
ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره واحتياج البقاء الى
ذاته مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وجوده الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث
فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاؤه بان لا يحتاج نظرا الى العدم الى صفة ذاته ولا يلزم ان يكون محلا
للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتم اولا قد عرفت فيما سبق اكثر الحجج ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج
بقاؤه الى غيره كان ممكنا قلت الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان وهو كون صفاته
من ذاته لم يكن ممكنا قوله وكان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلت لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست
غير مغائرة كما سبق قوله احتياج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلت
مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات
اليه بل هما متحققان معا فله بقاء بان قلت اسلم فالبقاء موصوف ببقاء وحينئذ ذلك البقاء كما اضاف
الوجود بالوجود فوجوده لانه بقاء قلت مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء فله صفة ذاته تعالى باقية فلو بقيت
بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلت قد سبق ان الصفات ليست مغائرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات وبقي الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى واقول فداء صحابك وهن كلامك
وما فيه من الاضطراب والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته
يوجب الامكان وهو كون صفاته من ذاته لم يكن ممكنا فهو مكابرة على المقدمة الكلية العقلية المفروضة
فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ينتفي
ان الواجب لو احتاج الى شيء من الجواهر والاعراض ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكلي ما
من ذاته وضاده الظهور من الاعراض بقي واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله فلا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة
ليست غير مغائرة كما سبق فهو ودعاء سبق تركيبه في السخافة نظير قول من ضل سعيه الحمار واما
لناصب المحذاء فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما
بذاته هو من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجود ذات متعددة وشخصات متعددة وعلوم
متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل تمرة العقلاء من الحكماء الاجلاء
الملكية عنها لتنزيهها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء

هو عين ذلك البقاء اه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون هو باقيا ببقاء الذي هو
هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا ببقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه نفسه ايضا كذلك
فانعدم بيان ما استدل به شيخكم الاشعري من ان الواجب بان فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر
ان واقف وضح التجريد وايضا الاشاعرة لما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها زعموا ان القول بالعينية
راجعة الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه قديم عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح
العقائد وهذا الحدود الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات انت في البقاء وبقاؤه ايضا فيكونون الكارهم
للعينية واعترفوا به ههنا قائلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا
الزامي لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا
عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتم فيه ان التسلسل كلام يلوح
عليه آثار التهتم لان تفريع لزوم القدم على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وتبعه فيه ايضا كلام المص في كتابه
نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم القدم انتهى والظاهر ان الاصح ما
في كلام المص او نفي كما دفع سند مثل هذا خبر مرة فوجب الرجوع الى اصل صحيح من نسخة المص وهي التي حقيقة
الحال واما ما اجاب به ساسا عن لزوم القدم بما اسبقه فمدفوع بما اسبقناه من لزوم انعدام ولبلام
واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات ويبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فانا اريد ببقاء
البقاء ببقاء الذات حينئذ الذي بقي به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انعدام ولبلام على زيادة البقاء
على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو مما لم يقل به احد فتعين ان
يكون بقاؤه البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى واما ما هذا البحث
الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلاثة مذكورة في المواقف منها
انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء فاما ببقاء البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المص
ورئيس المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس فيلم اه عرض بالعرض
يستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة
بالحركة ولا يدمن الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام والله اعلم بحقائق الامور
الثالث رفع الله درجته خاتمة يشتمل على مسئلتين الاولى البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري
لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من المعتزلة فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل ما
يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من تلك بما دام عنصرها
بسيطها ومركبها وناطقها وغيره اين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي

شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا شك
في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى اخر حاله حتى
حرموا بالتبدل انتهى الثاني خفضه الله اقوال الجسم عند النظام مركب من مجموع
اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكره بعد هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق
ان ضرورية موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى زمانين
وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم
مجموع الاعراض المجتمعة فباطل قطعا في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى واعترض
عرض الناصب من ذكر حقه الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي
هو مبني حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاء كيفية الاشعري
بعد من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض فلا يحصل مرامه وينوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ انتفى ان
البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر انه جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطء
بالحركة والدليل الذي ذكر في المواقف وغيره لاثبات بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة
من يكان في مظهر من الفساد غاية الابرام بان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية
كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تخلله ورود البدل في محل النزاع
فدفوع بان المراد بالبدن اجزاؤه الاصلية التي تقوم بها الشخصية البدنية وهي باقية من اول العمر الى
كما صرح به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تخلل فواضله التي هي الرطوبة الغريبة بواسطة
الحرارة الغريزية كما ذكر في علم الطب تامل والمقام رفع الله درجته الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض وعدمه
الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون
وحصول في مكان وحموضة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب
عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للضرورة لحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل تطبيقها وانه لم يعدم ولم يتغير وان
حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه فتم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل
آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم لا بد في تحقق كونه
انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من شخصانه ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد
نفسه باقية لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا الثاني ان من الاكابر السوفسطائي القضايا المحتجة عند
بعض الاعتبارات ابلغ من الاكابر كل احد بقاؤه وانه وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان فيلطخ المقلد

الم في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء
المشاهد التي هي احلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر هنه عن ادراك فساد هذه المقالة
فقد قلد من لا يستحق التقليد وانه قد التجاء الى ركن غير مسند بد وان لم يقصر هنه عن ذلك فقد غشه واخفى
عنه مذهبه وقال له من الحق فليس الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما قلت
الثالث انه لو لم يبق العرض الا انا واحدا لم يلزم توهمه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر
بل جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غيره ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن
دوامه يدل على وجوب بقائه السابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس
بجوزه ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يخشى لانتقاضه
بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام الثامن لكن الشك في ذلك موجب السقطة
الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الممكن من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق
بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر
فيفسد باب اثبات الصانع بل ويجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو ضروري
البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا
لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه البقاء وقد جمعوا
بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته ولا الى كان
مختارا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط
بعدم الضد الاول عنه فلو علق ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه لان شرط الجوهر لا غير وهو باق والكلام
في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات بل الذات شيء لكن يمتنع
استمرار قيام العرض بمحله فان الرجل والبطيء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته
في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا بامر آخر لا يبقى فاذا
انقطع وجوده عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل ومنع انحصار في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا
لكن يعدم بحصول المانع ومنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال
على نفي الضرورة باطل كما شبه السوفسطائية فانها لا تنفع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات
فانه [illegible] الناصر غفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض عندهم اجزاء باقية عندهم بل هي على المنقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل
من الآحاد المتعاقبة المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها
بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن ان يخلقه قبل ذلك الوقت بمدة ولذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج

الى التأثير هو الحدوث فلو عدم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو يتجدد احتياجا الى
المؤثر وانما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا
واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو الدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة
والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
اما لا نسلم ان المشاهد امر واحد مستمر بل جاز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الذي في
الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال فمن قال انه مثال آخر
كان ينبغي على سائر عدم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا اجاب الشيخ اذا حكم بان النظر
ليس بحركة كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية
فليست هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وموجاهل
بمعنى السفسطة ثم قال ان الاحكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين
هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول الحكم العقلي هو مستند الى حكم الحس ويمكن رد الغلط للحس لانه
كان بحسب المشاهدين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الذاتي من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل
جليا بواسطة غلط الحس فهو خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم
الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل
لا بد في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في
كل آن ومحال انه هذه السفسطة والجواب ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهويات لا بمخصصات
كما بتباين الهوية الوهم فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال
من الاعراض فهذه المخصصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان
فذات الانسان وهويته المتحققة له باقية في جميع الاحوال وتتوارد عليها الاعراض وابقى سفسطة في هذا
والطامات والخزعبلات التي يجب ان يجل به اخواطه المتشبهة الى مذهبه غير منافية لانها الثاني انه
يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا انا واحدا ثم يوجد توهمه فكان السواد
اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل والجواب ان السواد اذا افاض على الجسم احد الجسم
لان ينبغي خلفه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جريا على عادته بافاضته المثل بوجود الاستعداد
وان جاز التخلف ولزم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا بناء في قاعدة القوم في اسناد الاشياء
الى اختيار الفاعل القادر سلمنا لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في

الحس تجويزه ذلك في الجسم او الحكم ببقاء الجسم مستند الى اخباره في الحس والجواب ان الاصل
بقاء كل وجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فهذا
الحكم ببقاء الاعراض لم يكن مناقضا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد
مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر
الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني فلو اذا كانت
ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود
في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا استدلال
في غاية الضعف كما هو بديهي في الاستدلالات المرجوحة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة
فاول الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا ونسبهما
مذهب للشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره
من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك
الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة
الى عدم بقاء الاعراض لا يصرح لا يعني من جميع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استدلالهم لدفع
ذلك الاشكال لجواز ان يكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال
المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء
الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهب اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعقليات بينها عند ذوات الاشاعرة
لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل مدخول بان الرجل
ثم الرجل وهو المصرح من سرح لم يذكره لبيان على ما ادعاه من بقاء الاعراض لطريق انه بديهي لا يحتاج الى
دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة بحصر اسباب التشبيه على ذلك المدعى البديهي لم يرد الى اصل
على ما اشار اليه المص في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام
ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا
وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها مثال فرار الاستدلال بجدي
طائلا وايضا قد صرح المص في تصنيفه ايراده بان التنبيه على ذلك ليس مجرد حكم الحس والمشاهدة
ذلك فدونه التناصب من كلامه كيف وقد صرح قدس سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال
هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلاف انه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون الآخر وقد
اشار الى ما ذكره صاحب المواقف في تاويل جانب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل

بالحسيات ليس مجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امر ينضم اليه فيبقى تلك الامور العقلية الى الجزم بما يجزم به
من الحسيات لا بد له ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيفية حصلها فلا يكون
الحسيات مجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا من لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره
في شرحه بان الحسيات والبديهيات هو العقل في العلوم وما يقوم ان حجة على الغير اما البديهيات
تعلق الاطلاق واما الحسيات فاذا اثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او
مشاهدة انتهى ولا ريب في ان مسئلة بقاء الاعراض مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء والاشاعرة والمعتزلة
ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل واما ذكره من التخيل بغلط الحس في ماء
الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن
فيه من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند فوارة الانهار كما في ماء الفوارة هو ان الحس
وان تعلق بكل واحد منهما لكن حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به بقاء كل منهما غير غير فيحصل الواحد
اي هناك امر واحد مستمر ثم التعقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة اتصال المدد ويحكم
على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من نفي الاجسام والاعراض
وتجدد هاء وصول مدد راتقا له حتى ينافي تعقل تجزي الحكم غلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة
ينعوا في ذلك ما فرده الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتناولوا في حقيقته ما اراده من ذلك فانهم ارادوا
بذلك ان الماء كما يعدم ويبقى بالعين وامثاله هكذا الاشياء الظاهرة كلها يبقى بالفاضة الله تعالى ولو انقطع مدد
الفيض عنها لحظة لارتفعت رأسا وليس في ذلك حكم بتنفي المخلوقات وتجددها آنا فآنا كما هو منقول اليه فتامل
واما ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة التي التزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد
قال في مواقف الفرق ان الحقيقة اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات المتقاد وحقيقته
بل هويته اي ما يتعلق منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية المتشخص وقد يراد به الوجود
الخارجي انتهى فان اراد التناصب بالهوية في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي بما يجوز ان يوجد انها لا منفصلة
اي المهية لا بشرط الا مع التحقق فساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات
بالاتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد به ما يعني اخر فبينه واوضحه حتى نتكلم في صحته وفساده وايضا
ذكر العرل التناصب المتخصصات عن كلامنا مفيدة للتشخص وليس نظر الحاسد خلاقة في امر سوى ذلك فقد حكم
بعدم ارتباطها بحيث الحاس الاشخاص بمنزلة الجزء الموضوع بحسب الاتحاد وهو اتحاف بسفسطة او مرتبها
اياه اسلافه من الاشاعرة واما ما اجاب فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بما فرغ مما تقدم واما
ما اجاب فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان منبض الاستعداد هو التوزع
الفايض على الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة الاشعري من نفي قدرة خلق شيء دون قدرته تعالى في

حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة
انها حادثة قائمة بذاته لا بذاته بمعنى كونها ساكنة من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض فيه
فظهر ان الناصب لتشيق الخناق عليه اصطرب في اصطلاح كلام الاشعري المفحم ما ذهب اليه الفلاسفة مع
تشنيعه على اهل العدل في مواقفهم اتفاقا في بعض المقاصد مع الفلاسفة وايضا فمن الكلام على فساد آرائهم
الفاسدة وبينا ما فيه من القصور والعيب وانه فيما اخترعه من مطالب التوسيعين قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره
من ان قدم النوع يدل على وجوب افاضة المثل فان قصد به الايراد به على المصنف قدس سره فينبغي ان يقبل
بوجوب افاضة المثل وانما القائل الناصب واصحابه وان قصد به الايراد به على اصحابه فهم لم يقولوا بقدم النوع
ووجوب افاضة المثل على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود افاضة المثل فيجب على الوجوب المعاوي الزاما فالمص وانما
سابعا فلان ما اجاب عن رابع الحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل الذي اختلف الاصوليون
في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية او لا فكيف يجعل حجة فيما يفيد به اليقين كما فيما نحن فيه واما ثامنا
فلان ما اجاب عن خامس الحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء فمردود بان مراد المص من ان
الاعراض كانت ممكنة الذات في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني اي ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها
في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود
في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني
بان مجاله لما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء
واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا
مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله فجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بطبعهم
وطبيعة شيخهم ومشارب الناصب الذي رزق مشرب شيخه في الكدر فلذا لا يصلح ذكره لك الاستدلال
كتاب المواقف الذي فيه ما هو اخس كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم
فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله وثاني الدليلين مدخول بما ذكره ولعمري من الاشياء آه فيه اعتراف
لصحة كلام المص والحمد لله ويعلم ان هذا الدليل الثاني هو المعتمد عند اصحاب الاشعري كما صرح به
صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه
مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان
اراد بذكرهم لها تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المص قدس سره فهو مسلم
نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب والمنح الاندم يدرك
في شيء من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف فيها من زمان نا لبعده والكل متاخر عن زمان المص
بسنين كثيرة كما لا يخفى واما الحادي عشر المص رفع الله درجته الجمع الفاضل في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب

بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان قديما لكان له قدم اخر ايضا وان كان حادثا كان موصوفا
بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وايضا كان حادثا قائم
والحق ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا
ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما
فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب عنه ان لا نسلم قدم الشيء اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان يكون قدم
القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها واما اولا يتوجه عليه اولا ان المص
لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه
قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحابه الاشاعرة وليس قولا له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات
كما هو المشهور المقرر لديه الجمهور وثانيا انما ذكره في جواب لا يدخل بما حقق في الشرح الجديد للتجريد
حاشية القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات
جاز اتصافه بصفة هي عينها كما لو اوجب الله فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود
هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان
كلام المص الزامي لهم حيث استحالوا عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال العالم لا علم له فاو كان قديما
اسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جاريان فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المص والزامه
اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من وجود فرد من افراد الطبيعة
لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا كانت من الموجودات
الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم
لما كان نوعه موجودا كان حينئذ القدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة
النوعية الموجودة وجودها موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شائعا
الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتفاقا بترتب عليه الاثار الا ايات يوجد في موصوفه بالوجود
الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة هذا اسقط الطالب
صرح بذلك الشارح الجلال في التجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه ثم لما انف
الناصب لجاهل الشنيع والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا
يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه

ثبوت القدم وايضا القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى بلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي
حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا فاما بالموصوف لما كان اتصافه به بالقدم حقيقة موجود
في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب
عما نسب الى الكرامية لانقراضهم وانما كانوا من اهل السنة والجماعة قال المص رفع الله درجته البحث
الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا الباب اعظم
مبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم
صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى ويشير ما اختاره الانسان
لنفسه مذهبا خرج عن حرج الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يحرم
به على نجاة نبي مرسل او سكر مقرب او مطيع في جميع افعاله لاولياء الله وخلصائه ولا على عذاب ابد من الكفر والشرك
وانواع الفساق والعاصين لينظر العاقل المتأمل هل يجوز له ان يلقي الله تعالى بهذا العقائد الفاسدة و
الاراء الباطلة المنسوبة الى اتباع الشهوة والانبياء الطامع انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول عقد هذا البحث لاثبات العدل الذي ينسبون اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار
العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد حقا لاعتدم الاختيار ويقولون بوجوب
اجراء العاصي بالحسن والقبح العقليين وخبرها مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب
عدم متابعة نبي من الانبياء وهذه دعوى باطلة فاسدة ونحن انشاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقالة
من قولي الامامية والاشاعرة محققة ونذكر حقيقة فاعلمين بالانصاف انشاء الله تعالى واقول سيرد
الباطل انشاء الله تعالى قيام البرهان على دعاوي الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان
اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المص قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الآية قال صاحب الكشاف
ان قوله تعالى لا اله الا هو تجديد لقوله قائما بالقسط تعديل فاذا ازدفه قوله ان الدين عند الله الاسلام
فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من
الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر
الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا من حلي كما ترى انتهى والفاضل النقاد
في حاشيته على الكشاف هنا كلمات ذات التفات فلنذكرها هنا متفرقة حيث كانت ما ناظرة الى وجه في نصرة
العدل والتوحيد قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان الحسن
والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال ووجوه واعتبارات يقع عليها وقالت
الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور

كالظلم والعدوان والعقل والشرك والقتل والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واولياءه
فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل
ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنها بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق
المدح بالثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما في الا يستقل العقل بادراكه وفي
ما يستقل العقل بحكمه هذا مذهب الفريقين فيما عدا العقلاء واما مذهب الفريقين فيما عدا العقلاء فاي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان
والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا قبل الشرع حتى هذه الاشياء
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء
حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طماني متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه
كان لا يتأمل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيقتضح عندهم ما اجمله من رجل متعصب مقود بالله
من الشيطان وشركه قوله قد اجمعت الامة على انهم لا يفعلون القبيح ولا يتركون الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه وكذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة
والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان
او شرعيان هذا ملخص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى والنسبة
اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه ما تستقبحه العقل وتستهجنه ان انكار الناصب لا يؤدي بانه من الجهل
وانما ذلك لانكار والتأويل بتوبة وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح
شيخهم وناعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نعم اگر عدلست در مهر يار دركن چرا قوم زنا ظلم بي زاندند
اگر در نيز ه دران رخنه هست مجرد دنرا باخر ملامت اگر بهر بند بستان كردن چرا نجند ترا نبر ورزيدن
وسيجيء تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته
وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور
ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه
عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح

كلها صادرة عنه تعالى لانه لا امر فوقه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من حيث انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا
ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد لان فعل ولا بد من
قولنا لا امر فوقه في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن
باشرها وكسبه والله تعالى خالق لذلك فعلك لا قبيح بالنسبة اليه بل قبيح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في
مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم من افتراء محض ناشئ من تعصب وغرض فاسد انتهى **اقول** لما قال
الناصب بانه انما حكى بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فقد اعترف
بصدوره منه ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل على انهم فاعلون بصدور القضاء حقيقة ما حكاه
الشيخ المفيد بد التجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار ابن الصاحب بن عباد في الاستاذ ابا الحسن الاشعري
الاشعري فقال سبحان من نزه عن القضاء تعريضا للاستاذ بانهم ينسبون القضاء الى الله تعالى فقال الاستاذ
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد
لا فعل له فهو كلام مبني على القول بالكسب وسيبطله المص قدس سره ونحن نشير اركانه انشاء الله تعالى ولكن
نبه اجمالا انه من الله لا معنى محال البتة وكسب الاشعري **قال المص** رفع الله درجته وقالت
الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء
الله تعالى كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد **قال** الناصب خفضه
الله اقول تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد
ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب
الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر لو صح ذلك لكان
وذلك نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له و
اتصافه به وانكار باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قايلون بان التكليف على الشر من الله تعالى
بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزم ابا الاصحاب انتهى **اقول** حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من
الفرق بين القضاء والمقضي ان هاهنا امران قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المتعلق
فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به وفيه نظر
اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا
فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضروري ان القائل
رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو

المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث
المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء انشاء الله تعالى ونقول هنا ان كان الكفر كسبا بقدرة العبد تعالى
وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلق قولكم وان لم يكن بقدرة وقدرة بطل استناد الكائنات
باسرها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله عليه السلام الخير بيد الله تعالى
ان الرضا بالقضاء من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فالمراد به الشر الذي لا يليق
وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم
الطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالشرك والمعاصي والردة واشباهها و
المنفي عن الله تعالى هو الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان
الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر ثم مرت الانبياء عليهم السلام
خبر ملائم لطباع امته من حيث جريانهم من سعادة ارشاده ومنزلة صحبته لانهم لا يرضون بذلك ويعترضون
به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح محال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم
الى الجنان ورضاهم وايضا يمكن ان يكون محكمة تعقيبه نبي اخر ويكون الاصلح محال النبي الثاني
عدم بعثه الاول الخبيرة لك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من
القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين من حصول القبيح لكنه عدم تمكين المكلفين عنه فقط بل
مكنهم من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الالات وفعل
الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكي يكلفوا كلهم على الشرائط
الموصولة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وجعل وصلة الى الثواب سعد ومن قبل نفسه ومن الى
فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم رايحة وضبط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول
اذنا عاما وارسل رسله الى الحكام فمن وصل منهم الى مايدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل
صاحب الوليمة والحمد لله على نواله **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز
ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلزمهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة
لا يعاقب الله الناس الا على ما فعلوه ولا يلزمهم الا على ما تصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم بفعل فيهم مسببه
وسنعه ثم يلزمهم عليه ويعاقبهم عليه ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول نساءهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من
الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله
خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه وبخالق الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي
ويلزمهم العقاب بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض وهو
معرض والمعرض مباشر الفعل لا من يخلقه وكذا المنع انتهى **اقول** الفعل الدال على نفي خالق كل شيء مخصوص

بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة ومعارضة النصوص النقلية تكذيبه تعالى تبارك الله احسن الخالقين
والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل الفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق
لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة
فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال انفسه لان كل حيوان عند الاشاعرة والمعتزلة
كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بفعل نفسه لكونه اتقن واجل واكبر اثارا ونفعا فلا حاجة في
افادة التمدح الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه انشاء الله تعالى قال المص
رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانه يفعل
لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة يجوز ان يفعل الله شيئا
لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ولو لم يفعل بعض مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار
مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا الا قال الناصب عفا الله عنه اقول مذهب الاشاعرة
ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
وما تفهم في ذلك جماهير الحكماء والمحققين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو المالك المطلق انتهى اقول لا يجوز ان اهل
السنة يشنعون واما على الامامية واجلوا فقهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع ذلك اتفاقا
على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل
الفلاسفة لفظ الحكماء تشنيعا للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم
جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم
للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افترا عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين
عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره بعض المتاخرين من المتاخرين حيث قال
في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد متبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازمه
جود مطلق فلا يستلزم شيئا من الاغراض والا لما تحقق معنى الجود كما زعموه فكيف انتم الغاية و
جعلتموها هي العلة في الفيض وذلك بناء على ما زعموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا
الغرض المستلزم للاستكمال والاظهار الكمال ونمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل
يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملة
مستلزمة الحكم والغرض وغايات تعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض
بين ما زعموه اتفاقا وبين ما اثبتناه هنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها

هو الذات المجردة من حيث ان اتساق الوجود على ترتيبه مرويا الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه
خصائص تلك الوجودات فعتق ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة
لهذه الغاية الحاقة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفطن الا اهل اللباب
الا من فتح بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده فهو المطاع اه فقد
الا ينتفي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما ذكره المتاخرون من الاشاعرة
في بعض المراتب من انتفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما
ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى قال المص رفع الله
درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدقون
المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك قال الناصب عفا الله
اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا
لقبحه في العقل وهو يرسل الرسل هم الصادقون ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم
في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا يشتبه منه قبيح بعقل بما يشاء ويحكم ما يريد انتهى واقول اما ان
الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع كما سنوضحه
انشاء الله واما قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها مما لا مزيد عليه كالبناء على الهواء والرقم
على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم اه صريح في جواز بعث
النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على
تعنتهم فافهم قال المص رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته
وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولا هم على تركه ما لا يعطيهم
القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على
المشي الزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الرمس المقطوع الاعضاء وان يجعل القديم محدثا
والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم اسود ابيض
دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة
ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقدره كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك قال الناصب
عفا الله عنه اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل انه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا يدان بقولهم فان الله تعالى
اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال دفعة فوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا يلزم المعتزلة القائلين بتكليف ما لا يطاق ثم ان

سالا يطاق على مراتب او سطا ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس
منهم عند خلق الاجسام ام لا بان يكون مرج نبس مثلا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء
والاسئلة التى ذكرها الرجل الطاسانى فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفنا كمعنى هذا التجويز بما سبق انتهى **واقول** قد مر ان الوجوب
الذى ذهب اليه الاماميه فى المنزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغيره ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى عليه كما توهمه الاشاعرة ولا يخفى
بذلك المعنى مما يجب القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله ان يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة
الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء بتوجيه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على
صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الآية فلا التفات اليه
اصلا واما قوله والحال انهم لا يدان يقولوا انه فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابى لهب اه فمردود بان لنا
الف سند وحجة على ذلك فان شهرة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابى لهب خبرية صحيحة حقيقة رمية
قد اجاب عنها الشيخ قدس سره فى كتابى تهذيب الوصول وغاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان
ابى لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه لنبى عليه السلام لامكان تعذيب
المسلم كالفاسق ولو سلم لنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى فى قصة نوح
انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اى سيقدر عدم هدايته الله تعالى له الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كانوا
يتصدقون النبى عليه السلام فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز ورود حال اعتقادهم اى تصديقهم
او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه لزوم تصديق هذا
الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم
ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وتكذيبه ان الايمان التصديق الاجمالى
من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم
ابى لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية فى هذا الباب روى
نصر الحبر ان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله
اليه قال ليحرمه واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عبادة ما لا يطيقون
فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه
ولم يستحى فيها الزمه وقال مجبر لمعتزلى وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال
الهرة والفارة قال اشرح لى قال ما ظننت الا انى لو لا ان الفارة تعلم ان السوط يقدر على اخذها
لما هربت منها وسال اعرابى مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا فاجابه لا معنى له لانه المانع

لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم قال قد فعل ذلك لهم وعذبهم من حيث
ذنب ولا معنى لهذه الآيات قال هذا رد لكتاب قال ايش اصنع اذا كان هذا اصل المذهب سجى فقبل
الكلام فى هذه المسئلة فى المطلب الثامن من المقصود البحث بالذات عنها فانتظر **قال المص** رفع الله درجته
وقالت الاشاعرة ما اصل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكم والبعثة
وقالت الاشاعرة فاض الله كفيل من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل
رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد
التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون ممن مدح الله تعالى عزه وعبده
بمقتضى اوامره وذم ابليس واتبعه فى العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون بعض سلف من الانبياء
من لم يبلغنا خبره ولم يكن شريعته الا هذا **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان
الله تعالى خالق كل شئ ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس بل يقولون
هو الهادى وهو المضل كما نص عليه فى كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدى من يشاء وهو تعالى
يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطاسانى من جواز ارسال الرسل بغير هذه
الهداية فقد عطل معنى هذا التجويز وان اراد من هذا التجويز نفى وجوب شئ عليه وهذه الطامات
المخلية لقلوب العوام لا يمنع ذلك الرجل وكل ما ابتدع من الطامات اقول بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق كل شئ اشارة الى مضمون الآية الموجهة
لما قصده الناصب من الحرم وقد مر ان خروجها مخصوص بغيرهم تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة
العقل والنقل واما قوله لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن ولا حديث كما نوهه بعضهم وانما هو من
ذكره ابو اسحق الاسفرائى الاشعرى عند مخاطبة القاضى عبد الجبار المعتزلى ثم اشتهر والتبس بالحديث
فلا يعبأ به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس فيه ان اهل العدل لم يقولوا بقدم
الخلق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة
المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فليفهم
الناصب ذلك وليعلم ان من كان بينه من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان فوقه من الكاغذ
يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادى والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء
ويهدى من يشاء فمن مدفوع بما فصله الاصحاب فى تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله
ان الهدى يستعمل فى اللغة بمعنى الدلالة والارشاد يقال هديته الطريق وبمعنى التوفيق نحو
والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم فى قصة المقتولين ونحو
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز

والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله
لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم ومعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى
قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم
يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتدين بمن سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول الناس
ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار واما الضلال فيه لغتان الى
واضل اما لغة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى ءاذا ضللنا في الارض
اي ضاعوا وقوله ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق اي اخطأه
وضل عنها اذا جهل مكانها ومن قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لغة اضل فيأتي على وجوه احدها
ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وبين ما لا يفارقه قال ابو زيد يقال
ضل الطريق ولا يقال اضله الا ما كان لا يفارق مكانها ويقال ضل بعيره ولا يقال ضل عن بعيره لما كان البعير
يفارق مكانه الغالب الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا مجموعا فيكون كالطريق فيقال ضل
عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فتكون الهمزة للتعدية الى واحد فيكون
اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل
فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه به كقوله تعالى ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت
شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل
الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال احببته واجللته اي
وجدته كذلك وعليه قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد جعلوا ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى
العذاب وخامسها ان يفعل ما يعده بفعله الى نفسه مجازا لا حقيقة كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل
عنده كثيرا وان جاز ان يجعل هذه الآية على معنى يحكم فيه بضلالة كثير على ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان
يجعل الله هذا القرآن اضلالا لخلقه وان يخلق ضلالا جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة للتعدية الى مفعولين ويصير متعدية الى اثنين نحو
اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله يضل عن سبيله بالضم وان كان يضل عن الشيء نحو ذلك
وهذا هو الاضلال بمعنى الاخراج وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصب واصحابه وليس في القرآن ولا في
السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون فيه شبهة فيظ كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى
هو الغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل
لا دليل لهم عليه واما عن ذلك فلسنا اللغة والمعنى والفعل والتسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق
الضلال ولا لفظة هدى بمعنى الاهتداء مع ان من حمل هذه على ما ذكر فيجب ان لا يقال هدى الكفر لنهاه وكذلك سائر

صرف غيره من طرق جبر لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان
التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله
اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب
والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى ما لهم عن التذكرة معرضين ما منع الناس ان يؤمنوا اذ
جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس اما يصدر ممن يصح
عنه المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما الفعل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف
العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف
ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارق
من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب عليه السلام وما اريد ان اخالفكم
الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار
انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرني به يا رب
لاقتله فقال تعالى كيف اخبرك عنه ثم افعله وقال الشاعر شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسبت الى بعض المخالفين مثل ذلك فعلت كل فساد او ضلال
منك وانت اغويت على عبيدي واضللتهم عن الرشد لو انك هو انبه مضطرا الى انك نسبت اليه
صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما
في انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني في انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات
وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم
بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقولوا ان
الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما طريق الثاني فقد نبه
الله تعالى اعني الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن
سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما
الشيطان عنها واسعوا ما تتلوا المبطلين وربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
وامثال ذلك كثيرة واما جائلة لما اراد به من معنى تجويز ارسال الرسل لغير هذه الهداية على ما ذكرنا
سابقا فقد سبق ما لنا انه كلام مظلم لا هداية فيه فنذكره ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
الله الخ رفع الله درجته قالت الاشاعرة فدل ان الله الطاعات واحبها ورضيها واختارها

ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقال الاشاعرة
فدارادة الله من الكافر ايمانه بسببه وبعصيه واختياره لذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساق
ورضي بوجود الكفر قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى
مريد للكائنات فلا بد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا القول
يجب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب
الفساق ويرضى بوجود الكفر ولا يحب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت
غريزتهم انتهى واقول قد مر ان الارادة بمعنى التقدير لم يجر في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواء احد
من اصحابه ولا غيرهم ممن يعتد بهم مع عدم جدواه واما ما ذكره من الارادة غير الرضا اه فقد قلد
فيه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذه به
ويؤيده ان الصدور لا يريد الالام والامراض وليس ما من ارادتها وهو ما من ترك الاعتراض عليها فالرضا
اعني ترك الاعتراض مغاير الارادة انتهى وليس بمرضي اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض
بل هو ارادة صادرة لما قضى الله تعالى به لا يتوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما صرح به كلام ابن ابي الجبيل
في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم
لا معنى لغويا له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة
القرآن مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح يحسب
العقل فلا يصح اسناده اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي
من الخوف فان ذلك يسمى رضا ولو سلم فلا بد ان هذا التفسير على مغايرته للارادة خاصة الامران يكون
نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بسبقه
واما ثالثا فلا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لانه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما
رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مستلزم لارادة الامر به ولم يجر الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم فهم جاء الامر
بالصبر وهو غير الرضا نقل ان قيم عن القاضي ابو يعلى والباقلاني وسرا فقهما انهم قالوا لم يقم دليل
من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فان امر الله عباده
او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من فرسخ على بلاء ولم يرض بقضائي
فليتخذ ربا سواي فقد قال ابن القيم انه امر شيطاني ليس بصحيح عن نبينا عليه السلام وايضا فقد ذهب
بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي يحصل بكسبه وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا
ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح الله على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اعتبار الرضا والارادة بناء

قول الاشعري وقد ساد اصحابه ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسامرة حيث قالا ان هؤلاء يقولون
ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا لا يرضاه ولا يحبه و
كيف لا يشاء ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلامهم ولقد ظهر بما قلنا
ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتاخرون من متخلي مذهب الاشاعرة كما صرح المواقف
واقرانه ودان المتقدمين عليهم وكلام المصنف المتقدمين فافهم قال الله رفع الله درجته وقال الامامية
فدارادة النبي عليه السلام من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله تعالى وقال الاشاعرة
بل فدارادة النبي عليه السلام كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافرين والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع التخالف
بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا زعمهم وقد علمت ان معنى الارادة من الله تعالى
عين التقدير ومعنى الارادة من النبي عليه السلام ميله الى ما نهم ورضاه به والرضا ليس غير الارادة
بمعنى التقدير فالله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدره له في الازل هكذا والنبي عليه السلام لا يريد كفره بمعنى انه
لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله تعالى وعدم ارادة النبي عليه السلام ولا محذور فيه نعم لو فرض الله تعالى
شيئا لا يرضى به ولا يكلف النبي ويسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهبا لاحد انتهى واقول قد مر لنا ان
التقدير غير الارادة مخالف لاجماع القوم وليس لامر مختر عانه الذي لم يجد محصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك
لا يجدي به تمحلا ذكره قال الناصب رفع الله درجته وقال الامامية فدارادة الله تعالى من الطاعات ما اراده
انبياءه عليهم السلام وكره ما كرهوه واراد ما كره الشياطين من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت
الاشاعرة بل قد اراد الله تعالى ما اراده الشياطين من الفواحش وكره ما كرهه من كثير من الطاعات ولم يرد ما اراده
الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما اراده منها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا يرجع الى معنى
الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناشئ من عدم هذا
الفرق واما قوله كره الله تعالى ما كره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر
ان معنى الارادة التي ذكرت لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا
ليس بمرضي فتشنيع المص قد سرح الاشاعرة وانفع في معرفته واما ما ذكره من القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين
افتراء على الاشاعرة اه فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من فرقهم بعدم وجوب
شيء على الله تعالى اذ يجوز ما لا يستحيل لانه وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير الكلام المص ان الله تعالى
يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي عليه السلام يريد ايمانه وطاعته فوقع التخالف بين الارادتين
واذا لم يكن احدهما مريدا لله يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي
عليه السلام من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما كرهه الشيطان

كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته قالت الامامية ان الله عز وجل يأمر بما اراده وينهى عما كرهه
وقالت الاشاعرة ان الله تعالى يكتب ما كره وينهى عما اراده قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سلف
ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فله ان يأمر بما شاء وينهى عما يشاء فاحذ المخالفون من هذا
انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكره وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه
وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر المكروه والنهي عن المراد جائز
ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند
مقالاته فيما سيأتي انتهى راقول العادة لا يمنع الوقوع وقدرته تعالى ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى
عندهم والا لزمهم الوقوع فيما هو اعنه كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل
الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد بما هو قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى
واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يقع عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل
ولا يزال حيا قادرا عالما قادرا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيي وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه الخلق ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه
لم يزل آمرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستفيد بذلك شيئا ولا يفيد خبره ولا يزال آمرا وناهيا بعد
خراب العالم وبعد الحشر والنشر وانما يدوام ذلك انه وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامهما مقالة الاشعرية
ايضا وقالت الاشاعرة ان الله تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا
غيره ولا بعضه ولا لاهم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
اكثر ما في هذا الفصل قد جرى به فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للرتاب ريب وما لم يذكر جوابه
من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون به وامامه فالجواب انهم
لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية
والكلام لما اشتمل على الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون آمرا وناهيا
بالفعل قبل وجود المخاطب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب
عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا وناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاي غرابة في هذا
الكلام انتهى راقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه وبحيث لا يتطرق الريب اليه
واما ما ذكره هنا من الجواب وزعم ان كلام المص قوله وانه لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة
في الكلام النفساني فباطل بل يبنى على ما ذكروه في اصول الفقه جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء
على ما ذكروه في الكلام نقول ان كلامه صريح في ان الامر والنهي والآمر والناهي موجود في الازل لكن
تعلق الامر والنهي بالمأمور والمنهي انما هو عند وجوده وما اهلية للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك

احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان انصافه
امرونا هيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يليق وينبغي بتعظيم اهل
البيت عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسألكم عليه
اجرا الا المودة في القربى وقالت الشيعة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب
فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى واما سائر الذنوب
فاجتمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لكن اظهار
الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه ينفي الواجب اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة
اذ اول الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من
الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عند الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة
حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم ففيه تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة
اقتراح محض واما ما ذكره من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم
ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق علم قدرهم في المتابعة
وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ومن رسوله وهذه الخصلة اتصف به اهل السنة والجماعة انتهى
راقول قدمنا وسيجيء في مسئلة النبوة ان اهل التشيع انما وجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد
البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط
النبوة المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متأخر
عنها ثم قال وجمهور القائلين بوقوع الكفر قبل البعثة عقلا قال واما الوقوع فالذي صح
عند اهل الاخبار والتواريخ انظر ببعث من الله كتابا طرفة عين ولا من كان مسلما فاجرا ظلوما
وانما بعث مرة ان تنبأ زكيا ابيضا مشهور النسب والمحتج في ذلك قضية المسيح ومرجع العفو التجويز
والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع المنفر بهم وهذا
بعض اهل الظواهر انتهى وقال هو اجب الخواص في مسئلة عصمة النبي عليه السلام ما نقرب من كلام ابن همام
ثم قال في مبحث الامامة فثبت عصمة الناظم المعصومة المطلوبة عليه السلام وايضا
عصمة الانبياء قد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر
على الانبياء تقية فمن افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق
التقية فنسبوا اليهم ولو فرض وجود ذلك من بعض لا يعبأ به من فرق الشيعة فالامامية الذين هم

المحققون الخلف عن سلف وعلومهم مقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية مبرون عن ذلك وتعابيف
علمائهم خالية عنه وانما الذي كرهه في ذلك ان التقية جايزة ورعا وجبت وعرفوها بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنى منها اولو نسيان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف
مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف في المال المضمون عنه ولو اقتضت التقية اخذه الى
غير ذلك كيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل اعتناء
بتنبيه اولئك فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب خلاعن المواقف في استلزام اظهار الكفر على
الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تاييد وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما
السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة ثم رد بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه
بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي عليه السلام ولا ريب في ان حق
تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هولاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين امر الله تعالى بالمودة في محكم
كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المص في مسئلة الامامة
وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان
رجلا قال لامير المؤمنين عم انا احبك وانولي عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان
تبصر ولعمري ساودك كمن تولى صدرك ولا احبك من صوب عاتبك ولا اكرمك مكرم من هضمك
ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مستقبل اعادتك ولا اهتدى اليك مستقبل موالبك النهار
فاضح والمنار واضح ولعم ما قيل

قد وعدوني ثم نزعم انني صدقت ان الرأي عند العارب

قال المص رفع الله درجته فليتنظر العاقل من تقيه الى المقالتين ويلتمس المذهبين وينصف
في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ الاخذين بالاهواء وعرض
الحيوة الدنيا بل ينتهج نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل هذه خدا في القيامة اني قلدت شيخي الذي
وجدت آبائي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرأ المتبعون من
اتباعهم ويقرون من اسبابهم فقد هدى الله تعالى في ذلك في كتابه ولكن ابلاد ان السامعة والقلوب
الواعية وهل ينكر العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه
بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله
واهتدوا بها وهم اولوا الالباب فليتنصف العاقل من نفسه انه لو جاء منكر وطلب شرح وصول
دين المسلمين في العدل والتوحيد هل يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقال

له حتى يجب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب
وانا نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبايح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعله بفعله
فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل خلق فيهم الكفر والشك وبعاقبهم
عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال ليس في افعاله حكمة وصواب
وانه امر بالشفقة والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله تعالى وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل
الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس الا بقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف
الناس بما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل الاولى ان نقول انه
يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي
ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لم كانوا كما اراده ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان يقول
انه تعالى لا ينبه الانبياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول انه ينبههم وهل الاولى ان
نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويميت ويدبر كذا او نقول انه لا يدبر ويحيي ولا يقدر ولا يعلم
الا بذوات خلقها لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا خبيرا كسائر القبيحات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق
الخلق امهلهم وتناهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال يعدا قاتهم طول الابد يقولون افعلوا
الصلوة واتوا الزكوة لا يحل بذلك اصلا وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة
بكنه ذاته او نقول يرى بالعين ياتي جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى
ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وشنيع او نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة
عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة ذكرها وكذب فاحش ويتلوثون على ذلك مع
انه محل رضيه وحفظه تنزيه وان الانبياء يحصل باستثنائه وامرهم التوليه والتعليه فاذا
عرفت انه لا ينبغي ان يذكر هذا السائل عن دين الاسلام لانه مذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم
موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا ارادة بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا
اسير المؤمنين عم واولاده اخذوا كان جميع الفقهاء يستندون اليه على ما يأتي فكيف لا يجب تعظيم الائمة
والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة في توحيد الله تعالى او في حسن بعض افعاله انقطعوا
بالكفر فيها عن كل اشغالهم فلا يسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب عنها ومخافوهم
اذا سمعوا ولا له قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبايح ظل ليله ونهاره صفر ما
فهمت ما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا
ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما ولد الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح والقبايح
الفواحش غير الله تعالى فيشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين وانشرح الان في

تفصيل المسائل وكشف الحق بعون الله تعالى ولطفه **فائدة** الناصر خفضه الله تعالى انزل حاصل ما ورد
في هذا الفصل بحكم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان
المهم اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومن هذا
في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان
معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من ساير المذاهب الى التلقي والقبول وعسى
انشاء الله تعالى فيحذو الفضل يحذو حذوه ويحاوبه فضلا بفضل وعقيدة بعقيدة على نهج تجنب
التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول فرض انسان تحرك في بلاد
الاسلام واراد ان يسمع كلام الله تعالى رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من
العلماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب فيه الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان
الاولى ان يقال له ضع رغب وتدرب الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته وعبوديته
هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار لا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في
الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك ذرة الا بحكمه وارادته وقضاه وقدره وهو
الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وارزاقهم
وتنعمهم وافعاله جملة حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعله في العباد
من اعطاء الثواب والجزاء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
ومن منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المتفق هل
الاولى هذا ويقال الاله الذي تدعوك اليه له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك كل الناس
يخلقون افعالهم وهو الموجود الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يحرقه بالاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة
كالدين على رقبته يجب له اداء فيها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز
بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم
ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في
خلق من يخلق الناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من دينا انه تم حاكم قادر مختار
يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه
ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا
او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه
التكليف بما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما يجري في العالم فهو تقديره وارادته ولكن يجبر

والطاعة

والطاعة برضاه ومحبته والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب
الخير ويخالفه ولا يخلق الشر فلكثرة اعمال غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له
انه مثل ما يتبعه الاشياء ولكن له صفات تاخذ معرفتها انت من صفات نفسك فيشبه ان صفات نفسك
حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان تعرف صفاته من صفات الكمال
وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام
ازلي او يقال له ان الصفات مسلوبة وليس له علم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيخص
ذلك المسكين العالم كيف يعلم بلا علم والقادر كيف يقدر بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى
كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس و
نهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس متكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي
بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه يرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك
منفعة في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما ترى وتعلم او يقال
له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال انبياء الله تعالى جميعا معصومون
من الكذب والكبائر ولكنهم بشر لا يامنون من امكان وقوع الصغائر منهم فلا تيأس انت من عفو الله
وكرمه ان صدر منك معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة
او يقال له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا صح شيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن معنى
ادم ربه بترك في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله عليه
السلام لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة
والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بل جعلهم خير من تبعهم
بعده اقاموا بوظائف الخلافة وصرفوا الدين ونشر البلاد واظهروا الاحكام الشريفة واحكموا في اعداء الحدود
حتى بقي منهم الدين والحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب بعد
رسول الله عليه السلام خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهد محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا
سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد الفريقين مثل
الفريقين كالاعمى والاصم والبصير هل يستوي مثلهما الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون اما
ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة الا من امير المؤمنين علي عليه السلام فان
هذا امر لا يختص به ديننا بل كل ما نا خذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من بيت
الحضرة ومن عين من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سيما الكبار الصحابة الذين شهد رسول
الله عليه السلام بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الانبياء من الامة ويخبرون كلما يقولون

عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة الاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة
المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى **واول** في جميع ما اتى به الناصب المفصل في الفصول الاخيرة
من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية من بهات واطلاقات واجمالات نوكل عنها وفصل
بحكم كل موضع ومشكل بالرؤية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول
بقوله هو خالق كل الاشياء فلا نزاع فيه اطلاقا ينصرف الذهن عنه من حيث لا ينتهي الى الصورة الكاملة من احوج ما
يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المستجيب الله خالق لكل الاشياء حتى السرقة والزنا واللواطة
والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا تنبعث طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عد له في جملة
افعال الله تعالى الشرك الذي لتزيين ذلك في قلبه وقلب رغبته في تجنبه من الاسلام وايضا فقد علم
ان القرآن خبر مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل فلنسأل كذلك افعال العباد خصها
الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه بناء ذلك القبائح والفواحش
لقبح وارتاع وكذا القول في قوله يحكم ما يريد فان ارادة القبائح والحكم بها قبيحة ايضا عند المشرك
ان لم يكن معروفا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال يحتمل بداهة الثاني
لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم
اهل العدل ليكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود
وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون بان العباد انفسهم مخلوقون لله تعالى وان قدرتهم
وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى ونعرفهم ليس على وجه المغاهرة والمغالبة مع الباري سبحانه بل لانه
لما كان التكليف يتوقف الجبر على بينهم وبين افعالهم لما عدوا ذلك شريكا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هنا
وعدم بيانه لما اراده من الشريك الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمنا غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله
ولا يسقط ورقة ولا تحرك كلمة الا بحكمة آه فهو من فضول الكلام لان الامامية انما قالوا بفاعلية العباد
المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها
فان فاعليتهم في خلق الجواهر والاعراض المختصة بها اتفاقي بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة
حكمة وصواب فهو من جنس ما يتقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك
كما ذكرناه سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه حيث مناظرة اهل العدل واما ما ذكره
من انه لا قبيح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح والفواحش
في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستجيب انهم نفوا القبيح بهذا المعنى لاستقبح رأيهم ولامهم
في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا
عليه وان ما ضمنه من الاشارة الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا بمعنى ايجاب الله تعالى

على نفسه شيئا فمنفي حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما ذهب اليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة
فانه توضيح المشكل هذا التفصيل فلا ريب انه يرجع هذه الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على ايصال ما وعد
ربه من الثواب لا على مذهب من نفى الايجاب وبقول جواز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في الجنان غير ممتنع الانتهاء
واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب هو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في
متفرعات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا معقولا يرغب
به العاقل ويرجح احقية المشرك المستجيب الجزاء الى ذكر ما شاركه فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم
فيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى مجاهرة بانه وهذا من الاثم وانما الحاكم بذلك
حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم يقولون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه كيف شاء
فلا يسأل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء
بما يشاء بان يخلق العبد اصم او ابكم او اكمه او يخلق من اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات
والمعادن ما شاء واما اذا خلق العبد وكلفه بالعمل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب
على الثاني فاستثنى العبد وباداء الطاعة لا يليق منه تعالى حيث التصرف فيه بخلاف ما وعده بان يدخل
هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق ما بعد غرس الاشجار في الارض المملوكة
لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم ان ناخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا ضرورة حكمة ومصلحة
ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى وكما اذا امكن انسان عبدا مسلما
فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا
في التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسأل عما يفعل على ما ذهب اليه العدل انه لما ثبت
حكمته تعالى وعدله في حكمة العقل والنقل فلا وجه لا يسأل عن فعله اذ اخفى وجهه كما لا يسأل المريض الطبيب
الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبة لمزاجه وتاثيره في دفع مرضه واما قوله
ونحن نرجي بتفاوته هو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغالبة القضاء والمقضي فسيجيء انه ليس
فيه ذكر واما ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي نعبده شكلا في
الخلق عند سبق بيان ان ذلك لا يستلزم وجود الشريك في الالهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر
كله واما قوله وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالاختيار فيه انه افتراء على الامامية وسائر
اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعال المخصوصة به من خلق الشرائع والارض والجواهر والاعراض
بارادته واختياره وان افعاله تعالى تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمة فيتفاوت لا بخلوقه وعدله والى
ما وعد عبده من الثواب وعدله فينتفي اعطاء العوض لانه غير مجبور في ذلك ولا ان غيره واجب عليه شيئا من ذلك
والوجوب بالمعنى المذكور لا يتغير الايجاب وسلب الاختيار كما وصدر الاحراق من النار لا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب

عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعده الكريم لمن يبره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء
الدين مجبورا موجبا كذلك لا يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما قوله وليس له
ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف
الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي قدس الله سره في كتاب
التجريد والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولانه احسان والشفاعة والاجماع على الشفاعة اه والثاني له ولم يجز عليه قضاء سابق وعلم متقدم اه قلت افتراء بلا افتراء ايضا
لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فهو صحيح عندهم
في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والعلامة طاب ثراه
في تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض المرة الاولى
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجب نفسه
تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين عم في حديثه
المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عن قريب ان شاء الله تعالى والجملة ان القضاء
والقدر مستعملان في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذه حاله لا يجوز اطلاقه لا بالنفي
ولا بالاثبات لايهام الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره لايهامه معنى
الخلق والامر الذي قال به الجبري ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه زوال العلم والكتابة
والاخبار ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظ هذا سبيله من المشتركات لابد فيها
من التقييد بما يزيل الايهام هذا روي عن الحسن البصري ان من الخالقين من يتقدمون في امر نهيهم
ويعملون فيه برأيهم في القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم
فاذا امر احدهم بشيء من امر الآخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تشغل
نفسك في طلب الدنيا وقهلسنا في الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سيأتيك ما قدر لك لا تثق
بزرعك ولا بحرثك ولا تقفل بعيرك ولا تقبل بادارك ولا تلقي لغيرك راجيا فانه لا يأتيك في
جميع ذلك الا ما قدر لك لانكرت ذلك عليك ولما رضي به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى
ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال لجيرانه اناظركم اهل العدل فقلتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله
ترك بابه لاجل لص قال وكيف قال اذا كسرت جاريته كوزا يساوي فلسا ضربها وشتمها ونسي مذهبه وصعد
سلام الداري المأذنة فاشرف على بيته فرأى عبده يفجر بجاريته فما مر بقلبه فقال القائم القضاء
والقدر ساقانا فقال لعبده بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ

بالصبيان رمله فيها هذه فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال يا عدوة الله اتكذبين وتصدقين
بهذا فقال آه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس والرافضي تقلد والى الشيعة وقيل ما بين جنبيها اعتقد
البهاء وقال النبي صلى الله عليه وآله حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فنكرر ما ورد قدر ما فيه
شبهة وكرر في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه عم حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه تعالى
في ملكه فهو كرر الماذكر في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك تجاوزا كيف مذهبه في العدل
الذي يرجح على الناقد البصير واما قوله لا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه وضعه المنكر
المستجير لا من في الانكار واخذه من الرازي ولم يعتمد بعده ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع ولا
ولا يعني من جميع واما ما ذكره في تفسير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب
طاقتهم في المستقبل انه اقوى في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم
يقولون ليس له التصرف فيهم وكرر صريح لانهم يقولون بان خلقهم وافعالهم وتركيبهم وحياتهم ومماتهم وايقاظهم
وانامتهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه عم في عباده اليهم ثم انهم ينفون تصرفه في
القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا تنزيه لابن جكا لله سبحانه وقد اضاف الله تعالى ورسوله والسلف
عن ذلك الى ابليس لعنه الله وقد روى عن ابي كرامة قال في مسئلة تهذا ما رأه ابو بكر فان كرهوا فمن الله
وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان منه وسئل عن عمر وابن مسعود وهذا نسي لا ينكر الا
مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حيثما اراد فليس بحجة على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف
عباده بما يليق به حيثما اراد ولا يكلفهم بما يليق به من القبائح والفواحش وهذا ايضا عين التنزيه والتقديس كما
لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كرر ما جرى في العادة تقديره وارادته
اه فغير خالط لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى القبائح كما مر لا يسيرها في العالم ثم انهم انما ينفون القدرة
بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله الخصوصة به المتفرد في ايجادها لا بمعنى الايجاد والاعلام
كما مر بيانه فتعرف واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه فمحقق
مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشر والمعاصي والاشاعرة
لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مفعول البد فيجب عليه ان يجب الخير فغير ان مفعول البد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية
انه تعالى مفعول البد ثم يلزمون عليه وجوب حب الخير واما قوله ولا يخلق الشر فنكرر الماذكر
واضحلالا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تفسير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال
انه عم لا يشبهه الاشياء ولكن له صفات ناخذ معرفتها انه من صفات نفسه الى آخره فغير ان القول
بانه عم لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام وانما ما ذكره من معرفته بصفاته بالقياس الى معرفة

انفسنا من صفاته فيه ان معرفة الذات في الواجب والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد
قالت الامامية وسائر اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فامكن معرفة
الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة وغايرتها الذات وبهذا ظهر ان ما نسبه
بعده ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له آه جزاف لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس
من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان الله تعالى حالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فالامامية
شاركوهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات تابع حاصل في
صدر مرتبة نتائجها وثمراتها منه لا انها مفاهيم زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما مر من اثبات
قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول
فلا يعقله المشرك المستجير ايضا ويتحير في طلب بناء دينهم الى التعجب والالغاز وحاصله ان يتحير المؤمن والمشرك ان
لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله الامامية من انه تعالى حالم بلا علم وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة
زائدة بل عالم بعلم عين ذاته قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في الجملة
فنوجهه له بالضرورة والمقصود حتى يصير اصحابه كفروا انهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب
اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال الله تعالى مرئي يوم القيامة لعباده آه فمن نكول لما ذكره المصنف سابقا
وتغيير فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد ضعف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيامة بعد ما ذكروا
له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين بعدم بقائه الى الآن واما هو كلام غير معقول المعنى شنشنة
من شنع الورى عليهم باستلزام مذهبهم للحكم بحسبيته فهو كلام تفلات من صاحب الكشاف ايضا من اهل
الكشف التام الذي قال بالامامية آه ومن الرؤية بلا كيف ومن العجائب تصحيح المناطقة الشقي على اصل
العدل بنفي الرؤية مع اعترافه باساسه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين سكوتا وجحودا واما ما ذكره
في الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى معصومون
معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها المص عند تقرير مذهب الامامية
سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم
واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور ما يكتب عليهم حتى الكبيرة بسبب ما يريد ذلك بيانا
في مسئلة النبوة انشاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم بشر لا ينسون وقوع الصغائر عنهم فلا بأس
انت من عفو الله آه ففيه ان الله تعالى قد نهى المذنبين بعدم اليأس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا
من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما ما ذكره في تقرير مذهب
الامامية من انهم يقولون ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب افتراء
وذلك لان العصمة عندهم مقترنة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع الى

ترك

ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك
الذنب واللازم باطل اتفاقا وتؤيد قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها
آخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير بنبي من ذنوب الانبياء كما جاء
في القرآن وعصى آدم ربه بترده في بنوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا
التردد لازم له سواء قبل بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في
طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفي بنوة آدم سواء قال له اهل السنة لا يجب
عصمة النبي او لم يقل له ذلك نكول اذا رجع في تحقيق الآية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان الله عصى
آدم في تلك الآية صدور خلاف الاولى منه من الزلات التي هي حسنات عند مقربين لا من حسنات الابرار
سيئات المقربين اطمئن قلبه وانقطع تردده واما ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة
بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه
بغتة اجمالا وابهاما وجبلة يكشف عنهم حتى ظهر اكثر من الامامية فيقول له نعم كان من صحبه جماعة على تلك
الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان يتاجر في دين الله تعالى وصحبة نبيه ونظير الاخلاص والطاعة
لله تعالى وجاهه وقد بين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا سقاهم باسمائهم فلا يجوز الركون الى من ثبت
استقامته بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على عقابه
فيفرق كما وقع عن قوم موسى في حياته وبعد لحديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب
نبينا بعده وفاته واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظائف الخلافة وفتوا الدين آه فلعل الامامي الحاضر
هناك يقول ان الثلثة الذين قاموا بوظائف الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضلا الخلافة بعده ممن يتقي الله تعالى ورسوله عليه بذلك وهذا يتبرأ عنهم
الامامية من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي عليه السلام ومنتسبين
الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شعائر الاسلام لما رأوا
انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يجرون عداوة الاسلام واهله في كل قالب يظن الجاهل انه علم واصلاح
وورع وصلاح وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن التقوى والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدمه
وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه
كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما
وجبتين خالفا امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك
وابطلا فرائضك والحدا في آياتك وعاديا اولياءك وجاهدا انبياءك واخافا عبادك وقتلا اعداءك وحربا بلادك واخذا عبادك
اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما وانصارهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة والحقا اساسه

بارضه وعلقه بسفله وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع
بمكابرة اهل التزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط وانعم
ما قال بعض العارفين قدس سره نظم كر رود ايجا بسي دعواي باطل بايكيت ور نهايتغي دوزخ
بيداست كيت واما ما ذكره في تقرير مذهبه الاماميه تبريه او يقال له هذه الاصحاب بعد رسول الله عليه السلام
خالفوه وكفروه آه فيه اجمال واخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي عليه السلام
بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او السبعة كما مر فقد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار في هذه الغاية
لما وقعوا في قلوبهم من الشبه التي سمعوها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واطمئنوا الثلثة
وشكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ على امير المؤمنين ع ليس مما يحتج به
الامامية ونافر مما يقولونه بانواعهم وانه بعد ما في صدورهم من بغضه ع باخفاء فضائله وكمالاته
وانكارهم من انه بحجته وقرابته والحديث الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وصان
مرائي قلوبنا من غبار تردد الاغيار ونسأله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر منا
من الآثام والآصار الثالث رجع الى المطلب الثاني في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهب الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن التصدق النافع
وقبح الكذب الضار فكل عاقل لا يشك في ذلك ويعد جزمه بهذا الحكم باورن من الجزم بانتفاء الكل الى النصف
وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب الا حسن او قبيح كحسن التصدق
الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يجزم العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات
وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا تستقل العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى قال الناصب خصه الله تعالى اقول قد سبق ان
الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا
امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك امر عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث
تعلق المدح بالثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو
عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم
من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل
منه الغلط فيحفظ عليه وانما اكثرنا ذكر هذا البحث واعدنا في هذا الموضع ليتحفظ عليه انتهى واما

استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من نقله فانه متأخر في الاشاعرة قرار امنهم من صريح الاحكام
وقد اطلق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجي من المطالب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن
العقلي اصلا وناهيك في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره حال الجرد ذلك وانما ذكر القصد الاخير في
شرحه له وفي كتاب المواقف وتاقفر نفسه ايضا فيه كما سيبينه وتوضيح ذلك ان حسنا امران بل اصلان
احدهما جاهل الفعل نفسه مشتملا على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث يضاف الحسن والقبح منه فيكون
مثنا لهما اولا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل
ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى نفيهما
راسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانما يتميز بتعلقه وذواتها الى حسن وقبيح ولا يقبل القبح
صفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبح وكذا الحسن فليس المعنى بعدم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة
ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق
والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع وجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مأمورا به من
الشارع لا اشتماله على مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه لا انه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره
وتصوير لوازمه يجزم العقل بفساده وقد دل القرآن على فساده في غير موضع وبتمهيد القاعدة التي لا يجد
رصيع العقل فيه الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم بالشكر
وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة
المسك ورائحة النتن الى مشامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك سائر مدركاتهم
مشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين عن
هذا التحسين والتقبيح بان هذا يستلزم طلبه ويعود الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وغيرها للشيء وانتفاعها به ونفرتها عنه وانما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا
والثواب والعقاب اجلا وهذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال الخصم منا انه معلوم بالعقل
والعقل مستقل به وانت خبير بما قررته لك من كلامه بان هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بمنع
الاصل الاول اصلا لما مر من المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع وامر به كان سابقا حسنا
ثم امر به ام لا وعن اول ثم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص
والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل باي معنى كان ينافي لذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب
المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث صدق كلامه من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين
النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف
العبارة انتهى وقد اوضحنا هناك ما يرفع ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص

يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي
عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فاكابر هذا يكون مناقضا
للاعتراف بذلك ويتقدح به بطلان ما قالوا من انه امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه
على ذلك بانه من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد منه اذا ما بالاحسان الى فاعله
اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم بثبوته ايضا في الجماد
المطلق اعني بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته يجب اليه في الاجمال
اما باللذات العقلية والبدنية معا واما باللذات العقلية البحتة واما باللذات البدنية القريبة
واما باعادته الى شكل افضل من الاول ويتقدح من ذلك ان الشرع الصحيح والعقل الصحيح في ادراكه مستقلان
بادراكه متوافقان منطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من تجح الله تعالى وسراج منير
الهي والحجة الالهية غير واحدة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من
المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فانما الان الوهم تصرف في قواعد العقل
واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما واسطة ان حكم الشرع ليس عليه مدار منفعا عند
من ظن المخالفة ويجب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما يظن
المخالفة فيه ومثل الغرائب هذا بان يبنا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج
والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء من الاثاث
فيتعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه
ولكن هو اعمى ولا يرى الاماكنة فيجب ان الامتعة غير موجودة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر

ما شق انسان ما في وجهه حسن حتى رايت محاسنه بعينه ابدت

وهكذا الذي يحسب
ان الشرع غير موافق للعقل انه لا يعلم ما عليه الشرع استقرارا وعند ارباب العقل تقرير يحسب التناقض
والتنازع واما واسطة التعصب ومجادلة ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر حقيقة الواقعة
ويرتفع الاختلاف هذا اولى ما قررناه من تحقق التلازم بين المتعصبين فقد اشار صاحب التوضيح الى ما قررناه
في مقام المنح حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم
فالكمال الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه
واذا اجعل الشارح المحقق ترجمانا يندفع عنه ما اورده عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال
بعد ذكر بعض المناقشات صاحب التوضيح ذا عجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى

وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث
جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح
والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم كلام الاشعري كما قرره
ولم يبلغ صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر جدا واما المعنى الآخر
الذي استشهد ايضا من محل النزاع وسلامة الغرض ومنافرته الذي قد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة
كما في المواقف فهو من باب تحسين الشيء وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المص قدس سره في النهاية حيث
قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفي القبح بالكلية بان الواقع مستند الى قدرته فهو عندهم قبيح ويكون
وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن الجن
خيرا قبيحه واحتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطباع ومنافرته ضعيف
فان الظالم الفاقد يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجده قبيحا عقلا حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد
فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشد قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام
وقرأها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين تفرق العقل والطبع انتهى
وايضا لو كان الحسن والقبح عن النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجد هم
يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق واحتماله وقبح الكذب
وظاهر ايضا لو كان ذلك كذلك لتقدم العقلاء على فعل قبيحا اذا اعتذر من نوا فعله لعرضه وبالجملة
ما اشتهر من تفسير معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلاثة واستثناء بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخري
الاشاعرة وجعلوه مقربا لجاذبة الناس حين يضطرهم حجة اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم
متفق بالمعاني المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغتنموا ترويجا
لطرائقهم على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض لها المص وهذا الفام قوله تعالى واذا
فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا
بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه
عنه وامره باجتنابه والفاحشة هنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض قريش ثم قال الله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي
لكان لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به فصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان
عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي قائل في قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضي
تفسيره به عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه بالعقول كما يقتضيه رأي الاماتية ومن تابعهم

ثم قال ايضا قل امر ربي بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون من الماسوى الا ما هو قسط في نفسه
فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ولا شك
انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه منافي الحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها ولبست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي
ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة وانما وبغيا منزلة كون الشرك شركا فهو مشرك في نفسه قبل
النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة قائل بقول المشرك
انما صار شركا قبل ذلك وتعلم ان هذا وهذا مكابرة يحكم العقل والقطع فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لان هذه الحقائق صارت بالشرع
كذلك ثم الشارع كما ابانه عنها فيما كان قبحها اظهر وازداد قبحا عند العقل نهى الناس
عنها وذمها واخبارها بغضا وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم
المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا اذا حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره
بارادة ذلك ومحبته فاعليه بل من اعلام نبوة محمد عليه السلام انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فكان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما نهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم
ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم يبقى فيه فتوة وكلام الله تعالى يصان عن ذلك وان يقرر مثله وانما المدح
والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول بحسنه وكونه معروفا وما ينهى عنه
تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرم تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي
بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما توافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر
وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صحح اي شيء اسلمت وما رابك منه فما رأيت
على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل
شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذه الاعرابي وتحكيمه عقله وفطرته
وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمطابقة امره لما يحسن في
العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح
والطيب والخبيث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة ان يقول
وجدته يامر بشيء ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهولاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا ان
نفس الامر ظلما نهى عنه وكذلك الظلم الذي تنزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان صدوره ممكن

متقدم لو فعله لكان ظلما فيدعي عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم او المستحيل في حقه
فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في الحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين
في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى قال ربنا ما اطغيته ولكن كان
في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد اي لا اواخذ عبدا بغير ذنب ولا اشفعه من اجرمه بحمله من صالح وهذا قال فيه وقد قدمت
اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الانذار انني فاذا واخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف
من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى
ومن يعمل الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص
من حسنات ما عمل ولو كان الظلم على المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من
وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب
ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل
على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويقولون الا انه علم انه
سبحانه اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة
الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا اريد بها ولا يحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان
ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى منزه عن هذا ويتعالى عنه وكذلك
عندهم هؤلاء ايضا العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت القدرة والله
تعالى قد نزه نفسه عنها اذا نسبه اليها اعداؤه المكذبون لوعده ووعيده والمنكرون لامره ونهيه ناخبرا
ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته ينافي ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
لا تامرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر
والعقول ولذلك انكر عليهم انكارهم لم على الرجوع الى ربهم وانهم لو فكروا وانصفوا لعلموا انه لا يليق
ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان الامر
النهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان هرب من هرب على الله الاضلال انه فقد نسبه الى ما لا يليق به
وباء اسماءه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر
ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب ما مثلا زمان فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا
استدل على نفي الترك سدى بقوله الم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة
ولو كان قبحه انما علم بالشرع لكان يستدل عليه بانه خلق في السمع وخلق بالعلماء واخبر انه لم يكن الحكمة تركه
قبيحا في نفسه بل لكونه خلق ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا

التسوية والاخرى ما بينهما بالاطلاق كذلك الذين كفروا والباطل الذي ظنوه يرجحوا الجمع بين النقيضين بل الذي
ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي
تنزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاء من جحده واشرك به وقال
ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما
يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكارا يتبين العقل على حكمه وانه حكم سيء ظالم وبه مسيء ظالم ولو كان
انما قبح لكونه خلاف الخبر به لم يكن للانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء
قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله ام نجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وانكار يدل
على ان هذا قبيح في نفسه منكر ينكره العقول والفطر افتطن ان ذلك يليق بنا او نجعل بنا فعله
فانكر سبحانه انكار بنيه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق بالله نسبته اليه وكذلك انكار سبحانه
قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية
ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل
ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة بقي في تلك الامثال
والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبح واظلم الظلم واي شيء يقبح في العقل اذا لم يكن
فيه علم بقبح الشرك الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقول وبان الرسل بعثوا الامم
على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان من لم يتنبه قبحت لهم عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله
تعالى عنهم السمع والبصر والفؤاد مع القدرة بعده فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول لها
يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك عنفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل
وانهم لو رجعوا الى سماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا
نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه افلا يعقلون لعلكم تعقلون يعتبهم على ما في
عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهم اياها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح
وكم في القرآن من مثل عقلي وحجة يثبت بها العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك
لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح
المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت
ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون
يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون
مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح

عبادة

عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والشرع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سالما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما يعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابا متعاسرين
يستولي الملك حال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين وكذلك
حال الشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثله نفخ الريا الباطل
العقول والحس والاذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب اصابه وابل
سريد فازال ما عليه من التراب وتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية اللطافة لمن فهمه
فالصفوان وهو الحجر كقلب الحي والمسان والمودي والتراب الذي لصق به ما نقلوه به من اثر عمله وصدقته
والوابل المطر الذي هو حياة الارض فاذا اصاب ارضا قابلة نبت فيها الكلا واذا اصاب في الصخور والحجارة
الصم لم ينبت فيها شيئا فهذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله فافضى الى حجر
غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبههم على
شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة
بربوة اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كان هذه الجنة
التي بموضع عال حيث لا يصيبها النسيم والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها مضعفا بخلاف غيرها
كانت مستحسنة في العقول والحس وكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا شكورهم
بثبات من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها ويداه تقبضان وتنفتحان
وعجز عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين
القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر
الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه افلا ترى سبحانه
نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة
من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها
اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح
ما فيها من الاعمال المتبعة التي يحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث
يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيشهم فرتبه فيه النخيل والاعناب ومن كل
الثمرات اذا اصابته نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي يحترق الطاعات
بعدها كقبح هذا الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان
فعمل بمعاصي الله حتى احترق اعماله ذكره البخاري في صحيحه افلا ترى نبه العقول على قبح المعصية بعد

الطاعة وغرب لفتحها هذا المثل وتقاة التعليل والاسباب الحكم بحسب الافعال وقبحها يقولون
ما ثم الا محض المشية ولا ان بعض الافعال يبطل بعضا فليس فيها ما هو قبيح لقبحه حتى يشبه بقبح حتى
وليس فيها ما هو منشأ المفسدة او مصلحة يكون سببا لهما ولا فاعلها غايته هي مفضية اليها وانما هي
متعلق المشية والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر واجمعوا عند التكلم
بفساد الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبة الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الراجحة
والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى
المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة
من الافعال ومعرفة رتبتها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم علم الطب وعلله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية
والامزجة وطباعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة
بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريدون حفظه بمثله وما يناسبه فصناعة الطب
وعلمه مبنيان على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو تعذر ذلك وابطلوه واحالوا على محض
المشية وصرف الارادة المجردة عن الاسباب العقلية وجعلوا حقيقة النار سببا وبلحقيقة الماء وحقيقة
الدواء سببا وبلحقيقة الغذاء ليس في احد منها خاصية ولا قوة يتميز بها عن الاخر لفسد علم الطب وبطلت
حكم الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود فتقدير
العزيز العليم والحكيم مربوط بقضائه وقدره ومشيئة اقداره وتمكينه واعتذر بعض الاشاعرة عن نفيهم
لذلك بان القول بتأثير الطبائع تأثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثيرا لله تعالى يرهد واخلاص
بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالقا آخر ولا يخفى ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي والفاء الاخلاص
والفوز والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من
المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة
واخبار الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات
اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه لافعاله وبيان احكامها وعجيب صنعها فانه يكون في كل واحد
منها دلالة على قدرته وحكمته من خلقها وخلق تأثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتب هذه المسببات
عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب موثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة
عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده وعظيم قدرته وظهور حكمته ويوجب للعبد اذا
تبصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دون غيره ولا يفرد لا ينفع الا اذنه والله اذا الخلق
ما فيها ضار ورد وانفعاها داء ادارها دواء فالالتفات اليها بالكلية تشرك منافي للتوحيد وانكارها ان يكون
اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها

منازلها مدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية
والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال الشارح** رفع الله قدره فيما نقل عن حكماء
الهند الكرام ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع او لم يكن الحكم
الفردي من سلطاني **قال** الناصر خليفة الله تعالى في قوله جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة ولا شك انهما عقليان كما حسن وان اريد بهما تعلق
المدح بالثواب او الذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق
الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **اقول** قد نازع بعض الفضلاء المحققين
الخفيين على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب بما حاصله انه وجد ثمرة الخلاف حيث قال ان الحكم بالحسن
والقبح ادراك التلازم الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب او العقاب في العقبى بعد كان
العقل لا يستقل في امر الآخرة اصلا وقد قدمنا قبل ذلك في تعليقاتنا على شرح الشارح بان الاستبعاد
انما يتوجه اذا اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع لكون الثواب عطية يستحقه
العبد من الله تعالى وانما في الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ
بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم
كما اشرنا اليه سابقا وعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم
يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة
وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب بالتخليد في الجنة ومثل الحور والقصور وكون العقاب
بالنار والخبائث ونحو ذلك في الجملة فلا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات خاصة الا انه قد وقع التقييد
بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط وتفصيلا اورده
هنا ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشية القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد التجريد
وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
بأسرها مرتسمة فيه بالحق قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق وحق مع انه
لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد صورته وارتسام صور الكائنات فيه انتهى جنس اورد عليه الا
نقصا اجماليا فذكر هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بها جوهرا مجردا بطلان كل واحد من العقلاء بخبر
اليه بالمع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه يكون ثبوته على ما هو رأي المتكلمين او بقاء كون الزمان مقدار
حركة الفلك باطلان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من
النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض شيئا من بحار الحكمة ثم ذكر جملة وتفصيله فقال للمستدل ان منع
عدم تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواجب وعلى الامر

وسطا بين الصواب في وان لم يصرح بخصوصية كونه عقلا ومحالا لا نسلم صدق الكلية بانه قبيل البرهان على ان المنقول
هذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغير خاص المطالب الحكمية التي لا يجري على من
ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المحاصر مع طول ملازمته ومداومته لذلك الشرح والحاشية قد خفي عن
جريان نظير ذلك النفس والظن فيما اغرق فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر علينا استقلال العقل في امر
الاخرة مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوائل حاشيته على الشرح لكمد بد التجريد قال المص
رفع الله تعالى درجته الثاني لو حسن الفعل لما قبل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من
العقائد كلما بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق
على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق واما قال الشارح
الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وانا نمنع هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختار
لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انما عقلنا ان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب
وكيف وهو لا يعرف ولا العقاب انتهى واقول قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا استلزام تلك المطلب
لما هو محل النزاع وقررنا قبل ذلك بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير مجتهدة وايضا قد عرفت مما افضلنا
سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع وان حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيان
عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع وامر به هل كان صادقا حسنا
بوجه وجيه ثم امر به ام لا وحين يقول نعم لا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لانه امر به ثم صار
حسنا فلا يجوز بعد ذلك النهي عن الصدق بالضرورة بطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا
وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال هنا ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملين
على الجهة المحسنة والمقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص دون الجهة المحسنة المقبحة التي يترتب عليها
الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر قال الشارح
رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم باس بتكرر الشرع والتالي باطل فان البراهمة
باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح
للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لاجل الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى واقول جواب هذا ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان
حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان الفعل قبل ورود
الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب فهم يعترفون بما
كما يعترف ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الاجابات حتى يلزم ان

لا يعرفوا الترتب العقاب على الاخلال بغاية الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام
بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل مذهبهم على نفي النبوات حيث قال انهم
قالوا قد دل العقل ان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدرك حكمه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان
العالم مما نفاه عالما قادرا حكيما وان له على عباده تعالى يوجب الشكر فتنظر في ايات الخلقة بعقولنا ونشكر الاية علينا
واذا عرفناه وشكرناه استوجبنا ثوابه واذا انكرناه وكذبنا به استوجبنا عقابه فما لنا نتبع بشرا مثلنا فانه لكان
يامرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يامرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على
كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب هم لا يعرفونها انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل والعرفان
ولقد استمان قال المص رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث فكيف يبتاع جارية بدرهم من سائر الناس
في جملة ويبيع متاعا اعطى في بلد حنطة راجح في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة وبعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم
ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم
العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه خلافهما وان
كان في ذلك ضرر اكثر اجلى الضرورات لان هذا الحكم جاص الاطفال الضرورات فلا يحصل الجزم انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا للتعلق
الذم بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة الفاعل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص فكلما
يذكر هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح
عقليان والنزاع في تبيين هذين العنوانين انتهى واقول قد مر ما يفيد دفع هذا الجواب فتذكر قال المص
رفع الله تعالى درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار الشرع لاخبر لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك لما قبح
منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويزه لذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة
لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم ظهور
المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي
بذلك الاظهار قوله تجويزه يسد باب معرفة النبوة فلا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم
باستحالة هذا الاظهار فلا يفيد ذلك الباب انتهى واقول قد مر بيان قباحة الحكم بعدم قبح صدور
القبائح العظيمة قبحها بالعقل من الله تعالى وحينئذ ايضا ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر
لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز
تخلف العادة فلا يحصل الجزم بصدق النبي عليه السلام قال المص رفع الله تعالى درجته السادس
لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى بامرنا الكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة

على الزنا والشرب والنهي عن العبادة والصدق لا يفارقه قبحه في النفس فاذا امر الله تعالى بشيء كانت حسنة
اذ لا فرق بينهما وبين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى
عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بها مجانا بغير غرض ولا حكمة تصارت حسنة وانفق انه نهى عن تلك
تصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقى
اذ اعلم ان معتقد رئيسه ذلك وان لم يعلم وقد عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف
معتقدهم لئلا يضل خبرهم ولا يستوجب الطلبة جميع الناس واكثرهم انتهى **قال** الشارح قدس الله تعالى اقول
جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشارع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر
والمعاصي لان المراد بهذا الحسن الحاكم بحسن هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون
مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها
وامكان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى
على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عن ما اشتمل على مفسدة من الافعال فلعدم العادة حاكم بالله
تعالى الامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولا نهيه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي
بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه قلق الشرع في
تدقيق هذا السؤال الظاهر فقد هتك الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح قبالة من رجل اجهله
انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم
فرد شنيع مخالف لما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها
الى حسن وقبيح ولا يتعين القبح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل
عندهم متصفا بحسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن
في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع امر بهذا وحرم هذا
وفيه مع ذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع
يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبح
حسنا والحسن قبيحا انتهى قال عندنا يا المعنى المتنازع فيه وعند المعتزلة عقلا انهم قالوا الفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك بالضرورة كالصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك

بالعقل

بالعقل الا بالقرينة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثم جهة محسنة كما في صوم آخر رمضان حيث ان وجه الفساد
وجهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بما امر به او
نهى ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة بها ينتسبان
وذهب بعضهم من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبيح
جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن راجعة الى صفة محسنة
له بل يكتب لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية راجعة اليها فيختلف بحسب الاعتبار كما
في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده العقل قبل
الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمناسبة الامر والنهي كما وقع عن صاحب
المواقف وقلد الناصب هنا بناء على حكم بان الافعال سواء في نفس الامر وعدم اختلافها على ما يصلح ان يكون
منشأ للحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية والاعتبارية التي قال بها الامامية
والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع والجواز عكس القضية
في الحسن والقبيح وقلب الامر والنهي فان تكن هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق انباتا
ونفيا يأبى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجيه هذا واما حديث جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى
واكان الناصب قد زعم انه خرق العادة وتلق البحر في اجراء هنا فتذكر **قال المص** رفع الله درجته
السابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم
افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في
معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فان لا النظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وفعله لا يجب
على احتمال الامر ينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **قال** الناصب قدس الله تعالى اقول جواب هذا قد مر
في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو لا يشترط له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد
ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور
كما سبق ولا يلزم الافحام انتهى **اقول** قد سبق مناقشة هناك ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر
لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب
في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الاستدلال يقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت حقيقة على ذلك التقدير فيكون بالتمام فتنى لم يثبت

الشرع لا يثبت الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فيه ان لا ينظر وكما انه لم يترك ما هو الواجب عليه معلم
كما اذا وجب علينا حكم في فعل لا مركوب في القوم المحيط ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به
لم نأثم فيلزم الاثم بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر لنظرك صدق مقالي لبس له
تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء
الى ادراكه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال الشارح** رفع الله درجته الناس لو كان
الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب
فيدور **قال** الناصب حفظه الله تعالى اقول جواب هذا ابطاله من قياسين وان توقف وجوب المعرفة
على الايجاب لكنه انتهى **اقول** قد سبق ما اسقط منعه المردود الهالك الذي قطع فيه من وادي
الهذيان سالك فليطالع اولياء هناك **قال الشارح** رفع الله درجته الناسخ الصرفة قاصية بالعرف
جوامع احسن البناء انما وصلها الينا اذا انما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني
ومن تشكك في ذلك عند كابر مقتضى عقله انتهى **قال** الناصب حفظه الله تعالى اقول هذا الحسن
وهذا القبح مما لا نزاع فيه انما خلاف ان لا انما مرجعان الى الملائمة والمنافرة الكمال النفس على انه قد يقال
جايز ان يكون هناك امر عام مبدا لذلك الحرم المشكوك والجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى
اعلم هذا جملة ما اورده من الدلائل على ابطال العاطل وقد دفعنا الله تعالى لاجوبتها كابر تقضية انشاء الله
اولى الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث بحثين غريبان نذكرهما في هذا المقام فنقول انفق كلمة
الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال الله ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على النفع
الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وعلى النزاع في ان الافعال التي يقتضي الثواب والعقاب هل هي
ذوات جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب او جهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب
فمن نفى وجوه هذين الحسنين في الفعل اراد بهذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات
الافعال فيرد عليه انكاره وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا من التسليم
بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبح وان
اراد نفي كون هذين الجهتين مقتضيتين للقبح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب
والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل
عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومرجح بعضها ببعض حتى يجري الترجيح ويحكم بان تحصيل الفعل
حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة وهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع
وهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا مذهب الحركات مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه
حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض الشرايع الاخر هل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا

لا يجوز بقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما يوجد والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح
والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة
في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في البعض الاخر وعلى الاشعري ان يدافع المعتزلي لاختلاف
ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد بعد ادراكه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في
الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري ان هاتين
الجهتين في العقل لا تقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل المجرد عن ترجيح جهات
المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا بما لا يستقل العقل به فيسلم في جميع الافعال
فان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب فاذن كان النزاع
بين الفريقين مرتفعا نحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **اقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح
مما جاء من محل النزاع فقد بينا مرارا انه اختيار القرار على الفرار واختيار لتولي الاديار واما ما ذكره
من العلاوة فهو ما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض اقرانه وقدره عليه المولى الفاضل
بدر الدين محمد اليمني التوشتري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون القرب والمعاونة مدركا للحكم
مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع انتهى وراقفه ايضا سيد المحققين قدس سره
في حاشية شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قال الى المعتزلة نا لنا
واه ابطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في دفع هذا
المقام مما سماه تحقيقا وانكار باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما فصله كلامه من تقسيم الافعال
الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم
الاول اما ما يقتضي الثواب او العقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة
والمفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب او العقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا
ان ما ذكره في الشق الثاني من تردده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمل
على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكمه بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده
المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وخروج من النقض والابرام وثالثا لنا
ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع هو كذب على الشرايع وليس بمرضي من ذلك المتقدمة في المقالة
على النسب وهو ما هو الحق من دوام حرمته اصرخ خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل
البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرايع الخمسة الردة بحفظ الدين والقتل بغير حق
لحفظ النفس والسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاده لتصيير
الخمر حراما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض اخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون شربها

في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها ذاتيان
واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والحيثيات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر
بما قررناه ان ما ذكره الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عم وبين الفئة الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام
قال المص رفع الله تعالى درجته المطلب الثالث في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب
ذهبت الامامية الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم
ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات
وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن
فعل القبيح مع الاوصاف المتقدمة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة
الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح
محتاجا اليه فيصدر عنه دفع الحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيقبح صدوره
عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا بفعله لدعوة الداعي عليه والمقدور ان القبيح قبيح فانتفت
هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح بانواعها
من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى قال الناصب غفر الله تعالى
اقول قد صرحوا ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة مرجئة ان لا قبيح منه
ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة انما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه بفعله وهذا الخلاف فرع فاسدة
الحسن والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح
قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وثبتنا ان الله تعالى هو الحاكم يحكم بما يريد
ويفعل ما يختار لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم احدثه
من قولهم ان الله تعالى خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالق القبائح ويجعل ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة
اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه خصوصا وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى اقول
قد ابطل الناصب الكثير مما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة انما هو قبيح منه تركه وما يجب
عليه بفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك
ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر كفينا في اصل المقصود وسيأتي الكلام في ان
يذكرون انما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو حكم كما عرفت صريحة
واما قوله قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع ما فيه مع ما صرح به سابقا في محاكمة المرجئة
محكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة

مر وسيأتي الكلام فيه بما يجدي ان شاء الله تعالى قال المص رفع الله درجته فلزم من ذلك مخالفة ما اشتهر
بجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا يفعل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عند هم مجمعون ان يكون
جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم وعلمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة محمد المصطفى عليه السلام
ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من
الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد عليه السلام ونبوة مسيلمة الكذاب فلا يعتد للعاقل ما يتبع
اهل الاهواء والاغبياء والطاعنين بسبب لغوهم وهذيانهم ثم كيف يصح هو الحسن ان يطعن في القرآن ولا يعتد عند الله
في يوم الحساب انتهى قال يناسب غضه الله تعالى اقول قد مر لنا ان صدق الانبياء مجزوم به
جزما بالخرق امر المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى
المحال العادي فنحن نجزم بصدق مسيلمة الكذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب
بعد ما هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند العلم العادي لا بالقبح العقلي
الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتعصب فهو الجري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى اقول
قد مر منا ايضا بطلان ان قاعدة جريان العادة مردودة عن اصلها وعن ذلك لا يجب جريانها ولهذا يتعقبها
الخارق من المعجزات وغيرها فتجوز وقوع الخرق والتخلف فيها مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله
تعالى بمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في
الشاهد ولا يقبح بالنسبة اليه فليجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى
اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان يصدق الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل
ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر لاثبات المعجزة صادق وكذا لا يحصل
الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق وبقاء الحس فرقت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال له اصحابه
صدقت في انك نبي ليس كلامهم هذا تصديقا له فلا بد من نبي فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى
وقد صدقه فيه لا يقولون تصديقه وما الفرق بينه وبين ما يدعي النبوة فيظن الانبياء والاعجاز بصدقه
بان يفعل الله تعالى فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نبي بعدي قبل هم
ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله تعالى في الباطل ولا يقبح بالنسبة اليه وحينئذ
لم يكن محمد صلى الله عليه وآله وسلم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله تعالى على حد واحد قال المص
رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله في قوله ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما
الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم
واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا
والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد

اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه الفتنة
المؤدية الى اعظم انواع القتال وليحذر من حصول الموت عنده وعلى هذه العقيدة فلا يغسل ويدفن من الموت
قبل قطعه تخطا نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا قال المص
خفضه الله تعالى اقول قد مر ان كل ما يقيمه من الدلائل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم
انه سبحانه لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على
جواز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطرش لا يسمع نداء المنادي وصرح عن نفسه مذهب
وافترى انه مذهب الاشاعرة ويرد عليه الاعتراضات وليس احد من المسلمين قايلا بانه تعالى ظلم ورضي
بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذه الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه يحاول ان
يلقي الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك المذهب
اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شركا واحدا يسمونه اهرمن وهولاء لا يثبتون شركا الا عكس
ولا يخفى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى واقول نعم الاشاعرة يقولون انه تعالى لا يفعل
القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه
بحسب الحقيقة بل مجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا
فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من الايات انما هي حجة على من جوز الظلم على الله تعالى واشار به الى ان الاشاعرة
لا يجوزون ذلك عليه فنقول ان عدم تجويزهم الظلم عليه انما هو بمعنى ان ما تراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا
صدر عنه سبحانه بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي واما صار كذلك بالنهي وبعد ورود فكل ما صدر عنه
اوامره ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما مر واما ما ذكره في دفع لزوم ما لزم المص على الاشاعرة بان الخلق
غير الفعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقايد في دفع نسبة المعتزلة بانه لو كان صانع الافعال الكائن هو
القائم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك جسما عظيما لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من وجده او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام
ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكم الجسم جسما لا تعظم لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما ان
اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوهما قد يكون بمعنى الوقوع على الشيء ومعرضيته له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل
بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا اصدر الضرب من الله تعالى يلزم صحة الاطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك
يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقال له ذلك فخلط واشتباه ونعم لو صرح اشتراك لفظ الفاعل بين
الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما كان لا يجوز
لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مقايسته مع الضارب

والاكل اتصافه بما يحل فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور فان
الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد اسود ومتصفا به كما زعمه
بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى واتصافه زيد لا اسود
حقيقة بما في الباب ان عدم اطلاقه عليه لعدم الاذن الشرعي لا انه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه
لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول عدم صحة
اتصافه به الزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في انباته بحسب اقتضاء اللغة
وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكر
انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق عندكم وكونه مصدرا بمعنى
المكسب لم يثبت بعد ودون اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شركا واحدا وهولاء لا يثبتون
شركاء لا عمى فغيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى الشمار لما امكن لهم الخلاص عما جعلهم لزوم مشاركتهم للنصارى
في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك الزام اسابقي من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزم مشاركة
المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان نفسه او سائر العباد انهم ليسوا الخالقين لله تعالى وقلنا انهم
متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مغالبة ومعاندة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين
الجن والانس لا يمكن من الصالحين من الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال تعالى
ان كيد الشيطان ضعيفا وقال الانسان ضعيفا لكن لما كان تكليف بنا فيه الجبر في الباري تعالى بين الانسان
وشيطانه بقوله لبئس الشيطان ما اصاب انه من الطب وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لا حكى دينه الا قليلا
وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا
وامثال ذلك وكذا الكلام في تخليه سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره سبحانه معه في
الفاعلية اذا جوز معلوليته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم فقدرته وقهره
القاهرة اما لو قلنا بانه سبحانه قادر على ذلك انه لم يكن كراهته سبحانه لايجاد العباد ذلك الافعال على سبيل الجبر
بل كان بسبب منبه اياهم من ايقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال سبحانه
ولو شاء الله لهداكم اجمعين ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف
المنوط بالاختيار والمخلص ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم اذا تخلف مراده سبحانه عن المشية الفعلية
التي يبنيه اهل العدل بمشية قسر ونجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التشريعية فلا عجز في التخلف
عنها بل ان تقول العبد لك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبل الثاني عندهم فلا اشكال ايضا
المجوس قالوا باصلين احدهما فاعل الخير وهو يزدان المحبة عنه تارة بالنور واخرى فاعل الشر وهو اهرمن المحبة
عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا

لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر وحده فقط بل لكل من الخير والشر الصادرين منه فلا مناسبة
بين القولين عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه
منها ان المجوس قالوا بأصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا
كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات
مواجبة معلومة البطلان وكذلك المجبرة المشابهة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فيه لازم تبرأ منها
ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته وافتخر المجبرة حيث قالوا
ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر
على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الايمان لا يقدر
على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا يعقل وهو طبع النور
والنار المعبودة حتى ان ذلك مما لا يعقل وهو الكب جاء اهم بالكسر او تصبا والحمد لله رب العالمين
قال الله رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه القبيح لجاز
منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
لا ينفي للعبد جزم بصدقه بل لا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة التكليف وهي الحذر من العقاب الطمع في الثواب ومن
يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحق الثواب
ولا العقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يغتر بما
ما عرفت مذاهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة
الطبع الى السفه والحمق ونسبة العاصي الى الحكمة والرياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد القبيح في
طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره و
اجتناب مناهيه ذهب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه و
طغيانه واسرف في ارتكاب المعاصي المحرمة واستعمال الملاذ المزجورة عنها بالشرع ذهب الى العقل والاحتياط والحزم
لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع لطاعته ولا ينفعه طاعته الا الخسران
والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعقاب الاليم المؤبد والعقاب المؤبد
وجاز ان يثيب العاصي فيحصل بالترويح في الدارين وتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انهم كلفوا الحج لان
الآثار كلها مستندة اليه ولا تأثير لقدرة العبد البتة لجميع الافعال عن مقدورة للعبد وقد كلف
بعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وحجروا بهذا الاعتبار وقوع القبيح منه ان يكلف الله
العبد ان يخلق مثله ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس

وقعة ويضرب ساقه وجلة في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه
هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك وتعالى وتقدس الى مثل هذه الكلفة الممتنعة وهل ينسب ظلما
الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه لم يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء
عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان الله تعالى قال المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق بكلام من صدقه
الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجاز ان يخلق المعجزة للاضلال والاضلال
واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة
منه لانه اضر على البشر من ابليس لعنه الله تعالى وكان واجبا علينا لو لم ان يقول التعوذ اعوذ بالمنبطل الرجيم
من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين
وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة المضلين ولنقتصر
في هذا المختصر على هذا القدر من قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في
عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع المسلمين منعقد على انه لم يفعل القبيح كلها اقامه من الدلائل قد ذكرنا
اقامة الدليل في غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يستدلون بالقبح العقلي والاشاعرة يستدلون
الى انه لا قبيح منه كلا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من قبح فعل القبيح اليه هم انه يخلق القبائح من افعال
العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما مكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر
والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم يقولون ان الله تعالى يخلقهم فكلما يلزم الاشاعرة
يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم
كما صرحنا به مرارا الثاني واما قول قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من الاسماء التي لا يسمى
والحيالات التي لا يعلمها حقيقة ليس واضحا في اجماع المسلمين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من قبح
فعل القبيح اليه هم انه يخلق القبائح من افعال العباد على رأي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه ظاهر
وحاشا ان يلزم اهل الدول مثل ذلك لان مرادهم بالقبيح القبائح الذي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في
نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا
واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة
في قليل من مفاسدها بخلاف ما يؤيد مستحسنه العقل في بادي النظر من افعالهم فانه اذا تأمل فيها العاقل
ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر
عليهما السلام في خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده وعبده للتأديب والزجر عن المنكرات
واليه اشار بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس وذريته وتفضيله
وامامة الانبياء عليهم السلام واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة من انفا بعض المتفلسفة من ان الشهوة

مثلا من حيث انها ظل الحجة الذاتية الشارع في الوجود محمود وعدمها وهو العلة مذمومة من حيث انها ليست
سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعندي وقوعها
على غير موجب النوع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للذة الزائدة الى العدم وهكذا جميع
صور الملائم فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من تزويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل
ولما عليه الشرع ذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبر على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بحكم المعاصي
على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله والله لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك
فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم
لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الغرض على الطاعة والاجتناب في الامر بما من
المعصية لانه يرى ان اجتناده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير
فاعل وموجد فيه غير موجد ومخلوق لشيء لا مجيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاتى خوف
مع هذا واتى بجيد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونتبرأ مما يعتقدون ونعم ما اعتقد بعض اهل العدل
اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخلصهم الله تعالى شعر سألت المخنث عن فعله فقال ابتلاني بداء الفضائل
واسلمني القدر الثائر ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق
وقلت لآكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال ويلمح في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل
يحيل على ربه وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف
وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات
بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فبعيد عن الصواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد القبائح
والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم المحال ونقول المعتزلة ان اراد وا بكون العبد موجدا للفعل انه
علة تامة لوجوده اثره وانقطاع تاثير الله تعالى البتة سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد
عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والآلة وبالضرورة بسائطه فلا يكون هو علة
تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة حقيقة كان الجميع مستندا
الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الاثر الى المباشر القريب
ولما كان العبد مباشرا قريبا للفعل استدت افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها
مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل
لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقة وعلى هذا يحمل
الايات الواردة في القرآن العزيز التي بعضها تدل على استناد الافعال اليهم وبعضها على استناد الافعال
اليه تعالى وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام

جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان القدرة الحادثة انما تؤثر في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون
مستقلة به بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا محضا
ولا تفويضا محضا فالامر بين الامرين انتهى الرابع في ان الله تعالى يفعل
لغرض قالت الاشاعرة ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم
وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات
ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض
وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وما خلقنا هذا باطلا والفعل
الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ان الناصب خلقه الله تعالى اقول قد سبق
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض
ولما لعدوا الفاشية ورافعهم على ذلك بجماعة الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم
من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من
عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا
على الفعل وسببا لافاضته عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والتي
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذلك هذا الدليل
انه يلزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب انه يبقى ان العبث ما كان
خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى راجعة الى المخلوقات نعم
لكنها ليست اسبابا باعثة على افعاله وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا علل غائية لافعاله
حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا
غاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
انتهى اقول قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نقول عندهم الغرض المستلزم للاستكمال
او لاطهار الكمال لا مطلقا وقد ابدينا ذلك هناك كلام بعض المتاخرين وقد عقده هنا بكلام بعض المتقدمين
حيث قالت الفلاسفة ان واجب الوجود تعالى ونقدس جواد مطلق وهو المعطي فمن يتبغي لا لغرض اي لا لطلب
المجازات والتعويض في مقابلة ذلك لا فائضة بل ولا مع قصد ذلك انه مركان فاعلا لذلك لا يعد جوادا
بل مصانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه وعطاؤه
عن قصد شيء من ذلك ولهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا وحتى قصد افاضة الكمال الاجل الكمال

ولا اظهار الكمال فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فربما اخذه
بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم اياه على الاشاعرة
والمعتزلة بنوهم مواضعتهم اياهم في بعض المطالب الكلامية وفيه نظر اذ لا يلزم من فعله تعالى الغرض ان يكون
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الغير لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل
لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا متجدد الا وجود ذلك الفعل الا للفاعل بل هو منتج لجميع كمالاته من الازل
الى الابد ولا سبب لكمالات لغيره التي هي صفات واعتبار ان لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له
ذاتا من غير تجدد بل التجدد هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض عائدا
اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض انما عائد الى مصلحة العبد والى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان
نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم
الاستكمال فان قيل اولوية عود الغرض الى الغير استكمال له بالغير مساو انه بالنسبة اليه تعالى في
الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وانشاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا
قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا
داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه
بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه
عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى
لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه
وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما يرونه عند
علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا
ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره
الدنيا وفوزهم بمراتب العقبى وانتقالهم من الدنس الى القدس وفي انشاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يجاهدونه
ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان
راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى الغرض عائد اليه يمتنع
لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض جواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم
ان يكون الواجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون خاليا عن صفة كمال بل اللازم ان يكون مرتبا عن شيء لم يكن
كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى
محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث
والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الى حادث آخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا عن حادث غير متناهية

والاحتياج في فاعليته اليها غير مستلزم للنقصان فكذا يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا
يحتاج الواجب في ايجاد الغرض الى وجود الحوادث وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري ان قال بانه
لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري
بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود الحوادث
مدخل في وجود الغرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلق عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات
الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة غائية للفاعلية فلو كان تعالى له غرض لاحتاج في فاعليته
اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بالامرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه آخر
وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلوم
يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون
باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية ذلك وعلم فعلي هذا انما يلزم استكماله تعالى عن ذلك في مذهب
الاشاعرة ومن عندهم جائز جعل يجوز عن ما يراد صفاته الثابتة وعندنا محله ليست صفة موجودة حتى يلزم
الاستكمال من الغير بل ليس ههنا الا عالمية محضة وذات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم
علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله من امر خرسوى ما جوز واستكماله عنه لا يقال ان
الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من قال به فاعل الفاعلية الفاعل وهم
لا يقولون بفاعل غير الله تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة
وهو اخص من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى يكون موثرا في الوجود والفاعلية
ايراد اعتباري وايضا ارجح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل
الشبهة ايضا بان الغرض ان كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة
لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل لاسبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل
افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي
في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية
القياس وهو فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض وعلى شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها
وقد احتج في ذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلذا قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين الآية وبطلان كون القياس حجة الا عند شرعية واما فهم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه التصريح

على اثبات الغرض في المعنى لكن الا ان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبالانسان خلقت
الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف واما ما يدل على
وايضا الفعل كان في حكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النفس فاذا ارتفع النفس بالوجوه
السابقة بقي الحكم صحيحا سويدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال
والصواب الذي لا يتوجه حوله خطاء واختلاف لكن الاشعري قد سبق على لسانه ذلك الخيال الفاسد شعوره وقوة
في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعه شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بعض اضعافه
من الاغاليط والتمثال ليس قولهم في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام وقتي لا يفهم ولا يرام بعد ما مر
النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره الشيخ محيي الدين الاعجي الشافعي في رسالة التمهيد في مسئلة الكلام
حيث ساق الكلام فيها من فتوح شيخه الاشعري في تلك المسئلة فقال الحكم الفرعي الذي عمه قد يتوجه الى عقيدة
حديثا يجري قياس قياسا لا اساس له مع انه مناف لقطعي القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى
غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم ناقل الروح بغير شعور بخلقه وانت تعلم ان الملائكة ذوات
ان عليه صرا لمكتسات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات
الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جدك ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعور وبغاية الشيء شوق واستعمال
فيه الا قدر من كاسب في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني
على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك
فتامل وان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا فباطل لانه
لانه مع ساقط انه ما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
يصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومد خلية فيه بعد
ذلك الفعل حسنا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها
لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه فهو في حكم العدم
كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف الثالث رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا
الى العباد ولا منعما عليهم ولا رحيما ولا كريما في حق عباده ولا حنانا وكل هذا باطل في نصوص الكتاب العزيز والسنة
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف في بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات
على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان الزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا
لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا وطلب الابر صفة مطلوب الدولة لتسرعه بها
بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير
لاجل نفعه لا لغرض اخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو قصد الى النفع

لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليتأمل العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه الى
العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم تعوذ بالله من مزال الاقدام والاشياء الى مشهد الاوهام
انتهى الثالث رفع الله تعالى درجته منع الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل
غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحمة
والانعام من الفاعل من غير باعث له بل الاعانة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة
والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون
افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه
بان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه
بالتسبب فذلك في حقه صفات وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى الرابع ما ذكر في
منع الملازمة منع لمقدمة انتهى المص بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا اه وقد اشار اليه ايضا في
دفع ما سيوجه من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في رده الاتي من المنع على ان ما سيأتي في
هذا الرد بدون ان يراد من قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه فرق بين
الجواب الغرضي والمنعي لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه مستلزم ما ذكر من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومد خليتها
فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى الخامس رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع
المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وصفها وخلقها عبثا
فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسمع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي
وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس
والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ومبطل
علم الطب والكتابة وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في كل ذلك كله
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا السادس رفع الله تعالى درجته ومنها انه محكمة متضمنة مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته فانه لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل
هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن لتعبد افعاله محتاجة
الى علة غائية كما قلنا الاختيارية فانا لو فرضنا العلة الغائية لم تقدر على الفعل الاختياري
وليس هو تعالى كذلك للزوم التغير والاحتياج بل الانارة المصالح يترتب على افعاله من غير نقص
الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل
هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء
مثلا انقضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان

بخلق النفس كان بعدم هذه المنافع المترتبة على تخليقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة
الى هذا الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة
عليها لا بمعنى غرض الموجب لاثبات الفعل له انتهى ولا ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير
مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة اه كلام يحتمل ان اراد به انها مقصودة لله تعالى
ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد به ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الاتيان
بالفعل فهو عبث اولى حكم العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل
الاختياري البشري كذلك لزوم النقص والاحتياج اه فيتوجه عليه ما ذكرناه انفا من ان الاحتياج
في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته انفا على انا
قد ذكرنا هناك ما يدفع ذلك بوجه اخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكمال نفسه عن علمه واحتياجه اليه
وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر قال الله تعالى ورفع الله تعالى درجته وسما له يلزم الطامة العظمى والداهية
الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يجعل تجرم بكذبهم اجمع لان
النبوة انما تثبت بعد تسليم احد امرين احدهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثاني ان
كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحدهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لغرض التصديق
ثم بدا له صدق المدعي اذا كان من النبي وغيره فان خلق المعجزة ثم يكون لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة
ويقول الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجزة ويكون نسبة النبوة صلى الله عليه وآله وسلم وغيره الى هذا المعجزة
على السواء ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه فان في المشاهد لو ادعى شخص انه رسول
السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك فيفعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان
الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا هنا اذا ادعى النبي عليه السلام الرسالة وقال
ان الله تعالى يصدقني بان تفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى
عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا
بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدي
لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل الغرض كيف يجوز للنبي عليه السلام هذه الدعوى
والمقدمة الثانية وهي ان كل ما صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال
والشرور والفواحش والفسق والمعاصي الصادرة من بني آدم كيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل
المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال
النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل

المنصف

المنصف ويحاسب ربه ويخشى من الم عذابه ويعرض على عقله هل يبقى كفرا كافرا في هذه المقالات المردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم
السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد عليه افضل الصلوات وهؤلاء قد لزمهم انكار
جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عم حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر منك ولا بعد في المقدمة نفسه فان شارح هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا
انتهى قال الناصر جنفضه الله تعالى اقول حاصل ما يتفق في هذا الاستدلال من هذا الكلام ان
الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض
والجواب انه اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان
اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي باعتقاده على افاضة المعجزة
فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل
يفتري عليهم المدعيات المخترعات من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في فهمهم فانهم يصونون
نفي الغرض لا لاحتياج من الله تعالى وراقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فما كان هذا المدعي صادقا
فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وانكان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة يعتقدونها على اختيارها
تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ويحكم ذلك افتراء
على الصادق وهو كذبا في حقهم وانكان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة
كيف والشيخ الاشعري الذي هو من رؤس هذه المقالة قد ولد بعد ستين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة
كانوا بعده فكيف ذكر الصادق في هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذوب كذاب مذكور ادون حلة وبغداد
لا تخلو من رجل سوء انتهى وقد مر ما اتى به الناصب الحمار المهذار من الترهة بدعة بنفيه وبان كذب
ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وانكان هذا المدعي باطلا فيكون
غلطا منهم في عقيدة اه ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا في حجج اهل الحق عنادا او
استكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي
توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجراة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فيصير
الى انكار جميع الانبياء ويحكم بصدق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من شافة تاخر الشيخ الاشعري
نحن زمان مولانا الصادق هو تصدق الحديث الذي رواه المص هنا عن مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص
احدا وجماعة بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودا حين
الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوف في الايمان في قوله عم يا ويها الذين امنوا وتحته الموجود
في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير الباء في

قول الشيخ حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المقترنين
بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجد بعد زمان مولانا الصادق عم وكذا الحال في
الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة
والاشاعرة يقولون المراد بها المعتزلة مع ان سبب اطلاقهم كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي
صلى الله عليه وسلم بالكثير مما يناسبه ولا يخفى ان قصور شعور الناصب عن ادراك هذا المعنى المعلوم
المعهود من احد الشهود على انه اجمل واجلى من كون اليهود قال المص رفع الله درجته ومنها
انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نفى نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض
وغاية لا عبثا ولهوا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض
والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله
وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
وقال الله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم اخباركم والايات الدالة على الغرض والعلة في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى
فليشتغل المقلد في نفسه وليجتنب عقاب ربه وينظر في سر بلده هل يستحق التقليد ام لا وليتفطن لما قلنا
ولا ينظر الى من قال ليستعد لجواب رب العالمين حيث قال ولم اعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير
فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى
حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا
ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعتقد بقصر العمر فهو
طويل على الكفر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرسلين فالرسل متواترة والايمة متتابعة والعلماء متفرقة
انتهى قال الناصب عفا الله عنه قال الله تعالى اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لان العبادة باعثة لنا
على الفعل كما في ارباب الارادة المنافية الحادثة وكذا غيره من سائر الايات فانها محمولة على الغاية
لا على الغرض انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود
لا يصلح باعثا لتأويل النصوص فالصواب ابقاؤها على ظواهرها قال المص رفع الله تعالى درجته
ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي عليه الصلوة والسلام باعظم انواع العذاب
واثابة اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا يكون

الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين
ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان
اذا اعتبرا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب ولا العقاب دون الاخر
فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويخافه ان يعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان ابن ابي الحديد
مثالوب جبره الى ان يسيء الى من احسن ويحسن الى من اساء قابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك فكيف
يجوز ان ينسب ربه الى شيء يكرهه اذن الناس لنفسه قال الناصب حفظه الله تعالى اقول هذا
مغالطة اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء
والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد
ان يلاحظ الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين
المعيد والمطيع والعبد العاصي عند من يقول ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الاماميه لم يجوزوا
هذا النزاع ولم يجيبوا بمثله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انه تعالى فهو من كلام الاشاعرة في الغاية والحكمة
والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كما هو امر لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم وارادة
على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان تلاحظ بدواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة
من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على
وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور
الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض من هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض
هذا على المعتزلة فاعترفوا بانه تعالى في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو
لا يقول بهذا قطعا لانه ينفي الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج
فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى فيتوهم من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله
تعالى منزه عن خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظه حكمة الله تعالى وان علته هي المعرفة
لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا اعجب مما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة
فعلم ان النزاع تأسيس بعدم تحرير المدعى انتهى اقول من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المص اظهر من
ان يخفى ثم يحكم اخيرا بانه صالح للتصحيح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار
لم يلاحظ غايات الاشياء اذ انما يدل على عدم القول بان الفاعل المختار يجب ملاحظة الغاية بمعنى
انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه يجعل ذلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لفعله
ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصده كون ذلك الغاية منشأ وعلة لفعله
ذلك الشيء عنه وابن حلي ابن ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان

يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي يجوز ان يتصور ذلك
ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استحالته في خلاف ما اقتضته العناية الكاملة فيه واما
ما ذكره من التقليم فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين قال المص رفع الله تعالى
درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية
قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت اولا ولم يرد المعاصي سواء وقعت اولا ولم يكره الطاعات
سواء وقعت اولا وخالف الاشاعرة منتفي العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى
يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة اولا وسواء امر به اولا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة اولا
وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع
الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه تعالى يحب لها وكل الطاعات التي لم يصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى وغير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر يفعل في كفره
ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات
منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وكراهة الحسن قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن الفعل
القبائح كلها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد لله وما ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه
جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع
افعاله واما افعال العباد فهو مريد لطاعاتهم منها كاره للمعاصي والكفر وقبل الاشاعرة انه خالق للاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى الشرك
والمعاصي فهو مدخول لان المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى في الازل
للكافر لا انه رضي به وامر الشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم تصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد
عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا وعدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى
عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقديره اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا
محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع
لانه ربما كان لاقامة الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة
القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه
مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق وما ذكرتم انتهى

اقول لا يخفى ان معنى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله تعالى خالق ما يكون اخيرا غالبا
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق بصدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو
مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك
للكرامية من طوائف الشيعة وكونه منوعا اصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فتذكر
وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في
الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر
فهو خارج عن محل النزاع كما حرر في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا
غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه
اياه بالتردد الآتي انه في مرجعه شيء ذكره المص وهو انه لا يلزم الا ان المص لم يذكر ان الطاعات التي لم تصدر عن
الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت اولا وابن هذا من ذاك مع ان ذلك التردد
مردود بانه يفهم من شدة المنافاة ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة
فاجابته يقال انه رضي بتزويجه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى
التقدير خلق القبيح في نظام العالم اه فوهنه ظاهر اما اولا فلما مر لك من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة
وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في
جملة مخلوقات العالم فهذا اقرب من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم
وتعليل حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري في التعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل
كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لم يتم ما ذكره اخيرا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى
المذكور ونفي المقدمات السابقة ولا يظهر وجه تعليل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة
ظهر ان في كلام الناصب خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة وح
نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله
في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت
الآية مع ان العقلاء يذمون من نهى منتفعا عن شخص واتى بمثله بقولهم لا تنه عن خلق واتى بمثله
عار عليك اذا فعلت عظيم قال المص رفع الله درجته وسها كون العاصي مطيعا بمعصيته حيث اوجد طاعة الله
وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر لا من اراد فاعل
هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا اوقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا
امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة
بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب وتقديره انه ونوعيها انه ومع ذلك لا يسمى

لا ينبغي عن جوع كما لا يخفى قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان وكرهه
حيث لم يوجد وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل
عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو
منه وينزه عنه انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول قد سبق المنع من ان الامر بشيء لا يريده بعد
تسليمهما وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان المتحرك لعبده هل
بطبعه امر لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال
امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطلع او عصى فلا منه
في الامر الا يريده الامر اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة
امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في حصول حقيقة الامر بل
لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر
المراد به الامر انفا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه
المخاطب يحكم بانه كلام الخبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المص رفع الله تعالى
درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وكقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الآيات فترى لا يعرض يخالفون هو لا القرآن العزيز ويأتي
العقل عليه انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان
ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا فطلب
الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا اعني المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او مبدأ
الترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر مما يدل النصوص بحمله على الارادة بمعنى الرضا انتهى اقول
قد مر ان الارادة بمعنى الرضا لا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات
الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير غلط وتلبيس لا يخفى على الطالب
والراسب قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق
الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف
فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء
الداعي لانه يصير داعي الحاجة لاستغنائه تعالى وداعي الحكمة لما فاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطته تعالى به فح
يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فيثبت ارادته للاول وكراهته للثاني
انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف

لا ينافي سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون
مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما
انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المص قدس سره من الداعي ما ذكر فان مراد المص بالداعي الارادة المقترنة
عنده وعند سائر الاماثبة وجميع المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وح كيف يمكن
ان يتوهم من كلام المص انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق
ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك بالجملة حاصل كلام المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد
كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالفه ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المقترنة بالعلم
بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة
الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصلا بعض تلك الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة
وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المص اصلا كما لا يخفى ومن حصل له تحقيق محصل لا مرتبط بكلام المص
فيحسن في صدد الاستغاثة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله
بما ذكرناه انفا قال المص رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله اتفقت الامة
والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة
قالوا انه لازم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح
باسرها ولا مرية في ان وجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا
بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهي اما
عدم وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن الفعل القبيح
والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب فلا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لاجرم كان الرضا
بقضائه وقدره على قول الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعالى
ولا في الرضا بالقبائح انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى
مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان
خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح
مقضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ويختار من المقدمتين وجوب الرضا
بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس من القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه
خرق اجماع انتهى اقول ثم قد سبق ذلك مع ما تقبنا من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم
قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي الناظر
على بطلانه ونزيد على ذلك هنا ونقول بعد الرضا بالمقضي بما يقابل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا

بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله تعالى لعبده شيئا وارضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا
للعبودية وفصل بعض المتاخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار دينى شرعى
فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فاختيار العبد خلاف ذلك منافى لايمانه وتسليمه
ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثانى اختيار كونى قدرى لا يستحق به الرب كالمصائب
التى يبتلى عبده بها فهذا لا يفرح زواله منها الى القدر الذى يزيل عنه ويكفره وليس في ذلك منازعة للرب
وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا
كمنازعة الطريق وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذى لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر
المعائب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ونهى عن الرضاء به فما قول جبريل ان قال قائل
ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه
ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى ام لا وما معنى الخبر الذى عن رسول الله عليه السلام
انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليتخذ ربا سوائى وما روى عنه
عليه السلام انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به فلنا الواجب في
هذه المسئلة اولا ان نذكر معانى القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك
وما لا يتعلق ويجيب عن الروايات الواردة في ذلك بالكلام الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله
وقضينا اليه ذلك الامر اى اعلمناه وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى
حكم بذلك وجاء بمعنى الخلق والزعم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن
واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال جل وعلا الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اخبرنا
بذلك وكتبناها في الذبح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى
وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول
فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده واوجبها وهذا الالزام امر وليس بجبار
ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لها مقادير هامن حسنها وقبحها ومباحها وخطرها
وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق
الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصى ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى
فنقول انها كلها بقدر ونريد انها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة سليمة وعلى نسق
الصواب منتظمة اما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به العبد من امراضه
واسقامه وشدائده وآلامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله الذى يجب على العباد الرضا به

والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمة البالغة التى يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح
لعبده فيه ولا دخل للمعاصى في القضاء لانه سبحانه لا يقضى على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذى
يعاقب عليه وقد قال عز من قائل لو اراد الله تعالى بقضائى بالحق واما الخبر الثانى الذى يدل على الايجاب الايمان بالقضاء
والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما سالت اليه الطباع وانزعت به النفوس وذلك
وشى شرا لما على النفس في تحمله من المشقة والمشقة كما انتهى اليه سابقا وهذا الذى اجمع المسلمون بان الرضا
به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضاء به ويحتم تركه لكن
لما رايناه الفقهاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضى به ويذمونه علمنا انه ليس من قضاء الله تعالى
وقدره وما يؤيد هذه المعانى ويؤسسها المبانى ما روى بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عم انه
قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدره فقال امير
المؤمنين عليه السلام والصلوة والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى من اجر فقال له
ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يات لائمة من الله لمذنب
ولا معذرة لمحسن ولكان المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم
الرحمن وشهود الزور واهل الغى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى
تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى الا تعبدوا الا اياه وقال علامة الفوشنجى ظاهر
ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة فايراده لك ابدا يحمل تاملا فتنى ولا يخفى ان الحديث
منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد وكمال التبيين وما اورد عليه
العلامة الفوشنجى مندفع بان امير المؤمنين عم بهذا التقرير كان على وجوه القضاء والقدر في الحديث
بمعنى الايجاب وهو ذلك لان امره عم موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع والكان على سبيل الاستحباب والاولوية
فلا يعنى الاعلام اذ الامر المقيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله عليه السلام هو الامر من الله
وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله عم لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلى
والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تاخر عنها فتدبر وعنده ذلك يندفع التاصل
التائد والحمد لله الذى ابدنا بهداه والصلوة على محمد سيد الورى والله اعلم الهادى تمت

رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعاقب العبد على فعله تعالى ذهبت الاشاعرة والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل فعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه
لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه التمرد ثم الله تعالى
والسر له ولا بنيانه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وعن ذكر اهل العناد
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم والجور اضاف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
ولا تزر وازرة وزر اخرى اي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه
على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران
الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فليتنظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز ان
ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قال له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في
حوائجك القائل بالتكذيب وتبرأ من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يستنزه هو عنه اشي
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء
وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله واسكان خلقه من الله تعالى
والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور ذنب منهم يجوز له ذلك وليس
هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير من تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال
انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف شاء الا ترى الى قول عيسى حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم
فانهم عبادك جعل العبودية سببا مقتضيا للتعذيب والمراد انهم ملك ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم
بالنسبة اليهم كيف ما تصرف في عباده هذا هو مذهب الحق لا يليق وما سواه بدعة وضلالة كما سنراه ونعلمه
بعد هذا في مبحث خلق الافعال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب
طاماته وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب لان الافعال الخلقية
ليست مثل هذه الاعراض لان العبد هو الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما سنعرفه
اشي اقول لا شك انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة
في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادك وعبدهم والمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين متمردين
منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم صدقه لا يدخل حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى عليه السلام بقوله
اذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان
اقول ما ليس لي بحق الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت
ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب والافعال المخلوقة ليست من هذه الاعراض فمخيف بالاعراض وذلك لان التمثيل

هو بالتمثيل اتصاف الاعراض المذكورة بمجانسة العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال لها في هذا الوصف
فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر
واما المباشرة فاذا اريد به انه اعني المحل كما يشعر به ظاهر كلام المص يعني ان العبد يصير محلا لباشرة
العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا واذا اريد به صدور فعل المعصية منه لا عن العبد فقد
الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فيلزم مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم قال المص
رفع الله تعالى درجته المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الاشاعرة ان الله تعالى يستحيل عليه
من حيث الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وانه يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه
فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا يجمع بين الضدين ولا يكونه في المشرق حال كونه في المغرب
ولا احياء الموتى ولا اعادة ادم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال الجمل في خرم الابرة ولا شرب
ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال النسر والثريا الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت
الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يمكن من فعله فحسن الفعل المعقول الذي لا يفعل ذلك
وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنفوذ وهو المنزه عن الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما ربك بظلام للعبيد لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الامر بغير المستحق واي امر اعظم من
هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال المص رفع الله تعالى درجته قوله تعالى مذهب الاشاعرة ان
تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع
قط في الشريعة بحكم الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء
فيجوز له التكليف بايّ وجه اراد وامكان العالم المعادي افادنا عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله تعالى شيء
اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف ما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكر هذا
الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن
والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع
المتعلق لعدم الله بعدمه وتوجه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة
لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل الكل واحد منها قدرة على حدة يتعلق به حال
وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة يتعلق به قطعا والتكليف بهذا
جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي كفرة وفسقة مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك الطاعة
عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب
الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف
فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا

لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع ملزوم لعدم لم يكن بالذات وهذا باطل الثالث ان
لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفسه فهو بان لا يكون من جنس ما يتعلق به
كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن
يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل
النزاع ونحن نقول بجواز الامكان الذاتي والمعتزلة يمنعونها بالبديهة العقلية مع انا قايلون بانه لم يقع
وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع
انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بالابطال امكانه
الذاتي دون الوقوعي انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين قرؤا اصل الشناعات اللازمة لمذهب
شيخهم واما مذهب شيخهم ومتابعيه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا
فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب وغيره وقال الغزالي في المنخول
ان هذا المذهب لا يتم بمذهب شيخنا لانه لا بد من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها
في المقدور فوقوع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير الاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام
وهو مامور بالقيام وقدرة القيام بغير القيام انتهى فقوله الذاهب هم متفقون ان التكليف بالابطال
لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء الى اخره يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عند قوله ان شاء الله تعالى
واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب
بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في
قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جايز بل واقع اجماعا الا لم يكن العاصي بكفره و
فسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر اه مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما صرح به في الشرح مختصر
ابن الحاجب انه لو لم يقع التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين هكذا
هنا كل ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع
بغيره من علم ارجاء وغيرها فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل الحجج عليه
فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود المعلول
عند وجوب تعلق العلم باحدهما واما ما كان نقيضين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري
من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة لله تعالى بانهما ظاهران في استلزامها كلية
لكون التكليفات مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول

من وجوه

من وجوه سبعة فليطالع ثم واما رابعا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل
النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة هنا خارجين عن محل النزاع كما صرح به صاحب
المواقف ايضا في اخر هذا التخريج حيث قال وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا
في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين مثبت للدليل في غير محل النزاع انتهى وكلامه عليه
ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما
هو امتنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة
والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى
هذا الشارح قدس سره الزيف بقوله لقايل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته
نوع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره ينعرف بان هؤلاء يجوزونه اي يجوزون التكليف بالمحال
لذاته ويدل ايضا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال الحكم ان الامة مختلفة
في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد المعدوم
واعدامه ونحوه مما يمتنع تصوره هذا ولغيره كجمع الممكنات لفقدان اسباب وجوده اما وجود الموانع
منها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته
فمذهب شيخنا ابي الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في
وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب الجبائيين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض النوبختية وعلى وقوعه شرعا وهذا يرجع الى
امتناع الاول وهو المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق
من القصة المذكورة بين الملعون في مخاطبة ادريس عليه السلام مع ابليس عليه اللعنة كما اشار اليه
الغناري في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود
لم نصلح ان تكون محلا لمتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل
والنحل ان الله مر رجلا قادرا على ان يتخذ ولدا ولم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد
محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور ما عنه وقد يكون لعدم قبوله لها
فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والجبر هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حين جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل خيطة
وترجمة سبحان الله والحمد لله جاءه بنشرة فقال الله تعالى بقدرتي نجعل الدنيا في هذه النشرة فقال الله
قادر ان يجعل الدنيا في ثم هذه الابرة ويخسر الابرة احد جنبيه فصار اعور هذا ان لم يرد عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس عليه السلام

اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد وقعهم
في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرائني في شان شيخهم الاشعري نظم صدق ما ذكر الحكيم شمس الدين الذري
في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعبيره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال
واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى
غايات المراتب ونهايات المطالب ثم ببلغ مرتبة واقلم ثم برجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي
لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف برتب حدا ولا يقيم برهانا
بل هو شيخ سكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى قال المص رفع الله تعالى
درجته المطلب التاسع في ان ارادة النبي عليه السلام موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية
الى ان النبي عليه السلام يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة
وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما يريده لان الله
تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام
اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي عليه السلام وان الله تعالى كره من الفاسق
الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي عليه السلام اراد هو منهما فخالفوا بين كراهة الله تعالى وبين كراهة
نبيه عليه السلام نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي عليه السلام يخالف مراد الله تعالى
وان الله تعالى لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه عليهم السلام بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي
وانواع الفواحش والفساد انتهى قال المص خفضه الله تعالى اقول الارادة قد يقال ويراد به الرضا
والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وهذا المعنى
لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان
كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما
قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي عليه السلام يريد ما يكرهه الله تعالى ويكره ما
يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات
فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة
قط وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله
ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى يقدره والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا
الكتاب امثال هذا والله تعالى يعلم المصلح من المفسد انتهى اقول فدجمع الناصب في هذا الفصل جميع
مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من الارادة بمعنى الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها
تزويره المردود وكذا الحال فيما ذكره في الحاشية من ان المختص ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به فلا يريده

النبي عليه السلام وقد يرضى بما لم يقدره فمن المرضي ايضا له وليس هنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل
انه ان اراد بتقدير ما لا يرضى به خلق ما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فمن
مدفوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان اراده الاعلام والتبيين والكتابة فمن مسلم
لكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى قال المص رفع الله تعالى درجته المطلب العاشر في انا
فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق
بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين
فان الطفل لو ضربه غيره باجرة فوله فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا ضرورة الضرورة بكون الرامي فاعلا دون
الاجرة لما استحق ذم الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في ايهام قال ابو الهذيل في حمار يشرد لحفل من مكان ثابت
يشرد اذا اتيت به الى جدار كبير فدفعته لما يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدار صغير جاز لانه فرق بين
ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه ويشترك يعرف بنفسه اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا
الى ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات قال المص الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى موجدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته
بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده وسوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب لله تعالى
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون
مخالفا في انه فاعل ولا قاصد للفعل بقوله انا فاعلون واحتجوا لاضافته عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون
ولكن هذا الفعل الذي اضفناه هو مخلوق لنا وخلقناه فينا واوجدناه فينا واحسبناه
وهذا شيء لا تستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد
فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله تعالى ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى
فقدرة كائنة في محله ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى فواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد لما هو ثابت في محله فهذا دليل نباسه المناسل لعلم ان الذي حق صريح لا شك ان الممكن اذا
صادفه القدرة الذاتية المستقلة توجده ولا يحتاج القدرة لحادثة والمعتزلة ضموا الشرعية الى حسبان
مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق غير الله تعالى في الوجود وهو خطاء عظيم واستحوذ كبيرنا سلوا
فباحثة لا تجد هو انسه كل الارتداع كما سيتبين لك انشاء الله تعالى في اثناء هذه المباحثات ثم ان مذهب
المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل

الاستقلال بالايجاب بل الاختيار وهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين بن سيم
وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى
الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي الاختيار والمرتعش وان الاول مستند
الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء بخلاف حركة المرتعش فانه لا دخل
فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الاباضية انكار هذا سفسطة مساوية للضرورة
كما اشتمل عليه اكثر لايل هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه مايدل على وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى
تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها وانما حاصل تاثير الفعل الاختياري مع القدرة والفعل
الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها
فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي المخالف نفعا ثم ان الدعوى الضرورية في
اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا ينكرون ايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له
بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المنازع فيه لان التفرقة المحسوسة بين الفعلين
فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مشترك بين الطرفين فكيف يسمع منه كل العقلاء الى انكار الضرورة
فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
وانه مع الارادة الجازمة لجامعة يحصل المراد وبدونها لا يلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل
عقيبها منه وهذا ظاهر لمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل
من الضرورة في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى **اقول** اثبات القدرة بدون التاثير من يحتج الى القول
كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والفكر بجريان العادة قد اسبقنا في بيان فساده ما لا يحتاج
الى الاعادة واما الكسب فقد اكثر من السخف والفساد ما اكتسبا وزاده واما ما ذكره بقوله
فصل ايضا قول انا فاعلون آه فهو كاذب فيه كيف ونحن مرجوابان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد
ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يجوزون به عن معنى الكسب والخلية ولا يريدون به معناه الحقيقي
الذي قصده المص ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال
الذي يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله فلا غاية القدرة
يتوجه عليه انه يفضي الى كل البديهي الظاهر المشاهد لكل احد صدورها عن العباد وان كان نسبتها
الى الله تعالى على طريقة الترجم بالغيب الترتبي في الكلام فكيف لا يكون مستبعدا وايّ دليل قطعي او اقناعي
ظني قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تشبيهه بالاسود فان
السواد قائم عليه بمعنى وفيه عليه فلا وجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل

والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العدل يحكمون بان السواد والبياض وسخن حامل الحرارة فعل الله تعالى والاكل
والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا معتمدا عليه
عندهم ولهذا خصه الناصب بالذكر ههنا مردود من وجوه اما الاول فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات
مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا
فلانه منقوض باتحاد الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وما هو جوابكم
عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات
فهو ممنوع ويخالف ما استدل به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى البعض
الآخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق انتهاء كل الممكنات الموجودة
اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاتم فهذا لا ينافي كون افعال العباد
مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد شمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه
في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل بل الامكان التعلق وفعليته تستند الى ما يتم
الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذا لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين
مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد وحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله تعالى
مشهد علة مستحقة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المستحقة التي يتحقق بالفعل
لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل
نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه وهو الامكان وهو متحقق في الجسم
فالتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين
فهو كلام منهم اذ الكشف خطاره ظاهر جوده ما اختاروه وذلك لان الردي اثبات تعدد الخالق القديم
الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاتباع من القول بزيادة الصفات القديمة
واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وحياته وقدرته وتركيبه وسائر صفاته وكما لاته مخلوقة
لله تعالى كما هو شان العبد على رأي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه
فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد ظن الناصب المرتاب انه عين الصواب بل كانه وجدة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل
كلام ابي الحسين والمص ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلاثة احدها
علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد فاعل نحو الصعود الى المنارة بقدرته دون
السقوط منها دون حركته الارتعاشية والثالث انه لو لم تؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد
الا انهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين دليلا عليها حتى يتوجه انه دور ان غير مفيد للعلية ثم لو جعل

الذوات تفريعا على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العقيدة وما ذكره من ان علماء
السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مخبرين له بالدليل اه مدخول بان ما ذكره السلف
من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري قد حملها من جاء من الفريقين الاشاعرة
على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة
كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعتزلة ليس من العقل والشعور هم الاشاعرة الذين هذا
شانهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يعرف الفرق على تقدير
تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق فشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة حس
موثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من الخيانة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه اذا سقط
لم يوثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالمقصود دون المشترط لكن
اذا لم يكن لها تاثير في الفعل غير انها مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة
اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان المبدهي هو الثاني بالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة موثرة في الاولى دون الاخرى واثبات
القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون
الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك
انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاولى مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان
بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله
الاختيارية مقطوعة مصادمة للضرورة ويوضحه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير
كما اختاروه وستروها بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه
تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا من اين يعلم وجودها عنده فان قيل
علم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان
حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها
من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحدهما من غير قدرة الله تعالى بالوقوع فان
عادة الله تعالى جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة
اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيفية وجود به قائمة بالفاعل
موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولجري ان القول
بكسب العبد وان قدرته غير موثرة وانما الموثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد او عقابه من باب

ان بقال ان احد قادر على الزنا مثلا اذا كان معه قاهر اخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان
يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا او يرتكب صاحبه الزنا صار هذا الشخص المقهور المرتكب له العاجز عن منع
فاعله مستحقا للتجريم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير الموثرة مما لا
تحته لان القدرة صفة موثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد موثرة يكون نسبتها قدرة مجرد
اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة
الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان
الفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا ولا يستلزمه العلم فمردود بان هذا انما هو لو كان الكسب
العبد معنى محصلا معقولا وانما قالوا به على فرط التعنت والمحجة كما مر وسيجي انشاء الله تعالى نعم
يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال
تاثير قدرة العبد بالاختيار كما هو مطلوبهم فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون
الموثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرائني او يكون الموثر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب
كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود هنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض
افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا بيان خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة
قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرائني مع انه قول بلا دليل ورد الدليل
عليه مرة ورد ايضا بانه ان اراد جواز ان يكون خلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما
موثرا مستقلا في يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع موثرا
واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته بل احتياجه
الى معاون وشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل اه فهو ايضا
كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه
فتتوقف تلك الارادة منه على ارادة اخرى فان لم يتوقف هي عليها كما بعد بالوجدان فلا يكون هي صادرة
عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل
عقيب تلك الارادة لجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا بد له في ذلك لا مانع من ان يكون
الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على النحو المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع
تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولم يكن ايجاد من العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان
فلزوم هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك الارادة لجواز وقوع محال اخر وهو انفكاك
الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما

فيما نحن فيه ايضا لان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المط ايضا الا اذا ثبت ان فعل
العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع
ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما لها قال المص رفع الله تعالى درجته منها مكابرة الضرورة فان
العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة بيده وبسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية
كارتعاد من يشاهد وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية
وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو مسوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره
كما هو عادته في التكرارات المستهجنة الطويلة المالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى قال المص لا تكرار
فيما ذكره المص فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا
انما هو في بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر ولما ساذكره الناصب
هناك من كلام صاحب المواقف مما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد مر ما عليه ثم وانطلناه فنذكر
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انكار الحكم الضروري بان حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن
ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات والمبرات ويتفضل بالمعاصي
ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه قبيح ذمه
ولو تبرع احد في ذمه باعتبار اتصافه بهذه الافعال استهجنا ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح تبرع من
يبالغ في الظلم والجور والتعدي والعقب وسفك الدماء وقتل الانفس ويمنع من فعل الخير وان قلل
من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او
قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه
لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله
على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم
بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فيعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية
على عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم
الحساب ويحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم وهم يتحاجون في النار فيقول الضعفاء
للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية وبحسن مدح المحسن
ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان
فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا استحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم

فعلم ان الافعال اختيارية والا لزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم
على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما انه لتاثير
قدرته في الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود
المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار
باطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف الحمد واختلف في الحمد ايضا
واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين
فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من
مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر وما انتهى قال
الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته
للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لفعل
قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يوجب الفرق ولا تفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن
هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل ثم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون سببه قبيح
بالضرورة وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير استلزامها
لفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضا وهذا القدر كفيهم فيما ادعوه
لا بطلان مذهب الاشاعرة حيث قالوا بمجرد مقارنة الفعل لقدرة العبد من تاثيرها فيه واما نسبه
الى المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المص ان الافعال
الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال
وكلام المص صريح فيما ذكرناه حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه اي الى العبد
لا الى الفعل الصادر بغير اختياره كما توهمه الناصب وما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح
او الذم بنفس تلك الافعال الحسن الوجه وقبحه لا فاعلها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب
وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا الفاضل يصحح مطلق المدح
ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي الا عند اهل الاعتزال فتدبر واما ما ذكره من التردد فقبيح جدا لظهور ان كلام المص
في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بمقتضى بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه
من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه
كما لا يخفى على ان في الشق الاول عنه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا
موافقا لما اختاره متاخروا اصحابه من انكار الحسن العقلي في الجملة والتمسك ببعض المعاني الذي استنفد

من محل النزاع تفصيلا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فنذكر ما الخ رفع الله تعالى درجته ومنها انه
يقبح منه مع تكليفه فعل الطاعات واجتناب المعاصي لا اختيار له في على مانعة القديم فاذا كان الفاعل
المعصية فيما هو الله تعالى لم يقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول
وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى
حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر
كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ممانعته ولانه
طلب منا ان نفعل فعلا لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب كلفا لما لا يطاق تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى بالـ الثاني حيث قال الله تعالى قول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى انكار
هذا المذهب والا لم يجرأ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود والجواب ان تكليف
فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار الجملية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته
واختياره مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن بالفعل والترك باعتبار قدرته واختياره فيجب الكسب والتكليف
وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب
المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل
ابتداء فكذا هاهنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى
ولم لا يفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون داعيا
العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها اعادة باعتبار ذلك يصير الفعل طاعة او معصية
ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فيما هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول
هذا يلزمكم في العلم تعالى وبما غير منفك عنكم لان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد وما علم الله تعالى وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنها فعل العبد
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار
بالاستقلال كما ذكرتم فما الزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء
انتهى وـ تشبيه لذلك الدليل شبهة اشتباه فنشأ عن القول بالكسب بمعنى الجملية كما صرح به
قدس سره بيان فساد القول بالكسب يجيء وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب
من ان التكليف باعتبار الجملية اه من الورود وجوه الاول ان حاصل جوابه الا نقول ان العبد مكلف
باجماد الفعل حتى يتوجه لزوم التكليف بما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والجملية وهو مما يطاق وفيه

ان الكسب

ان الكسب ان لم يكن باجماد العبد اياه فالتكليف بكسبه بما لا يطاق وان كان باجماده اياه فحينئذ
العبد فاعل موجد وهو المط وايضا لا اختيار للعبد في الجملية على رأي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه
استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقريره لبيان الم نقول بكسب العبد فاعلا بمعنى الافعال
بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن لحسن والقبح شيء حين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شيئين لم يتحقق
قبح اذ لا نراه الا الله ولا قبح منه كما قرر والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار
الجملية غير معقول كما مر الثاني ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال اه مبني على نفي
الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فنذكر على ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب
لا في انفسهما فافهم ذلك الثالث ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق المثل اصلا
اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه منها بكابر فيها الاشاعرة لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر مبني
وعد ووعيد في فعل الاحراق فلذا لا يصح السؤال عنه وايضا انما لا بأس عن فعل النار لانه جماد لا حسرة
له ولا ارادة لا لانه ليس سبب للاحراق حقيقة كما توهم بل الجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال
كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعمه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من
الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحوه ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا
اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وتولي مباشرتها بالاستقلال والرابع ان قوله وكما
لا يصح عندنا ان يقال اه مع انه لا ارتباط له بكلام المص فدونه مردود وبما سبق من ان التصرف امكان
بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة
عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مستقلا بما يلتذ به مما كنا
سائغين عنه ثم اعتقنا العواصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقياد الامر ما يحكم
العقلاء وبطلنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا آخر بخدمة شاقة لا يتحاوز
طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة فيه الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد
في فعله لزم رفع فائدة البعثة وصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ما ذكره من ان التكليف
والتاديب والبعثة والدعوة قد يكون داعيا للعبد الى الفعل اه مدخول بان الانسان يجبر على
الفعل سواء بعث اليه نبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى
ثم ما ذكره المناصب من الالزام غير لازم لما سيجيء من ان عدم تمام نافع للعلوم لا حيلة له ما على انه لو لم لزم
ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية فيلزم بانه فيه بعينه فلم يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى ان يحكم في مسئلة
خلقه ثم للافعال المعللة بعلل على ما زعمتم فتدبر بالـ السادس رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم ان يكون
الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة

ترحمنا عليهم وعاقبنا على صدور حسناته مع كان ذلك نهاية للجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي
الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى راى منصفا سواه راى راحم العبيد في
واي مجمع للكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذب بناء على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية
في العاصي ثم استوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم ويقدر في ان
عمر بن العاص سال ابا موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه تعالى يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال
ابو موسى لا انه ثم يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم ينتفي ان يكون فيه عاجز
ومطيع كالبيت بنيه حكيم مهندس فانه ينتفي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن
البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يلزم النار
من العصاة وكما لا يستحسن ان يعترض على المهندس انك لم جعلت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة
ومجلس الانس كذلك لا يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم
مطيعين لان النظام الكلي كان ينتفي وجود القرشي فالمتصرف الذي يفعل ما صاحب البيت في جعل بعضه
مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجودات باي وجه يتفق
لا يقال انه ظلم ولكن المعترض الاعمى يحسب ان الخلق مختص به وهو مالك لنفسه والله مالك كل شيء
لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل جلادا ويستاجر على العمل رجالا ويستولي عليهم بعض عبيده
الاقوياء فاذا اتم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يات العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول
عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حرم العبيد فرق طائفة او
قطع عنه القوت والباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما ملكه من العبيد وهو التصرف حسبما
ان الله تعالى فيه فاذا تجاوز عن ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق
وكان له التصرف حيث شاء وكيف ما اراد لكان كل تصرف له عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك
المطلق وله التصرف كيف ما شاء وحيث ما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف خذ هذا التحقيق بالبعد
عن هذا انتهى اقول تحقيق المسئلة على وجه يظهر تمويه استعاذة الناصب انه لا خلاف بين العقلاء في انه
عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فالمثبتة الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف
في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح
لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة
ولا ريب في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا موثر الا الله مع الاعتراف
بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون كونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا

واما القائلون بان العبيد محدثون لفعلهم فانهم لم ينسبوا الظلم الى انفسهم ويتبرؤون الله
عما يقولون ويفترون وجوابهم عما ذكره اهل العدل بالاتم ان خالق الظلم والجور ليس بجاهل لان خالق
جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار
قياسها بهم مكابرة لسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمر بن العاص هنا شريكا مع ابي موسى
في الدعاء برضاء الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء امير المؤمنين
والا لوجه اليه السلام والتحية ايضا واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنف وكبت فانما مثل
به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية
دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه
الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في
نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفرع اهله من الروائح المستقذرة فبخلاف التمثيل
العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما
لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها وايضا الكلام في دعوى ايجاب حسن مطلق التصرف
من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي
نسبها الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع
فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة لا يستقبحه العقل لانهم عبيد له عليهم
نفقته من المأكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا نحوا ان يعطيهم سوى ذلك مما اعطى الاجراء الاحرار
وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا غيرها فيرد عليهم كان ظلما وهو
ظاهر واما ما ذكره بقوله فنقول ان هذا الرجل لو حرم العبيد فرق طائفة او قطع عنه القوت والباس
يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر له لانه على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا
كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فتعليل وانما العلة في كونه
ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا
ينبغي لاصحاب الناصب تعديهم صريحا عما ذكره بالتحقيق وان كان باسم صدقة حقيق والله ولي التوفيق
قال الناصب رفع الله تعالى درجته في منهاجه انه يلزم منه تجويز انتفاء ساعة بالضرورة شرعية بيانه انا نعلم
بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف
فانعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده فانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه
لم يقع وان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام
ومتى اشتد الخوف في الطعام مثلا انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد

به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه شربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت
الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان يكرهه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان
اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على قدر ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي
العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلانه ما علم بالضرورة بطلانه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة
فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات
التي يجوز عدم وقوعه عقلا وبتخصيص عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان
لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها قوله ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو
عين الدعوى المخالفة للضرورة التي يحكم الملهم عليها فان الفعل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء
عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير عادة نعم اجوابا رد فعلا ما ذكره الملهم ولنا
ما ذكره بقوله اما كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها
قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل
لظهور نتيجة وكراهته على الفعل بعد ذلك مسلم لكن الملهم انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة
الفاعل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز تهيأ علم بالضرورة فغلط ظاهر لان الله قدرته
قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته منافي للضرورة فمن قدرته منكر لذلك الجواز لكونه منافيا
للضرورة فايراد انا مرتبة عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز تهيأ علم بالضرورة مجاوزة ليس فيه طائل و
لا يرجع الى حاصل قال الله دفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم تجويز ما يقتضيه الضرورة بنفيه وذلك لان
افعالنا انما تقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا تقع منا على الوجه الذي نكرهه فاذا تعلق بالضرورة
انا اذا اردنا الحركة بيمنة لم يقع بيسرة واذا اردنا الحركة بيسرة لم تقع الحركة بيمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت
الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة بيمنة ويخلق ويريد الحركة بيسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب
ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة
والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة
خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون
الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقه اهم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة
وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق
الى الفعل يرقدوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وقد خطر الذكر انتهى قوله ما ذكره

من العجب ليس من جملة يعجب ويدفع نتيجة ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين
سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كان مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل
من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي بها ترجيح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلهما متعلقا به من العبد لا من الله تعالى
ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث عن مجرد تصور الملائم واحتفاء
الملابسة التي لا تتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون
منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشأه العبد وهو جزء الذهن في الامور الاعتبارية مما لا يباري
بارتكابه وكانه هذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم
واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجاهم واضطرارهم فلا يلزم من جبرية العبد محلا
لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحمار وزعم انه قد اخرج
بذلك نفسه عن الرجل ومسئلتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به انشاء الله تعالى
قال الله رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز بنصوصه الابانة المتظاهرة فيه
الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة السنة لنص الكتاب العزيز والسنة
بالوجوه التي خالفوا بها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الايات الا وقد خالفوا بها من عدة
اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة وننقل في هذا المختصر
على وجوه قليلة والعجب انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي
وهي جملة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم امرا فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون ومن يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان الفعل لا يحتمل خلاف
المقصود وكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل
الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فمخالفته لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو
الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام
الرازي ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها وانها مذهب
السنة فادفع عنها ما يحتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الايات وجعلها
نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة
والجماعة وهذا يدل على حمق الرجل وجهله ونعيته وعدم فهمه انما كان يستحي من الطرفي كتابه

ومثله قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم في وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل معسكره فاخبرت
السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم والخاذهم ثم يفتخرون انا سهمنا فاقتلنا الرجال ولم يعلم ان
هذه السهام قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على
مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة الى الفاعل
ونسبة واضافة الى الخالق كما لا نتردد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه
في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه
كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم لا شك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير
فقوله الكتابة كسب العبد وخلق الخلق الم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا
به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه
خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى اقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص
على المعنى من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من متقتضيات الحال والمقام
كما يفهم من كلام المناصب موافقا لجماعة زعموا استدلاله وبنوا عليه الحكم بدور النص في الكتاب والسنة فان هذا
مردود عند المحققين منا ومنهم فقد جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره
في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انعدام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان
عز حصوله بوضع الصيغ ورد الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة ساعتمل الوجوه بالنظر
الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص
ومخالفته اذا كان قرائنها واحدة بانا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله لعجب ويدفعه انه لما ادعى
الم نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان القرائن ذكرها تاويلات كان تعرض الم
لذكرها لتوافر استدلاله وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما لا يخفى ان يوم التاويل يثل الليل بما اول النصوص
المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للايات تعريف الاقوال في غير ما انزلت فيه واضلاله
لكلام الله وتحريف الكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج القرآن عن ان يكون دليلا للمحقين وحجة
على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان رد الله تعالى حق منزهة
في القرآن وفي دين الله المبين واما ما ذكره من المثل فيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المصنف لا يرى
ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على صدور الخصم نصولا ولها ايم اصابة ورسولا فكيف يصدق
انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم خصولا وانهم جعلوا لغيرهم مقتولا على انا لو فرضنا ان القرآن اوجبه من اهل
السنة كابروا على نصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها قبل المصنف

ذلك حينئذ سئل قوم من الانبياء الرماة لخصم من بعيد فرد بابهم من الحق الشديد جماعة كان فيهم من الضعف
في النزع ومسامهم خالية عن الاثر والتذبيح فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت
قدام هؤلاء الانبياء على التراب فالتقط من الانبياء من كان له من الرماية سهم واذ تلك السهام المقاصر ورماها
على رماتها من تلك الجماعة الجفى الخاسرة حتى قتل تلك السهام اخبارهم والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط
بانه قتل هؤلاء الانبياء ونصرهم واستاصلهم بهما عن اصولهم واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة
واضافة فيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والاضافة للفعل الى الرحمان والمكان ايضا نسبة مع انهما
ليسا فاعلان له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن نسبة الخلق فاعلا وكاسبا
بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب اصطلاح بين الاشاعرة لا يفيد في مقابلة الخصم على الكسب
الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها الخالق الفرد
اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارا في اخراج
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال اعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات
وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كونها
في العرف واللغة الذي نعلق الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع
الى الفعل كما اشرنا اليه فيما في ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين
من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تحمل اختراع الكسب المحال
واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام
في الخلق والتاثير فقيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة
والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المص فدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اضافة الفعل
الى احد ونفيه عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعبر فيها بالايدي
عن الانفس لان اكثر افعالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد
وان اكتسبها بجارحة اخرى يجري خطاب الله تعالى على عاداتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى
فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد لغيرك وفوك لا فوه سواك بمعنى انت فعلت بالكسب لا يمكن
ان يفعل احد بجارحتك واما قوله تعالى فيحرج الله بالكسب في الاية المذكورة فدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان الكسب
في الاية بمعنى اخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى المغايرة والمباشرة وتارة في محله وتارة
الى اتصاف الفعل بالطاعة او المعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة
كما لا يخفى على من تامل وانصف قال المص رفع الله تعالى درجته الثاني ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على
ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى يوم تجزى

كل نفس بما كسبت اليوم تجزى ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ان لا تزر وازرة وزر اخرى وتجزى كل نفس
بما سعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ومن اعرض عن ذكرى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مدح المومن وذم الكافر ليكونا عملا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله
ويمدح اللولوء لصفائها او لوعد الرعيد ليكونا محاذرا للاعمال الحسنة والسيئة كما يرغب ويخوف الملك ويجري
الطب والحشيش والآيات المذكورة انما تدل على المدح للمومن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع
في هذا الآن هذا مسلم والكلام في ان الاحوال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل
والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام في انها من العبد ولهذا يترتب عليها الجزاء
فعلم ان في الآيات ليس دليلا لمذهبه انتهى اقول مدار القول بجبرية الخلق والانصاف الحاصل بدلالة
الاختيار ضروري البطلان وبنيه عليه بان افعال العباد ما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والغرائز
الحاصلة في محالها ليس كذلك لما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كرت الشخص طويلا
او قصيرا او كون الفاء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه
واما تمثيله لذلك بمدح الرجل لحسنه وجماله ومدح اللولوء لصفائها فردود بان المدح وان عم الاختياري
وغيره لكن مدح المومن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من
ملك الجبرية وهذا هو مراد المص وح الاستشهاد بمدح من اللولوء يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال
رفع الله تعالى درجته الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين
من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه
والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فتيلا انتهى
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب جميع المثبتين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال
المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه
الاشياء والآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المثبتين ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت
واقعة فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا يجب وباي شيء ينسب فليس الا
اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان
الكفر مخلوق لا خلق ولو كان مخلوق حسن لوجب ان لا يكون في الوجود قبيح وهو يبطل كثرة الموجودات

والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا خلقنا السموات والارض وما بينهما
بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما
الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق وانى يجتمع
هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الامر الجاني الحلي الراطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى انتهى
اقول قد مر بيان ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة ان
الكسب بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر
الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من
مخلوقات الله تعالى تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الآية منافي ايضا لما قاله سابقا من ان افعال
الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه لم يبين الاختلاف والواقع في الآية نفي الاختلاف
بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من
التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والنظام بحيث يقول الناظر انه لو كان كذا لكان
احسن كذا في تفسير الفاضل الرازي ومن البين ان اكثر افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لله تعالى
فغير قادح في استدلال المص بالآية لانه كما قصد المص انما دل على حسن المخلوق لا الخالق لان الحسن المفهوم من قوله
احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه والارجح في انا
الشيء الذي خلقه الله تعالى هو مخلوقه لا خلقه فقوله ولو كان مخلوق حسنا آه قلنا بطلان اللازم ممنوع
فرد لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله
مردود بانه اراد من الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع
ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به
ما يشمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هي اول المسئلة واما
ما ذكره من ان معنى الآية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق آه ففيه انه على تقدير
تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معان متغايرة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية الا ان
يكون تلك الاشياء حقا الا ان الحق امر اخر سائر لها ملتبسين بها مصاحبين لها كالمجاز مع بحسب الانسان
وبهذا علم ان قوله وانى يجتمع هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرة المرء المرواني وقصور فهمه
عن ادراك واضحات المعاني لم يفهم ان ما ذكره من تفسير الآية هو من مضمون الكلام المردود فعله وتبعه ولا يدري
اين يذهب راسه وباي شيء يشتغل او ينطق بمراسمه والحمد لله على خلاصنا من مظلم ما ابتلوا به من
المجاهرة بالباطل وميل رضيهم الحق باعث ما يكون من الكلام قال رفع الله تعالى درجته الرابع الآيات

الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال لان
مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه وقال الله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس
اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما منعك عن التصرف في حوائجي فهو منه ذلك وكذا قوله تعالى وما
عليهم لو امنوا وما منعك من ان تسجد وقوله ما سلككم اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون
عفا الله عنكم لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب بن عباد كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده
ويعاقب على الباطل وقد زينه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول الى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف
تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم
يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وما ذا عليهم لو امنوا بالله وذهب عن الرشد
ثم قال فانى تذهبون واضلهم عن الدين حتى عرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين الباعثين له والانكار
والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب لا لكونهم
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كان في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر ان مذهبهم
ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ
باعتبار الكسب والحيلة لا باعتبار التاثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم
باقي ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى
العباد باعتبار الحيلة والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب بن عباد فمن كان رجلا وزيرا متشددا
في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن
ما قيل في امثال كلامه كلامك يا هذا كبندق فارغ على عمى المعنى ولكن يقرقر انتهى اقول قد سبق
ان القول بالحيلة والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لم خبر ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ
من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبها على فعلهم وقد سبق ان مطلقه لزوم مثل ذلك علينا في
العلم من قبيل ان بعض اللوازم وكذا الكلام في باقي ما ذكر من الايات واما ما ذكره في دفع كلمات الصاحب بن
عباد رحمه الله تعالى من انه كان رجلا وزيرا متشددا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة
وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال
لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للتهرب عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اجابة ثم ما ذكر
انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله تعالى شيعيا

اماميا

اماميا بالمعنى الى نصابه نشأ في حجر التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققه ارباب
التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر الشعر انه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليتصف اولياء الناصب
ان الخالي عن المعنى هو الكلب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بينا او الكلام المنقول عن الصاحب الذي اجل ان
يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكرس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه
فلا يتفوه من الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يجوز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي
كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق يكره الجهول سيما المعقول الذي هو على شفا جرف
مهول كما قيل شعر الحق يكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا
تصور يعود صديقا قال الناصب رفع الله درجته الخامس الايات التي ذكر الله تعالى فيها تحجب العباد وانعقاد
وتغليقها عنهم قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فبرئ الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم
ان يتقدم او يتاخر لمن شاء ذكره لمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا لمن شاء ان يستقيم اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى على من
نفي المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء
الرحمن ما عبدناهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا
شيء لا ريب فيه ولا خلاف فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة
اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له واما قوله
قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا فغير لازم هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله تعالى
عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله ثم لو شاء الله ما اشركوا وما
جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية الاولى لجعل المشية علة
للذنب وفي الثاني لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى
وارادة الانكار على ذلك الكلام وهو سيقول الذين اشركوا والثاني من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل في خطابه
لكن انتهى اقول قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون الثاني لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له
في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الاية
اعتقادهم ان مشية الله تعالى جعلة لشركهم وكون الشرك دنيا او خيرا غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج
والقول بعلية مشيته ثم وجعله للشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد
نفاها الله تعالى كما قرره المص فالعدول عن جعل مشيته ثم في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه
دنيا صرف للاية عن ظاهرها البناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي
حيث قالا ان حقيقة الكسب صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل

مثلا كالوهم الحركة ويمتنع ان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان امتياز المطلق عن
مقيده انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى
واما ما ذكره انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فقد فعله هيتن
وافترق بيتن لان المراد بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك لما اشركنا
لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم شركنا لانه تعالى شاء ذلك بالمشية
الكلية الاختيارية التفويضية بان اختار واعدم الشرك باراد تكم ومشيتكم فاردتم وشئتم اختيارا
الشرك وتركتم التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل
هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركنا بالمشية الاجبارية لما امكنكم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه
لما فانه حرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى ونظير هذه الاية
قوله تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المص رفع الله درجة السادسة
في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم
فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممتنعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد اقم وللمريض
من بالهوى حل احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى قال المص حفظه الله تعالى اقول امر العباد بالمسارعة
في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه ربما يصيره احيا الى اقبال العبد الى الله تعالى
وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار وكما لا يحسن
ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب
عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة
والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا
في الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق ان العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة للمدح
ذلك الى التكليف فيبقى ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المص قدس سره
وقد سبق ايضا ان نفي السببية لما يتعقبه سقطه لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن
منه التصرف على الوجه الحسن فاذا انصرف لا على وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما
ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر وسيجيء دفعه بابطال الكسب بانه يمتنع
كان انشاء الله تعالى قال المص رفع الله تعالى درجته السابع الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعاذة

به كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعيذ بالله فاذا كان الله تعالى
خلق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الانطاق والدواعي لانه ثم اذا كان هو
تعالى لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الانطاق حاصله كقوله ثم
اذا لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا في الارض فيما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى قال المص الناصب
حفظه الله تعالى اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ به فان الاستعانة
والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكروا لانسد
باب الالتجاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من التوهمات لا يتفوه به عاقل فضلا عن
فاضل انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون تكليف العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى
الاستعاذة والقول بان الاستعاذة من الخلق يجوز ان يكون لتاذيه في الخلق الى الكسب مردود بان هذه
التاذية ان كان بالجبر فلا يلزم ان يكون الكسب ايضا بالجبر فلا يلزم الجبر المحض والكان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة
به من الله تعالى تدبر قال المص رفع الله تعالى درجته الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واستغفارهم
لنفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين
وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وقال يبقصوا الاولاد بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من
بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم وهذه الايات
تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى قال المص الناصب حفظه الله تعالى اقول اعتراف الانبياء بكونهم
فاعلين لا يدل على انفرادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه النزاع فان كل انسان يعلم انه فاعل الفعل
ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيما ذكر دليل لمدعاه انتهى اقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
والصريح فاضية بذلك ايضا وقد مر ما في احتمال الكسب من الهذر والفساد فما يتوهم الا الفساد قال المص
رفع الله تعالى درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت بتقديره
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم
مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلا الى قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله
اولئك يبلسون نصيب من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بانهم قالوا
لن تمسنا النار الا اياما معدودة وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف ترى اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت
وهم لا يظلمون وقوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله
والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله
والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله
والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون
واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون واذا لقوا الذين امنوا

السابقة او البرهان العقلي لا يظهر خلافه في الآخر لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من
الآية لا تدل على ارادة ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له الظهور ان الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي
اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك مطالب البيان ودونه خرط القتاد قال المص
رفع الله تعالى درجته العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب
الرجعة قال الله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون وقال
من المحسنين انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول التحسر وطلب الرجعة لا كتساب الاحوال الشبيهة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المثلثين كالمعتزلة ومن تابعهم
وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم انتهى اقول قد عرفت ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه
بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد الشركاء لله تعالى فهو اولى بالاستحالة للنسبة
للصفات الزائدة القديمة كما سبق بانه بل القول بالكسب وكونه مترتبا في وقوف الطاعات والمعصية
يستلزم ما هو اشد شرك الذي توهمتموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم
فيه مشاركة المجوس بل النصارى اخذ والتعلل بالفعل والقدرة بالقدرة كما سبق قال المص رفع الله تعالى درجته
فهذه الآيات واشباهها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فاعذر خصومهم وهل
يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهريا الا بانا طلبنا الحسنة الدنيا وانزلها
على الآخرة وما عذر علمائهم في الانتباه لفتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف
تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها النذير وحزنائكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص
ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة فهل يقبل هذه من القبيلين وهل يسمع كلام المفترين
انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد كانت
في كل الفصول من استدلالاته بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه
يفتخر بها في بيانها ثم يقول ما عذر علمائهم وحوامهم فنقول ما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيامة الهنا كنا
نعلم ان الاخالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك
وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك وذلك النصر فيما كيف شئت واما عذر علمائهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا
صلى الله عليه وآله وسلم امرنا بان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال علينا بالسواد الاعظم ورأينا ان في امته
عليه السلام السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة
ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويستعملون التقية ويتبرؤن من كل شاهق الى شاهق ويزعمون انهم
معتزليون او شيعة فيتكلمون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى اقول

قد بينا فيما سبق ان النص ليس ما ترجمه من ظاهر يفهمه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة
القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الآيات كانت دالة على خلاف مقصوده المص فيتاره في ذلك كلامه على ان
لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكره فيها بلفظ
الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يحتمل الدلالة بالمعنى الذي اخترعه من المجاورة والمقارنة وغيرهما
ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث باحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المص مخالف
لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي
واما ما ذكره الناصب في تفسير عذر علمائهم بحمله فهو مما لا يتفق وجوههم اضعف بهم الله تعالى في ذلك ويقول
لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة
وانكم تكونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والشقاء حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب بالمعنى
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك
فنشكر من فاعليه اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصريح كيف شاء فان اريد به انواع اصناف الثواب
والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحقاق الفعل فصادق لكن لا يفيده وان اراد به الشرف بحسن والقبح
فمن جملة منزه عن القبيح فيرد ذلك على وجوه شرحهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع اذ
يقول الله تعالى لهم في مرة ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع
الاسلام ولزم ما تتبعتم وما علمتم ان فرق الشيعة والمعتزلة وغيرهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سورة الله تعالى
وجرهكم ولزم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كانوا في قليلون واهل الباطل كثيرون وانما المعنى بالسواد الاعظم
ما تركه البيعة عليه السلام في استمرار التقية كما نص الله تعالى وجعله وصفه في الحديث المشهور احدهما اعظم من
الآخر وانما عبر عنها بالسواد لكونها فرقتي المؤمنين وفرقتي الضلال المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد
وبتردد ما ذكرنا ما رواه الطبرسي في شرح الشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على
راس الجبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون تربية الكل وارده ان يطلع
عليه الا واحد بعد واحد وقال الناصر خفضه الله تعالى قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون فقليل
قال المص رفع الله تعالى درجته وسنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يبطل من جوزه ان يفعل فعلا
فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه
ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة
الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين امره بايجاد القيام والكتابة ولا ان العلم الضروري حاصل بكونها
من جنس الافعال لما صح ذلك انتهى قال الناصر خفضه الله تعالى اقول الظاهر من الجزء فعل ونسبه

عن الفعل الحكم الضروري بانه فاعل الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر لنا ان هذا المحل للنزاع
فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب ونتلذذ ونرجو ونخاف ونعد ذلك هذه الامور فاعلين لها والنزاع
الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن مباشرون فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانما يتجه ان
او يستغرب ان وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضروريته هذا فهو مكابر لمقتضى العقل لمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس في
محل النزاع فليس له فيه ذنب انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدوره
عن غيره يكون مسقطا واكثار المحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ظاهر
النقل فتامل قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان
الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم
والجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا او كيف يصح ان يقال له اثب بفعل الايمان والصلوة ولا تاث بالكفر والزنا مع
ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن
المامور قادرا على المامور به لم يرض ومسب الجزم امره غيره فان العقلاء ينكرون منه ويشبهونه الى الجنون ويحملون الجنون
ويقولون الكفر انه لا يقدر على ذلك ثم نامره به ولرجح هذا النحو ان بعث الله رسولا الى الجماد ات مع الكتاب فيبلغ
اليها ما ذكرناه ثم انه يجلس الجمود في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انها لم تمتثل امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان
ببديهة العقل انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء
لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل ثم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب المباشرة ومختارا
وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون
اختيار العبد وكسبه للفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل بدعة موجدة اما وشان بين الامرين كما
ذكر لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى اقول فيه تامل ومنعه لانه لا يحصل الكسب
الذي يلزم به الامر في تنزيه الخير فيتوجه عليه ما يتوجه على الجبرية سواء سواء ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل
المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذر وكل ما ذكره الناصب يلزم الاشاعرة لزوما لا مندوحة به
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا فان الاستدلال
على العلم باثبات الصانع والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ينتهي الى القول بحدوث الاجماع
للامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا
المحتاجة الينا في منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة
فسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم ينتج منه اظهار
المعجزة على يد الكاذب ومتى لم ينقطع باستلزام ذلك انسد عليه باب اثبات النبوة بين النبي والمتنبي وايضا اذا
جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام الآخرة

والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعوا اليها وان يعين عليها ويحث ويرغب
فيها ولو جاز ذلك لكان يكون مما رغب الله تعالى فيه القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويفتح الشيطان طريقا بها وايضا لو جاز منه
ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويريده له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه للزم في دين الاسلام
جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى رغبه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله
تعالى صدنا عنه وزين خلافه في اعيننا فاذا اجوزنا ذلك لزم منه تجويز كون ما هو عليه هو من الضلال والكفر
وكون ما خصوم عليه هو الحق واذا لم يلزم القطع بان ما هو عليه هو الحق وما خصومه عليه هو الباطل لم يكونوا
مستحقين للنار انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول في هذا الفصل استدلال باشياء عجيبة بعضها ان
تخلف الطرفين محققة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال
بصحة النبوة على كون العبد موجدا فعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث
العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد
موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حدوثات العالم
في افعال الانسان والا لم يجز خلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء
على انه موجود وحدوث الحدوث وكان هذا الرجل لم يمارس شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا
لان يباحث لذاته وزيفته في العلم ولكن استثنيت هذه المرة فصرت واما ثانيا فلانه استدل بلزوم عدم
كونه صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة
بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون
العبد موجدا فعله وابن بينهم هذا من الملازمة ثم ادعى الانقطاع الحرفي الاجماع وكل هذه الاستدلالات
خرافات وهذيانات ولا ينفع به الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبائح
بلزوم عدم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا لزوم احباء في محاله وجواب
هذا وما ذكر بعده من ترتب الامر المنكر على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد
وغيرها انما يجزم بالعلم العادي وبما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر
المحالات العادية ولو كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكره من لزوم خلل
ترتب الكفر في القلوب وعدم الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اختفاء الحقيقة يمكن ان يكون كفرا وباطلا
فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هولاء الا يقع عادة كسائر العادات ونحن نجزم بعدمه وقوعه وان جاز
عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا قبح بالنسبة اليه انتهى اقول يناسب ما اظهره الناصب من التحكم
على المص فلا من مرة قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسنذكره الآن مرة قوله تعالى
فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المص حصر حدوثات العالم في افعال الانسان

خطائه بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعال الناس ان استعماله لقياس الغائب على الشاهد قرينة ظاهرة
على انه اراد بقوله افعال الناس الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا مجازا وعلى تقدير ان يكون المراد افعال
الانسان لان المكلفين فلا يشتغل بالمطلب لانه قد يجوز لك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا
انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص الذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم
هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب من الانزعلى الموجودين
الشجر والحجر وغيرهما من الجمادات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن
الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الخارجة اه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع
من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الموجودات على احتياجهم الى الله بل هذا القوم يسمى الكلام ولا
استدلال الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فان الممكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناس الهالك
قرة الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على استلزاج الناس عن الفطرة الانسانية وتمرغه في
المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه قبيحا صادقا
على كون العبد موجد فعله ولم يذكر الملازمة اه فيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بقوله
وايضا اذا جاز ان يخلق الله القبائح جاز ان يكذب في اخباره واذا لم يفهم الناصب كلامه لذلك يجوز ان الشارع
على غير ترتيب اللف فلا نزاع على المص قد مر ثانيا كما قيل ثم على تحت القوا في من معاد بها فاعلى اذا لم يفهم النقر
واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم افساد باب اثبات صحة النبوة وحجة الشريعة على كون العبد موجد
فعله وايضا يفهم هذه الملازمة اه فمردود بان هذا ايضا دليل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى حسن
من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد لفعله دون الله تعالى والتصريح المص به ايضا
في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل هنا وما للاختصار اعتمادا على
التبيان والسياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي لزمه المص على
الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على الاسلام
الا بالمحاربة بالجلاد واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المص وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه يعم لا يجب على الله تعالى
شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فقد مر فيما مر ايضا يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة قال المص رفع الله تعالى درجته
ومنها يجوز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم
والعبث لجاز ان يخلقها الغير حتى يكون افعاله كلها طاعة وحينئذ يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من المتفوه بهذه الترهات واني يلزم هذا من هذه
العقيدة والظلم والعبث من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشيء خبيرا فاعله وهذا الرجل لا يفرق
بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل مجدد ورثة ناشئ من عدم هذا الفرق الاجرى ان الله خالق

السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث
نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك الابدي ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي
ان لا قبيح والشر في الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان في الوجود كثيرة
كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال انها مخلوقة
فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف للضرورة والحس فاذن يلزمه ما التزم الاشاعرة من الحسن بجميع الافعال
القبيحة انتهى اقول قد مر ما بيان قبح ما قالوا ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق
والفاعل فاسد وما ذكره هنا في بيان الفرق من صورة المعلم عين ما استدل سابقا عن شارح العقائد
وتوجه عليه ما اورده ثمه وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي
ان يكون مسودا لا يكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سود الله تعالى وجه حال الكلامي الذي نحن فيه
بحال الفاعل النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود
زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير
القول بكونه خالقا للسواد وبندفع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل
كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا يلزم
اتصاف سبحانه وتعالى بكونه مسودا او بتصف زيد الذي هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود والجملة
الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوهما وبين الاسود والابيض ونحوهما
بين جدا بحيث يتبعد ويرى عدمه فان الظلم مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود بمعنى وضع على السواد
او فاعله لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما طلبناه فالسواد والبياض والحرارة
والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاعلا ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه
لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل البتة هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب
ونحوهما من الحشرات المؤذية قبيحة واورجها نقضا على اهل العدل فقد عرفت مراده فعه بابدال الفرق
بين ما اورده نقضا والتزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد قال المص رفع الله
تعالى درجته ومنها انه يلزم الخالق الله تعالى بالشقاء والجهل تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال
العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله تعالى
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم
نفسه وفي نفي الحكمة الخالقة بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى قال الناصب خفضه
الله تعالى اقول ونحن نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضا ناشئ لعدم الفرق
بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالست والشتم له انما كانا مخلوقين لله تعالى بهما فعل

العبد والمذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاقا لنفسه وخلق هذه الافعال ليس كذلك حتى يلزم المخافة نعم
بالشقاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدر في الازل شقاوة الشاتم له والشاب واراد دخوله النار
فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا انتهى اقول
استعاذة الناصب الشقي من ذلك كما كان الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى
بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرناه قبيل ذلك
ان ما ذكره الناصب ههنا كله اسفه وحماقة استحقها بجزيه من لحاجة الله تعالى للعبد بما جعله عليه
في الازل من الواجب الحتم فان الفاعل بذلك لا يستحق الا التقبيح واللعن والشتم قال المص رفع الله تعالى
درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة جاز ان يبعث رسولا هاديا
ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل
القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الابوين
وذم المحسن ومدح المسيء انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول لم اراد من نفي جواز بعثة الرسول
بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء واراد به نفي هذا الجواز الامتناع عقلا
فهو لا يمتنع عقلا وان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيد انا عدم وقوع هذا الجواز مجال
عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه يلزم مخالفة الضرورة
واي مخالفة الضرورة في هذا البحث انتهى اقول نختار الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب
بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا تأمل فان الله تعالى
يجمع صفات الكمال المنزه عن انواع النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه
كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيد انا عدم وقوع هذا انما هو على العلم
العادي اذ على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما جاز التخلف فيه فلا يفيد هم ذلك افادة قطعية ينفيه
ما نحن فيه من تقرر العقيدة الدينية وبما قررنا ظهر ان ما ادعاه المص عليهم من لزوم مخالفة الضرورة فرية
ناشئة من الناصب عن ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه
قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان
لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه
ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي وكان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح
ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى

قال الناصب حفظه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه
الترهات فان الله تعالى خالق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه تعالى
وحرك الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه
وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو مباشره
ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه كلها الطاف
من الله تعالى والشيطان يحثه بالاغواء والوسوسة فاين هذه اللطيفة النافع الهادي وهو الله تعالى
بالشيطان المضل المضل ومن اين لزم هذا انتهى اقول قد مر ما وسيجيء ايضا ان الكسب لا يحصل له وان خلق
الكفر قبيح ومن الجواب يستدل على عدم قبح الكفر بالعقاب ودخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر
كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اخطاء نظام عالم الوجود للكفر
فهو دعوى كاذبة لا يعرف احد من علماء اذ افقد الحبار ونفى التفسير عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك في
ملكه بما شاء ليس بظلم فقد مر وجه الظلم فيه وان التصرف اكان على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره
من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا
لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه مرارا عن تجنب فاي اثر لبعثة
الانبياء وبث الدلائل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية قال المص رفع الله تعالى
درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن مستحقا لا فعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا
بل يكون الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء والائمة
الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه فقال افنجعل
المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون افنجعل المتقين كالفجار انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول جوابه
ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب المباشرة لا
انه يجب على الله تعالى اثابته فالله تعالى متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل
جرى عادة الله باعطاء الثواب عقيب الفعل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء
واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه
مرارا فلا يلزم المحذور انتهى اقول ما ذكره ههنا مدفوع بما ذكرناه مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة
ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان الكسب بالمعنى الذي اراده منه فعلا واخراصا دل
عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب
كما ذكره المص فقد مر مرة قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من
انتفاء الشفعة عن الكافر لانه قد اذا خلق الكفر في الكافر يلزم ان يكون قد خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان

كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة كمن جعل غيره سما في حلوا واطعمه فانه
لا تعد الذة تحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا
نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه ما من عبد الا
ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا من غرائب الاستدلالات
فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها
نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكر من
لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر ومرجحه واختاره قلنا في مذهبنا ايضا
كذلك وادخاله لكونه باثر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المنع
من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما
عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات انتهى اقول قد مر
ان الكسب غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص يلزم عدم كون
الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فيه ان المص قدح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه
للعقاب في نار جهنم لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا تعد نعمة اه فمع تصريح المص
بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا
ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقول المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه تعرفا لعنان
ناسل الناظرين عما في كلامه السابق من الفساد وايقاعه في اذهانهم ان ما يترائى فيه من الفساد ليس سوى
ما استدركه هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المردود
كما لا يخفى واما ما ذكر من انه لو كان الواجب على الله ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب
اه فدليل على سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته بالنسبة
من الذين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من الحاد بداهة او وجوبا بقول نعمة الله تعالى المؤمن
والكافر ان يكون واجبا عليه تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي
عرفته سابقا مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا لنفي الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله
النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المص لم يقع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب
بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك
لا يستلزم شمول جميع النعم لكل شيء من العباد فضلا عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان

الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الاطاق المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يجلبه
الى فعل ما يوجب عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو
المبدئ بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه معدة بها فلا يلزم عدم كونه منعما عليه اصلا كما هو
الناصب المرتاب في العذاب الواصب قال المص رفع الله تعالى درجته ومنها صحة وصف الله تعالى
بانه ظالم وجابر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجابر الا فاعل الجور ولا للمفسد الا
فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما لمن نفى الآخر لانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم
سمي ظالما ويلزم ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله وباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق
كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون
موصوفا بذلك الشيء الا اذا خلقه ايكان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا في خلق الظلم لا بقال انه ظالم
وقد ذكرنا ان الحكم يفرق بين هذين المعنيين والعرف لم يستدل باستعمال هذا انتهى اقول قد مر ان ذلك
العرف كالك اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب المباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع في لغة
ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة
التي استدل المص عليها بقوله ولهذا يصح اثبات احدهما لمن نفى الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا
فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمناه ونزيد عليه هنا ان نفيه
لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك الشيء مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة
وبالجملة من لم يثبت عنده الصدور بمعنى سوى الخلق يجوز عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة
من جهة الخلق والمانع للحصر مكابرة لا يلتفت اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه لو كان
هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرة وداعية او لا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يلزم منه عجزه ثم حاجة قدرته عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو توقيع الفعل منه والداعي
من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده وكان القدرة والداعي ان اقترنا بالمطلوب والا
كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا تعلق للون والطول
والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا
واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من زنا وقذف وغيرهم ودواعيهم حتى
يوجد الكتابة والنساجة الحكمان ممن لا يكون عالما بهما وقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع
شرب الماء من الحائط في الغاية الريان في الغاية مع تمكنه من الاكل ويلزم الجواز ان ينقل النملة

بالجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من المتبع المقيد العدو وان يعجز
القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة
الفرق بين الرمس والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان
خلقه تعالى الافعال لا يتوقف على يد واعضاء وقدرة وما ذكر من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره
من المحالات العادية فهو استبعاد امت والاستبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى جرت
على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد
والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرين
في الفعل كالمدون والطول والقصر بالنسبة الى الله تعالى فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة
كالاحراق الذي يقع عقيب مماس النار عادة ولا يقال الا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيره اذ لا يجري
العادة بحدوث الاحراق عقيب مماس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود القدرة
بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى اقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره
المص دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا تجوز الاستبعاد وما ذكره الناصب من
جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب
وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المص رفع الله درجته ومنها
تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا ومحتاجا تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او
محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة
اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق هو الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق
القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه سبحانه لما هو قبيح بالنسبة
الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى اقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي
اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا
حيث لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا
قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى
لا غير او منهما معا والثالث يجب لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه
الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ
انواع الظلم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف
يبرأ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا
يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب

وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد اثر اليه جاز اسناده الكل اليه فاي ضرورة تحوج الى
التزام هذه المحالات ثم ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان يفسحوا لانفسهم هذه النقائص التي تنزه الله تعالى نفسه عنها
وتبرأ منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد
كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرة العبد في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم
لا يلزم اصلا لانه يتصرف في ملكه ملكه والتصرف في الملك كيف شاء الملك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب المعاصي
بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان يفسحوا لانفسهم
الى هذه النقائص فنقول انا اخبرنا بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك
الصريح الذي التزم الخالقين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا ايضا حظ الشرك وهم يهربون من الشرك
انتهى اقول قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح
وظلم وبهذا يعلم ايضا خطاء ما ذكره من ان تعذيب المعاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب
اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي احد معاني الكسب على رأي الاشاعرة فلا وجه لاستحقاق المدح
والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الالهي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن
العصمة خبر ولا عين ولا اثر بل المراد ان الشرك وما نسبه العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو قولوا
بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وقكنهم منه تعالى وان ما يحقق بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية
والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يحقق العباد بخلقهم له من بعض الاعراض
الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في
خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المحرم وعنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية
والنفس والهوية والصفات الزائدة والزوائد على مذهبكم موجبا للشرك المبرور عنه فان المشاركة
في هذه المذكورات اصح من ذلك كما لا يخفى على المتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه
يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه حملوه من اسناد الافعال
الى العبد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله
اني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا تحقق لهذا الشخص البتة وقوله من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم
احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام
نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهما
ثم كيف يامر بشيء ولا فاعل وهو الاكمل الجواد وحده وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل
ميسر لما خلق له نبه الى خبر عنه انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولا اجماع دل على وجوب الرضا

بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والقضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا
ان الكفر ليس من فعل الله فلا يكون من خلقه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول فلنعرف فيما سبق حق
كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي خلقكم وما تعملونه والله خالق كل شيء وهو العدل
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة
بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي نص في
ظاهر الظاهر مهما وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شيء منها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل
به على قدرة الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هناك ما يدعي الكافرون ان لهم
فكانه يقول فهم تبارك الله الذين هم احسن من اصنامكم الذين تجعلونها خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون
على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين
لا انهم يثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يساعد حالهم ما قال تعالى والله اذكر الله وحده
اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون انتهى فلا يمكن
دفع اجرية الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليرجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات
بالايات الدالة على ان جميع افعال الله تعالى بقضائه وقدره وقدره فمردود بان الايات التي استدل بها المص من قوله فهم
تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص بما التي استدل بها الاشاعرة عام يجب حمل العام على الخاص كما تقرر في
الاصول لان مراد من الايات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية
للاشاعرة وقد انهدم الدليل العقلي الدال على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها
العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها الى ما يوافقها واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله
احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلامه ان تاويلين الذين ذكرهما اوهن من نسج
العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يساعد
حالهم ما قال تعالى فانه ان هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يرى الصفاتية القائلين بالصفات
الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يقول باهل العدل
والتوحيد لتخيم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب من القول بخلق
العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال الله رفيع الله درجته الدليل الحادي عشر
في صحة تبعيتهم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم بل يلزم صحة التعويل على العقيدة
ونحن نذكرهما قالوا وتقريره لا نزاع على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين الانبياء عليهم السلام الاول قالوا

لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا الثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي
لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار لما يصدر عنه الباري الاخراج ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل
على الترك حالة الايجاد او لا الثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما استويا من كل وجه
بالنسبة اليه ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر المريد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير
مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوعه حالة التساوي لما فيه من الوجوب اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجح فلنفرض
وقوعه والراجح في اخر ترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الامر الا مع الوجوب والا
جرى مقدوره ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع
فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله
تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو
وقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى قال
الناصب حفظه الله تعالى اقول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح
صحيح سند دلالة كما سنراه واضحا ان شاء الله واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي
على سبيل النقض وليس هو من دلائل الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة قادحة الخلق والبعث
بهذا التقرير ان هذا الذي ذكره في عدم سقوط التكليف ان لزم المقابل بعدم استقلال العبد في افعاله
فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول انا نعلم ان الله عالم بجميع افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز
انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز انقلاب
ولا يخرج عنها فعل العبد وانه يبطل الاختيار اذا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واما
لا بناء على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما الرسالة في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة
علم الله بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يردوا على هذا الوجه
حرفا وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى الدليل الثاني ايضا ما ذكره صاحب المواقف
وشارح التجريد بعنوان الاستدلال ولم نره فيما وصل الينا كتب فخر الدين الرازي بصورة النقض واعلم
ان صحة ادعاء نقضا فيجري منه ما قيل ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان ولبكم صحيحا لما صدق
نقيض مدلوله لكن عندنا دليل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان
الناصب لما عجز عن اقامة ذلك الدليل احتال في ذلك بنسبته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على
مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باجراف كلام الاقوام

واما ما زعمه من ان ما يلزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء
من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى بالمعلومات واما اذا قلنا انه تابع لذواتها فلا يخفى
ثم لا يذهب عليك ان الناصب قد اورد ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها
واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في
بطن العدم فافهم قال المص رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث المنفق ومن حيث المعارضة اما المنفق في
الاول من وجهي الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب
وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد لكن وجوده عند ولكن عند
فاذا اخلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلو الصارف الحاصل من الفعل بين
شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل
لا غير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ويراد به نفي
الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او كان من لا يمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان مشاهدا
ممكنه عدم الامكان الذاتي لفعله او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى
اقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن البحث لان
الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر
من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من تحقق الدواعي والارادة الجازمة
من هذا القبيل والحاصل ان اعتبار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة
له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة ان يكون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون
كذلك ايجاد وهو المراد وايضا من المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا
للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية تبعا له لما امتنع ان يكون اه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما
يجب بتعلق ارادة العبد وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا ارادي سيوجد بتعلق
متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل
انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل ان قصدنا عن تعلق الارادة بهذا الفعل
وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد
ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل وحيث اختيارا ان التعلق بالاختيار لا يلزم جهة
ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل قال المص رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل في وجوده

المؤثر او العدم فيوجد ولا ينتهي الترجيحات الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فاذا لم يلزم الجبر والا لم يترجح
من غير مرجح فوله مع ذلك الترجيحات لا يمنع التمكن فليفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده
ينتفي مرجح اخر فلها ممنوع بل الترجيحات الاول كافية فلا ينتفي ترجيحات اخر انتهى قال المص ان صنيعه الاول
لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح
موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا لم يوجد الفعل
ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا
فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى
الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى اقول قد صرح المص بان الاول من وجوه المنفق هو الحق
اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكره لكن تجبير الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على
ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ما خرج من الوجوه
التي ذكرها لطائفة اخرى من المتكلمين ايضا كما في نزد ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا
المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول
هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره المثبت في التجريد يدعي البداهة حيث قال ولا يتصور
الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به
من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود
في جميع اوقات فانه على العدم فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح اخر فهذا الترجيح لما انما يحتاج اليه الترجيح في بعض
اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها وابن هذا من وراء ثالث قال المص رفع الله درجته الثالث
لم لا يوقعه القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة
من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بهربين وجدانية كالجائع يجد تمرتين متساويتين من جميع الوجوه فانه يتناول
احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لترجح والعطشان يجد اناءين متساويين من جميع الوجوه
والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا
فكيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل يأتي في سدهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم
ان القدرة لا تصلح للضدين فالتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا
مذهبهم من تعلق القدرة بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا يتقدم على المقدور
عندهم وان قالوا بتعلق القدرة بالضدين مرجحة حال وجود قدرة الفعل لزمهم الاجتماع الضدين او تقدم القدرة
على الفعل فالطالب هؤلاء القوم الذين يبالون في تضاد اقوالهم وتعاليمها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول المحققون العقلاء يجوزون المكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بالمرجح والحكم لا يتصور الطرفين اي فصوت

الوضوح الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل
عند ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين هم ادنى تمييزا الا ترى انك لو كنت الميزان اذا قلت لذ اجتماعا وقال قائل ترجحت احدهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقنعه صبي مميز وحكم ببطلانه بديهة
فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طباع البهائم
وهذا اشعر من صوت الخشب وساذكر من الامثلة كالجائع في حشيش الحمار الرغيفين وجوعه فانه لا خالف حكم البديهة
يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى
كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي باطلة كما برهنا عليه واضحا واما قوله في الوجه الرابع
ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة للضدين اه فنقول في جوابه
عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد
واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب
ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك
فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج
بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكونه تبلد لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو ينافي لها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل بحد ما يخرجه من عدم
نفسه ثم يجعله محدودا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة
عندهم مع الفعل قبيحا لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا التشغيب
الجلي الذي اختاره شيخ المطهر شاطر الفرقة حب ان هذا الكلام خطأ يمكن كيف الى بالدليل وجعله جزءا
الحديث الذي نقصه في اخر الزمان واطرحه وتعصب على اهل الايمان واتى ثم قد اتفق العقلاء على
ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل هم قد جوزوا ان يترجح القادر جهة المحوجة الارادة
بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية ومن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا
سيف الدين الابهري الاشعري في مبحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الشافعي ذلك
فيها ومن العجب ان الناصب شتم الفاضل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه واسلافه ولم يختر من
غاية البيت خلفا من اسلافه وفوق تلك النسبة الحديث الذي وضعه المحدثون من الاشاعرة في شان ابي
بكر هو قوله ص قال رسول الله عليه السلام وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى
فترجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث
لكان في ذلك الميزان عين البتة لانه كان راضيا بمجيء الاشاعرة بحجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل
ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة ويضربهم بتفضيل ابي بكر على علي مع روايتهم عن النبي

عليه السلام لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين
بل يقول ان نحن نجزم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه الفساق والاشرار العاصين ايضا
من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح ناقم وبالجملة مخالفة مرجح العقل
شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل كالاوجه لاستدلال الناصب على نفي لزوم تجويز الترجيح بلا
مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قد صرح لم يمنع
صحة صور المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما قصده
من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة الكبرى في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة و
الاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا لا يصح بناء على ما اشتهر من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن
من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد
فيه بانه اما ان يتمكن من الترك اولا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من الضروريات والمقدمات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه
وان ادعى بداهة بعضها ضروريا في التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون
على جهة الالزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل محققا ولما ذكره الناصب ما يفاسد انه
دليل صحيح بجميع مقدماته فتامل فعلم ان الناصب مجهله متى احد المنطق بل يخرجه عن ذوي الخلق وسلك
المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولم يعلم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم
الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس وان كان فاسد المقدمات اذا استلزم منها قول
اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص ان خالفوا مذهبهم
من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل فحد ما يخرجه من عدم
نفسه ثم يجعله محدودا فيه ان كلام المص هذا مع ما
ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلامه في الترديد امرا واقعيا او مطابقا
لمذهب المستدل بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصل منه لان الكلام والرد على كل منهما
لئلا يرجع الخصم ويقول الى اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام في
ما ذكره من نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر المؤمنين العقلاء الى هذا الفضول الهمان
الزبال في اصفهان اذ لما اعتاد اصلاح فاد وريح شجره بحمل الزبل من المزابل واستعماله في اصل
المسائل حاول الصلاح شاذ رجه شجره في خبث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة ثمه والوعة حضرة
وقد قيل ، دل لا يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه البئر والجرب بالجلة اي ربط
لسرقة الخطب اهل الملة واي نسبة للخطب بالفرات الخالي عن الاجرام المصلة والمظلة وانما يناسب
ذلك بحالة الخطب التي هي من اختيارات بعض خلفاء الناصب او بخليفة حال الخطاب من سرق المدينة

لا تزايه النار في باب بيت صاحب السكينة وخصه احرق الذين هم لخاننا اكرم سنية وتجاوزه الذي ضع الكتاب
ورفع عنه الاسان واوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث هدده من ايران واسانه في النيران اعني نظر القرآن الذي
ما ورد الفتى ووفقنا الدفع شره الذي اورثه لاهل التقى اعني فتح كتابه الذي يشهد على امامه العجم بما لا يخفى وقعه
على علماء الازهر الشريف رفع الله درجته وفي الثاني مرجحين الاركان العلم بالوقوع فلا تؤثر فيه فان الشايع
انما يتبع متبوعه وتاخرجه بالذات والموثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل
الوجوب باختيار فرض رفيع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع
اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له
اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علم
لا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ما هو حكاية عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض
المعلوم يجب كما مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا الوجوب والجزم من تعلق
علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته ولا بالنسبة الى العلم الشارح غفر الله له قوله ذكرنا ان هذه الحجة اوردها
الامام الرازي على سبيل التقيض الاجمالي في بحث التكليف والمنع وهذا صورته نقرر ما علم الله عدمه من افعال العبد
ممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد
والا لجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عما نفعل العبد وانه يبطل الاختيار لا فرق على الواجب والممتنع فيبطل جنس
التكليف واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستدلال كما ذكرتم فالزمنا في مسئلة خلق الاعمال بقدر ما
في مسئلة علم الله تعالى الاشياء وقال الامام الرازي ولو احتج جملة العقلاء لم يقدروا على ان يردوا على
هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض
عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى ان مطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة
الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا لا يتصور ان يتمثل بحال
بخلاف العلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا يدخل
العلم في الوجوب الفعل واستتباعه وسلب القدرة والاختيار الا لزم ان لا يكون فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من
كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل الحادث
حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية فاندفع هذا الخدش
المستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا لا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الله واجب في الازل
ممكن بالذات واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات
واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وظهر حاله سواء كان

الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم
بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية المطابقة فلا نسلم
ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم العقلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي
يعمل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة البناء البيت والبيت بتبعه فان خالفه شيء من اجزاء البيت
ما قدره المهندس في علمه العقلي لزم انقلاب العلم جهلا وان قلت ان علم الله تعالى بالموجودات التي سيكون
هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من رؤيته بمطابقة البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات
على النظام الواقع وبتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل
انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى الشارح لا جهة فيما ينقله الناصب لظهور خيانته في مثل ذلك
مرارا ولو صح فلا ينافي ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل التنقيض ايراد غيره من الاشاعرة اياه على طريق الاستدلال
كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان
الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى يعلم في الازل لصدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه الله فقد كانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علة الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم
الدور واجابوا بالمعنى التابعية هنا التاخر حتى يلزم الدور بل اصالة موازنة في التقدم والتاخر ولما جعله الناصب
مقابلا لمعنى اول فهو لا يرد اصلا انتهى الشارح غفر الله له فانهم ويلوح من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب
من ان المصرح هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين
لزوده بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع فمن اين يحصل في
المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فيجب بانه لو كان الوجوب
اللاحق ناشيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى اضطر مختارا فيما وجد من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وذلك وجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ
لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة والمحبة للطرف الاخر كما في الواجب والامتناع لما حصل
من عدم فعله بالفعل وان كان خارجا عن ذات الفاعل لا حق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر
الى اصل الفعل ولا يعدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حال سلامته
في كل يوم ان يأخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحنطة مثلا من مكان الى مكان فاضره سلطان قاهر ذات
يوم بحمل شيء من ذلك سلك الاجرة المقررة او ازيد منها في تلك المسافة المعهودة لعينها فان قاهرية السلطان
واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار الماسر المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان يفعل ذلك بطلب

قلبه جبرا ولم تقع اجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يكن التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان
حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه اسلاحق كذلك لا يجامع التمانعي من عليه مع توقع احد
طرفي الفعل من المكلف لا بترغيبه ولا بترهيبه ولا يوجب سلب اختياره فتدبر واما ايراده على الجواب المذكور في
الموافق ايضا فكلام مستحسن ما احد عن بعض الشارحين وقد اطال الناصب فيه بما لا طائل تحته لئلا ينظر انحاده اياه
لكل احد بل اخذه حيث قرره بطريق المنع وخرج به هو قانون الناظرة كما لا يخفى على من تامل في المآلات التي
نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للاشاعرة والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علة
بالعبد رجحانه فعلى كعلم الباري يختص بصيانة الباري قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد
كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم وثبت عندنا ذلك بعد وان امكن عليه تعريفا فعالهم قبلا
فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال واشتراط الكاتب عهد صاحب الشبهة وههنا دفع آخر تركناه على وي لاتمام البحث
المقام قال المص رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانما اتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول
في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا يجب على الفعل
لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يرجح احد الطرفين على الطرف الآخر او لا فان لم يترجح لزم ورود الحكم للقسا
من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب
لزم الجبر والا فنقل او دفع التساوي من غير مرجح فكما تقولونه ههنا نقوله عن في حق العبد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه وارده عليه ان هذا مبني على كون الله تعالى
قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان الله موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره اجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة
اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة بمنتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة
واختيار منه وهذا التسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى
فظهر الفرق واندفع النقض اقول هذا الجواب مرجله فنيكان امام الناصر فخر الدين الرازي وقدوة سلطان
المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال لم يكن الترك مع
الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجابر عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكره في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب
المواقف ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في بحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادة
الله قديمة لا يحتاج الى مرجح متجدد وردّ عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه اراد بالتعلق المتعلق الذي
يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فقد يحتاج الى مرجح متجدد وهو المتعلق

الحادث الذي به تحدد وقد قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعند وجوده
لا حاجة له الى تعلق آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه
كما صرح به فيما تقدم انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث
الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وايضا على هذا التقدير
كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشية هذا المقام من ان
الكلام الذي ذكره المص نقض سماه معارضة لجهله بآداب البحث فيه ان فضيلة الجرجاني منكرة فان التعبير عن النقض
بالمعارضة اصطلاح آخر من ارباب المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره استاذ المص رحمه الله تعالى في
شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير طالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
والبشارات قال المص رفع الله درجته ونقول في الثاني لو ساعده الله تعالى ان يجب ولزم بسبب هذا
الوجوب خروج القادر من كونه قادرا وادخاله في الموجب لزم حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقوط الاستدلال
فقد ظهر من هذين الدليلين اتيان في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا
ويكون موجبا وهذا هو الفرق الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان الحكماء
ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتجرد
باحد في الارتجاع والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى
مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى
مستقلا في الفعل ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب
لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس بقديم باختياره والا لتسلسل الكلام الى ذلك
الاختيار وتسلسل من غير فائدة فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما جوابه عن الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته
مغاير لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل
واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بجميع الاشياء وكلها ينفيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف
ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة الانكشاف
لا تنافي بيان حاصله ان معاجلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصاحبه ومقتضى العلم القديم يسلب عن
القدرة وهذا جاء في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس بنعم اجاب تامل فان هذا الجواب
دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته وترهاته وهذه مسائل جلية يباحث

الناصر فيه فهو من ضعف رأيه وكثرة تعصبه يذرّ نفسه على الكفر بالنفس نعوذ بالله من جهل ذلك النفس انتهى

قلت من البين ان المص قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك الشخص من خواص المص قدس سره فان ساق المواقف وما يرتضيه القاضي العضد من التحقيقات والتدقيقات مستفطه من كلام من تقدمه ومستخرج عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن العقل والشرع على ان المص لم يشعر بان ذلك من خواص افاداته والمتحير في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عايرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه هنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة ببدا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختيار حادث آمر ودان كون اختيار العبد علة نا مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد بفعله والفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق آخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عايرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم بسبب الفعلة عن ذي القدرة بعادته فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفا عليه الله تعالى في الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان مقدورتان كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعمه الناصب الغربي من باب التدقيق حقيق باسم التزيين ودليل على كونه من الجهل في بحر عين واما ما ذكر من ان لزوم الكفر من باب طاعة اه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فاذا التزم الكفر من الدليل يجب لا يضر المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المص ان هولاء من اصحاب الشامل اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضحناهم ما يلزم منها يلزم الكفر اذ اللزوم حق يقرنا بالالتزام ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يتخلص من الكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضا عدم اللزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال الله رفع الله درجته فليتفطن العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل اعتقد صحته ويحتج به غدا يوم الفصل وهو يرى الكفر والالحاد وراء عنده لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فيا لهولاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم ينطق بصريح الكفر على ما نرى وتلك الاقاويل التي لم تدر انه لزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد ويتفكر كيف هولاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفهم الله لاصابة الصواب انتهى قال المص رفع الله درجته

اقول قد حررت ما دعاه في دفع اعتراضاته المسروقة المختلفة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن ضلالات المعتزلة ومثله مع المعتزلة في تحرير ضلالاتهم كمثل الزبال يرتمي بنجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كالارحمي في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من غايطه وجعل يلحسه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يرتمي ضلالات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر سادات العلماء ويتسهم الى اقبح انواع الكفر بحسبانه يحسن صنعا ومنزه بالله من الضلال ولله الهادي قلت قد اطلعت على ما ذكره في دفع مدافعة المدخول الموهمة التي زيفها الناصب وانه هذيان سائل الله من الطغيان وانه في اكثرها قد عدل المجيب عن اتمام الكلام على وفق وصول اصحابه الاشاعرة الى اختيار رجح الدعاوي الاخرف الفاجرة الفاسدة عن مرضية تلك الاصول الخاسرة وتقوية القضية على وجه حصل النسيان ساحرة وما استنبه في اختياره تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول الموهومة الا كحاطب ليل عن عظم في ماء حرصا على ما رآه اختياله في الماء فضيح الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله بالزبال فحاكاة كرنا له سابقا القب بحال العلماء بعثمان وحلوه واما للزبل الى الارض الخبيث الجهان واما الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان وعشق الرجل وبعثمان

قلت رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب لعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه الاصول الشنيعة والاعراضات الفضيحة ولا قوال الهالكة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين حركات الاختيارية والحركات الحادثة وما شابه ذلك التجاء الى ركوب قول توهم هو واتباعه للخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزمه بسببه انكار المعلوم الضروري كما هو دأبه وعادته فجاء فكر من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى فرجد الفعل والعبد مكتسب لله فاذا طلب تحقيق الكسب وما هو واي وجه يتنبه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختياره العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه تاثير البته لكن العبد يوصف بكونه مطيعا وعاصيا فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى

اقول الناصر خفضه الله اقول قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد والاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون مشاركة تامة له مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ولم يرجح المصنف الى نفسه عدم انه على منزل القراط المستقيم في الترجيح ونزهه الله عن الشكاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ومراعاة احكام المكلف والمحنة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشكاء في الخلق ونحن امتثالا لقول الله تعالى معتذر كلام من ولكن عن حنيفة مذهبه على وجه يرتفع المصنف وينقاد للمحنة المتقدمة فنقول بعد من كلام الشيخ انه ذكر العبد للفعل مقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وتارة يكون العبد محلا للفعل تارة ونحن نقول ان الله تعالى

خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة تصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر امرا ضروريا ثابت
عند حدوث الفعل وهما ان الصفتان موجودتان في العبد حال ثبات عند حدوث الفعل فاذا ثبتا العبد
يقول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو
يوجد لامحالة فتقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجدا الله بهما الفعل لكونهما ايضا من
الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تقلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه فلما اوجد
الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد ثبتت صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية
فاحدثته فبقي للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا لثبوت الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل
وحصول الفعل عقيب ثبوت هذه النسبة عبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الفاظ القرآن ذكر الكسب عند ارادة
ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان بخلق الله موجدا لمقدور هذا
معنى كون الفعل مخلوقا لله مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف
هو محل لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه
محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة
المخرقة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل
بنفسه هذه اليبوسة وان ذنب للحطب وهو هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال
لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرجع ذلك قبل ما حققناه
في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري للا ينبغي لك شبهة فهذا نهاية الترجيح ولكن المعتزلي عمي بصره فعظم ضرره
الفاء الشبهة في بصيرة غافلة واختاله العول في مثله هائلة ونعم ما قلت شعر ظن الحق من الاشعر والنور جلي
طلع الشمس لكن عمي الاقتراني فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب وخلط المذهب والاقوال
كالحمار الراقي في جنة حالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه انتهى اقول قد مر بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف
هار وسيظهر عند الكشاف الغبار انه على متن قرس ام حمار وقد سبق ايضا ما يفيد ان الله تعالى لا يقبل عن
الاشاعرة منه هذا القوية الذي سمي بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الشاعب الشقية
وانه لا ينافي للاشاعرة بذلك رعاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو الاجراء
حقيق لانا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بسبب ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل
يتعلق به الارادة بلا اختيار لنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه سالم تصر جازمة بل لا بد من استيفاء
كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا مع هذا ثم نكف نفسنا
عنه لجهاد وجهة وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي الى الكف فان

عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات
ولا استحالة فيه والجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها الاختيار وان لم يكن نفسها
ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح تقدم الاول
القديمة الدائمة الالهية اه فرقيل الترجيح بالغيب والترجي في الظلام ويخالف لبديهة عقلاء الانام وايضا يدل
ذلك على ان ارادة الله تعالى اختيار لفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد علمت
فيما سبق ان اراده تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله تقدم الارادة القديمة الى ايجاد
الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى هم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي
غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مرادهم والظاهر انه لا يصح على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا
ووجه الدفع انه اذا كان اراده تعالى عبارة عن العلم بما في العلم من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة
ولم يخلقه العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس من علمه تعالى بالمصلحة في
في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تنافي وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اشاء ولم يختار العبد
نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره
من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد فمردود بانه
كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن شيء من المعاني
التي ذكروها له واما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فوالله الحق كما مر ولهذا قيل ان هرب الاشعري من الجبر الى
الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم ابي لانه
لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي
المسارع للخلق وهو هذا الاوهام منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو ايجاد سالم يكن غاية الامر انه اذا
كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بآلة كما في فعل العبد يقال انه فعله وكذا الكلام
في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى
منزها عن النفع والضرر لا يطلق على فعله الكسب فلا حظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب يترتب على
المحلية كترتب الذم على ايجاد باعتبار كونه محلا للون كذا وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب
لطرس لانتفاء العلاقة والاعادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم ولا يحسن
قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا ههنا امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب
وثانيهما مس الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه والاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من مضرة وضرره
عظيم من شر كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دون سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن

ان يقال لم جعل الله الكافر محل الكفر ثم اخربه بالنار شديد مع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر لنا جعل محلا للنطفة
الشجية كما ذكره في الحديث المشهور وهو باختياره المشوه جعل نفسه عمدا للكفر فلا يلزم ان يقال لم جعل الله
الكافر محل الكفر لالتباس الذي ذكره ان الصب خلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب اي معنى يراه الاشعري خلاصه عن
الشناعة والملائم للمعتزلة ويشير اليه الاشارة في كلام الله قدس سره من ان العبد ان استقل بالخالقية في الوجود
تبطل ما قالوا ان قدرة العبد لا تؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو يخالف
الضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الخبازي ان افعال العباد والكائن بقضاء الله
وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه تعالى قدر وقدر وشاء احسن الصور ووجودها الى الآن العباد بعد خلق
الاختيار منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا اجبر بصورة الاختيار وافعال بصورة الفعل
فجبر بمعنى واختيار بصورة فلا منكر المعنى ولا منكر الصورة فمن لم يعد الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري
والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب الحقيقي على تقدير تحصيل معناه يصلح لجعله سببا للثواب
لانه تعرض في المال كما اشار اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فاعلا وكان تركه وجعله
صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جبرا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
مع انه لا يطرد وجه في الخلق الاختياري في العبد وجعل كاسبا صورة وما اخرجه بحسبه فاعلا وصبة الناصب
للاطراب بتخريج جدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهو كالكسب لا حقيقة ولا معنى لانه قد بذل جهده في ايراد التحف
لترويج هذا المطلب المستخف بما يعجز عنه كعب عجزه ولا يبلغ اليه احد في سرعة واسلما ذكره من البيت فقال يعجبني
ارتحلت في نظيرها الاشعري عن المشهور بعزل عوج مسلمة كما في العزل كسبه عند المتاخرين
دون المشهور فلذلك معزل فانظروا معاشر الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف يبذل جهده وقواه في ترويج فاسد
الاشعري الذي وافق هواه مع ساعلم انه ذلك الشيخ المبعوث الذي روت اخاف خرجه ابي موسى وكان عن
العقل والشعور بريا فلم يكن له عن الحماقة خلاصا الى ان لعب عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص
حتى حكي ان رجلا رأى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يمشي في الارض مرحا متبختر انتقال الرجل
لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتخير في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص
واما الظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي

رفع الله درجته وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من حلية الافعال فاذا جاز صدوره
عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه وان قرن بهما فاي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا وبيان بعد الضباح
باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغيره ذلك وليس يعلم بهذا بصائر لهم
انت في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن
صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا

الى فاعل الاختيار اما العبد والله فلا وجه للخلق بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار
والاكل فلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير وبين كسب العبد فيه وايضا
العادة غير واجبة الاستمرار فيجوز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء
من غير تقدم اختيار فيجتمع المخلص بهذا العدم

قال الناصب رحمه الله اقول قد علمت معنى الكسب
كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فارابنا في كتبهم ويكون الرد على تلك الاقوال
اما اما الرد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من حلية الافعال فباطل لانهما من حلية الصفات
وهو يدعي انهما من حلية الافعال واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها
يرجح الفعل فالحمد لله الذي اصفقه بالحق على رغم من فانه صار قائلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله
تعالى ولكن ربما يدعيه بانه من الافعال الاصطلاحية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اصطلاحي واما
قوله ولم لا يجوز ان يكون هذا الاختيار وبانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل
ممكن من مقدوراته تعالى والاختيار مقدور له تعالى فيكون مخلوقا له فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله تعالى
عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى اولا في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور ولا نسلم ان الدليل صحيح
وليس هو مستند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا
لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر
عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار و
الاكل فلا في نسبتهما الى ايقاع وعدمه قلنا مر مرارا ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل
الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك
فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول
هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات
وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى

قد علم ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ المشايخ
لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني
وغيرهما من كتب اهل السنة فليطالع فيه وسيعرف الناصب بان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب
القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من حلية الصفات
دون الافعال فمقوله ظاهر لان ما هو من حلية الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايضا فان من طالع
عرف التجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عن

يدعى فرق عسير في متداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المذكور من ان العلم مطلق بخلاف
مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه وجد فرة الغراب فقد تبين زعمه لانفه بما اوضحناه سابقا من ان
اصل الارادة مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل العبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون
مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه
فعل اضطر الله تعالى اليه غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشاء الا هذا التوهم
من مقابلة الاختيار للجبر الاضطراري ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كما يتعلق التصور
بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما ما ذكره من المقدمتين الآتيتين في الجواب فجوابهما على فهم
ان مراد المص من الاختيار والارادة الذين يحكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد
الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي
اه فالظاهر انه اراد به ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا
والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه العادة وانت خبير بانه اذا سلم
امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع
من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار
قال الناصب رفع الله درجته واما الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في
الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذاب
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل
واي فرق للعقل بين هذه المقادير الفاسدة التي لا تنهض بالاعتذار وبين ما فرقا بين الفعلين وقد كان
احدهما صادرا من الله تعالى والآخر صادرا عن العبد وايضا نسلم ان في هذا الوصف فان كان حقا عندهم
امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كونه
موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة
والا فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذاب ايضا
كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس على ما فعله
امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل
الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت
صادرة منه ثم امتنع وصفها فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يجوز من الله تعالى
ذم ابليس الى غير ذلك مما حاصله لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية من العبد البتة وايضا المعصية قد نهى الله تعالى
عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم لا

ما نهى الله تعالى عنه مع انا قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من الجن وكل ما صدر من العبد فهو
مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف
واما الثالث فهو باطل البتة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم
بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نسبة المص الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن
الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى القول بما لا يفهمه العاقل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما
التزموا به او لا فان هذا الدفع وصف من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف
يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في بحثه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار عن
هذا الخلل اهـ قال الناصب خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي
ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف
التي لا يتصف بها افعاله تعالى كما في نظم اليتيم تاديبا وايثارا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه
وكونه طاعة على الاول والمعصية على الثاني بقدرة العبد وثمرة هذا المذهب القاضي وهو ان يجعل العقد علة لاكتساب
من الاشاعرة لتوالي الادلة المبطلة لمذهبه اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيرا في الصفة بلا فرق وهذا
الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من حواسه واما بالي ما اورده على معنى الكسب جماهير مذهب القاضي فهو
وارد عليه ونحن نبطله حرفا بحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة
وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لامر
الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل وما المراد من رجوعه الى ذات الفعل امكان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل
فباطل لانه ظاهر ان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فنسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده
الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو
حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى
امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن اه فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن
مدركه هذا الحسن والقبح هو الشرع لا الفعل وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة
الى الجن والمعاصي فقوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة
لله تعالى ولا كلام في ان الله كما نفى امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء
مما ذكره تفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل البتة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء يجب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم
بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير ملزوم لتعقيبه وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى قال الناصب لا يخفى

ان القاضي اعاد ذلك عن تفسير توجه الاشعري الى هذا المدارك فساد ذلك فهو مما هدى شاعرا اتيا من الهوى فساد كلام
الاشعري واعتراف الشارح بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس طعم للكتب تفسيرا له محتمل وهذا قال بعضهم انه غير معقول
ولا معلوم كما نقله الشيخ قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ذكره من ان هذا الابطال مذكور في كتب الاشاعرة
او فقول نعم قد ذكر في كتب متاخري الاشاعرة لكنه من تعريفات الاشاعرة الاشاعرة فظهر انه اعرض المعتزلة قبل ذلك بمدة
ذهبا ووضح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب خصمهم بل هم قادرون على ابطال هذا الدقيق من الابطال ولم يتبع
لهم ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة والاشاعرة مكذب بالله واما ذكره في اول الجواب
من جوابه ذا انحرافه عن الحق ظاهر لان غاية ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا لله تعالى
متعلقا كحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح اثبات ثواب العبد وعقابه مدلا عليه واما ذكره بقوله لجواز
ان الطاعة حسنة او قبيحة وبما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح مرجحين وبما مر من تنبيه توجه بانه لا قبح نسبة
اليه تعالى وترتيب مواخذة الخلق بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى واما ذكره من ان مراد المقابل ان هناك شيئا يجب اليه
اوصاف الفعل او فيه انه اعادة لكلام المقابل بعبارة اخرى وبتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه بقي في الحلم فلا يصلح
بناء المذهب عليه والاتيان به على الاقرام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام قال الشارح رفع الله درجته الخطيب الثالث عشر
في ان القدرة متقدمة ذهبت الاشاعرة والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة
هنا في الاقرب عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزم من ذلك
محالات منها التكليف بما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فهو المطلوب
من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزم التكليف بما لا يطاق وقد نص الله تعالى على
امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما اكتسبت والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال
كفره لزم خرق الاجماع من ان الله تعالى امر الايمان بل عدم انه لم يرهم في الازل ومنها فكيف لا يكون مكلفا انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث
الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل
بل يمتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي نفرضها انما حالة سابقة
على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع
النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم
المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة الجزئية
مما لا نص فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا وقيل الاشاعرة على هذا المذهب واما ذكره من لزم التكليف
ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف
مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم التكليف بما لا يطاق فجوابه ان المختار انه قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق

لان صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط
حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له
حال كونه كافرا انتهى قال الشارح فاجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة واما بالمنع من القدرة القديمة
فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
مقدورية الفعل اما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثله ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون بعضها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحمل وهو تحقق معنى فيه لحصول الفعل قبل وقوعه محالا لانه
قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل شرط لشرط كونه قبله محالا والثاني
ان حصول الفعل في زمان حصوله ذكر غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشكال في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وثانيا وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى لزم امتناعه قبله فيه بل مع كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا الممتنع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصفه كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف
كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما
وقاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما ما ذكره في جواب لزم الخلف
من ان صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة اقول ورد بانه
مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر قال الشارح رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن
القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حالة
الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم
ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فيمتنع عن القدرة ح يكون من باب الفضول
لانه خلاف مذهبهم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول الحاجة الى القدرة انما في العبد بصفة تخرجه
من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صفة
الاختيار وانه حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه
من جميع الوجوه ولا يلزم اذ يكون الجنس عنه فضولا انتهى اقول من البين ان الصفة التي يخرج الانسان بها العبد
من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا ايضا واذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف
يوجد حدوث الفعل وكيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان التاثر بالصورة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة
توجد على وفق الارادة وقال شارح العقائد بانها صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة
العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى فيه ان العلم لم يقل ان مصلحة

خلق القدرة مختص في التأثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام
في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدل عليه مقتضى هو التأثير في الفعل فاذا لم يكن موثرة لم يكن حاجة في ذلك
الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي اعتداد البحث عنه من جهة اخرى ولمصلحة اخرى يجهل
الدري ذكره الناصب الامثل ان يقول مثلا ان الفرس يخلق لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة لا تظهر
في الفرس فيكون القول بكون ذلك مصلحة تخلقه لغوا يجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى
رضاه وما لا يخفى هذا ويقال لهم ليس تأثير القدرة في الفعل اكد من تأثير الآلة فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد
الآلة وتأثيرها عندكم بعدمها في الذكر وجب مثله في فاقد القدرة وتأثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان ويقال
لهم في قولهم بعدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من النفس الى الظل ان ظلم يقدر وهو سبب في
النفس وكم مذهبكم وان ظلم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا
ليس بين كونه في النفس وكونه في الظل حالة متوسطة حتى حالة الانتقال ويكون متقدمة على احدهما لخروج عن الاخرى يقال
لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه القدرة على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او هو ميت فكيف يقدر ثبت على ان يقتل
ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدره قال السيد رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة
الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل
ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم منافي للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم
فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير موثرة في الفعل البتة وانه لا موثر غير الله فايهما عرف بين القدرة والقوة
والمقدار وغيرها بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير موثرة ولا مصححة للتأثير قال ابن علي بسنان اراد اعلم
لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى قال السيد غفر الله له اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل
يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الغرض كون القدرة والمقدور صفتا فيلزم من حدوث
مقدوره حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة في
الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان
ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بالقدرة القديمة الباقية في الماهية
للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على التعلق جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة
القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل وهذا يتعلق اخر حال حدوثه تعلقا تاما
موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بمجرد ذكره واما ما ذكره من النجب
من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير موثرة في الفعل فما حري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة
حادثة في العبد وهي من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونه

موثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلا يباحث عنها واما قوله ان الاشاعرة بينها وبين القول فقد
اطلقوا هذا القول فيما سبق حيث قالوا بان القوة لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ويترتب على خلقها
صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم
قال الامام اقرار القدرة بخلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الجوانب وهي القوة العضلية التي
هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا شك انها لا يتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل منهما بمجرد ذلك لاختلاف الشرائط وهذه
القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن الموثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل واما لا يتعلق بالضدين والمعتزلة اراد بالقدرة مجرد القوة العضلية
ولذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامرين المتضادين فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب الزامي عن
سبب ما قال لعل القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وهو قادر بمعنى انه حاصل القوة العضلية انتهى اقول وبالله الموفق ان جواب شارح المواقف مما ذكره الشارح
الجديد بالتجريد من ايراده عليه وكنت اظنه وارد الى الآن وقد صح لي بعد النظر الى هذا المقام انه مردود لان
كلام المص مبني على الزام اخر للاشاعرة بيانه انهم لما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودات زائدة قائمة به وقدم جوا
بانا سلمنا جواز حدوث شيء من بلزم منه شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان تكون احوالها لا تصلح
الموجود في الجواهر والعرض فالتزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد يكون احدهما موثرا دون الاخر
دون الآخر تحكم فقصد واما الفرار عن الالزام فطرأ اللازم لم في الحقيقة امران احدهما مس التحكم البارد والاخر
ما ذكره المص من الالزام الوارد على الناصب في استدلاله من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تعريب
مطلوبه وتضعيف مهروبه كما الحال الذي اشار اليه الشارح بقوله ثم ذهب نجار نسبه نفسه ترياق وسمه
اذ ان واما ما زعمه من ان كلام الرازي بعين وجها للجمع بين المذهبين فما سداه يتوجه عليه ما اعترض به صاحب
المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التأثير وان اراد
الحادثة فليست موثرة واما ما ذكره من انه يخرج به جواب ابي علي بسينا فهو مدفوع بما تقدم لان ذلك من كلام ابي علي
تصريحه فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له ان تبرأ القوة ورده على من فسر بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف
يوجب هذا التفسير هو تحكيم الاسلامي نقض للوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى حكم بالعي على القائل به
من بعض الاوائل والذين وافقوه من الاشاعرة حيث قالوا في نفس القوة والفعل والقدرة والعجز من صفات
السعادة وقد قال بعض الاوائل وجماعة يقولون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا
قوم من القوارين بعد ابي الحسين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول القاعد ليس بقوي على القيام اي لا يمكن

في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب يبس في جبلته ان ينبت منه باب فكيف ينبت وهذا القايل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى اخرى وايضا ما اشتهر من ان القدرة
صفة يتوقف على وفق الارادة ولكنا انما نقلناه سابقا عن شارح المقاصد بدفع وقوع اطلاقه على ما يجمع
الشرايط ويتبع بانه اصطلاح جديد وتحرير جديد كيف وعمرو بن العاص ارتكبوه للمخادعة من تشنيع لقوم
ولامت حين مناص قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين ذهب
جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مبني على مفهوم القدرة فان القادر
هو الذي اذا شاء ان يفعل وان يشاء ان يترك فلو قيل القدرة على احد الضدين لا يكون الآخر
مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك اصلا قال الناصر خصه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة
الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متخالفين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل
بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك انها تخلو عنه بمجرد احد
المقدورين مغايرة لمجرده عند صدور الآخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق
بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا يعود الى الوجه الذي ذكره الامام الرازي
فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكاسب عندهم حادث
الفعل بكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعلوا القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا جعل كل فرد
ذا تعلق واحد والمعتزلة لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا احدث وحصلت منه الفعل فعين
ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع
لفظي تامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل
قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عنه ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان
فعله غير مقدور له فهو مم وان اريد به ان مقدوره متعلق ذلك به متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة
سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي
القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون
في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك مقدوره انتهى اقول قد مر ان المتولد بان القدرة
مع الفعل معدوم فالبناء عليه يكون سلوما مسدوسا واما ما اظهر التفرع به من جعل النزاع لفظيا فانه
جدا وهو دليل كونه متفرعا اليه وذلك لان مناه على ما ظن الناصب فيه ولا حاجة في القدرة بالواحدة
وبدل صلاحيتها للضدين تعلقها بهما فان المسئلة على وجه عنون به المص هنا وغيره في غيره هو ان القدرة
صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير البحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق

بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها دون تعلقها كلام
شارح المقاصد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة التي
الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
آه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني
مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاقامة بقاء الاعراض كما ذهب
اليه المعتزلة وهو معتزلي عند الصفيق وهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في التفريع الفقهية وتتميم
الرعتزلي المختار وعند الاطلاع على هذه الجهالة التي ارتكبها الناصب اولا في مقام الاجمال يظهر للناظر فساد
تفريعاته في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح المقاصد بعد الكلام الذي نقلناه عنه قبل ذلك
ثم رد عليه والناصب غيره ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه وترك رده لما انتفى لما اهواه قال الشارح فان
اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم
مقارنتها للمقدور هي القدرة المتعلقة بالمقدور وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس
القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين فظاهر هذا لا يخفى فيه نزاع بل هو نقض من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فرد من جهتين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بما فانه
لخروج القدرة والناصب لم يتعرض له وجزء كلام المص على وجه آخر واعترض عليه بالتزيد الذي ذكره وحيث
كان الاعتراض على كلام نفسه فحمل الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يخفى
وثانيهما ان ما ذكره من التشويش مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان ذلك الاحاطة المنفية
لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المعين فيكون قدرته
صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المعين فحينئذ كان مسلوب القدرة عند الايقاع
في ذلك المعين لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المعين لان الحكم
انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في
مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف
الواقع من المعتزلة والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني المنيع من جميع اضداده الشيء هل يكون
مقدورا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا
من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه اصحابنا المشايخ واستدل لعدم ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو يكن الخطاب
به ممنوعا من السكون مع قدرته عليه لتمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون
وقد عدم كل مانع فالممكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم فهو ان الممكن من فعل الشيء يستدعي اما ان
يكون متمكنا من فعله وتركه والمتمكن غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المص

رفع الله درجته المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجمع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله
بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص والمرجح بالنفس الذاتي وخالفت الاشاعرة في ذلك
فاثبتوا لصفة زائدة عليه وهذا امر اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله وسند اليه
لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر
على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر
بامر غير القدرة المرجحة وغير العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لا يفهم سنة عليهم ما علم وجوده بالضرورة
بالوقوع وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد
الوجدانيات وهل ينكر عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركة الجماد وهل يسوغ
لعاقل ان يعمل بشيء هولاء وما يطابقه ويبرئه وهل يلزم له المحاجة عند الله تعالى باتي اتبعت هولاء ولا يبالي
بوسئل كيف فلارت من يقدم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت بتحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف
لا سالهولاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولت في هذا الكتاب لبرجع الضال عن زلله
ويعتبر المستقيم على معتقده انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصود من عباراته
الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه
لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد عطف فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة
والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما حقق
والله اعلم وساذكره من الطامات فذكره مرات ومن كثرة التطويل الذي كله حشو حمل له الخجل بالعجز الى التطويل في تطويله
شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو التطويل لكن كلامك كله حشو طويل
اقول قد بينا سابقا ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه مناقشة اليه فتذكر واما
ما نسبه الى المعلم من الطامات وايراد الحشو في العبارات فهو انما يليق باصحابه الحشو الملقبين بالحشوية
وهاشاعرة ان يوجد في كلام المعلم العلامة حشو او التطويل لا يؤدي الى طائل كما لا يخفى على جميع من التعب
ما يلي وانما نسبه الناصب الى التطويل ليبعده عن فهم كلام اهل الفضل ويكونه عن المنصف في فريع وعويل مع ان
في نحو المزيد ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله والتطويل حشو غير صحيح لما حقق من معاني تما
في علم المعاني فيكون تطويلا بل حشوا واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود
هو التطويل لا مطلق الكلام التطويل وهاانا اقول في مقابلة ما انشده من نحو الحشو الذي يتم مخاطبا اياه
بما يستحقه من الطعن والذم لا يليم شعر اراك على شفا جرف هار فعظم بما اوعبت جرف فكم من قبلك
انت لم ترزق ادبا بكى بقرك بعد الادبا انت الحشو تعرف الحشو جدا الى عالي كلام من علم مراعته
كن حي من كلام مراعته عصائد الكلم اما انت الذي اكثرت لحنا وقد نعق نعيقا كالبهيم وكم

الفت من لفظ ركيك وكم ربيت من قول عقيم لا ترهن بين بيوت العنكبوت والهون من قوى العظم الرميم
لتبلغ المامر جميع جمل فضولا فاه طبع اللئيم تبيد القول لمن يلف الى من مراد وده المليم كفاية انه
في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يأكل جرى من غاية الحق لما فذكان خبزا في القديم لقد اخذت
وانشدنا جزاء فقد اتت الدرنا بابن الكريم خزاء عاجلا هذا ولكن ستصلى اجلا نار الجحيم لقد هاجت لدينا
نفسي تعدي قل اتبع عند الكريم وباح الطبع مع قلبي جميعي معاذ الله من غضب الحليم قال الشيخ رفع الله درجته
المطلب السادس عشر في التوليد ذهبت الامامية الى ان التوليد من فعل الله مستندة الينا وخالفت اهل
السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فذهب مقر الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل
بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا
ما يوجد في محل قدرته وما يحاذيها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان التوليد من فعل الله
وقد بينا فساد الكل بما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على التوليد كما نستحسنهما
بالمتولد بعينها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور منا ومن كاتب في حسن مدح الكاتب البناء الجيد بن
في صنعهما المترتبين بهما فعذر كاتب منتفي اصله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الله تعالى لما اسند
افعال العباد اليهم وراءها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل فيفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح والمعتزلة في ابطال التوليد عند الاشاعرة اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح
والذم للعبد فلانه محل الفعل ومباشره كاسب له وكذا اما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم
مخالفة الضرورة كما ترى انتهى اقول بما اعتذر عليه مبدوم بما جناه من اسناد بعض الممكنات كشايع
الافعال الى العبد ونفيه مع ما اوضحناه من ابطال التوليد بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل
فتذكر واستقم كما امرت قال الشيخ رفع الله درجته المطلب السابع عشر في التكليف لا خلاف بين المسلمين
في ان الله كلف عباده بفعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هنا
منعها غير بالجبر وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف
مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى اقول قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم
منه من القول الثاني والله المستعان قال الشيخ رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول
ان يكون التكليف غير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل الواجب القدرة بمعاونة ذي مقدور
فتلك القدرة التي اوجبناها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا اصار مقدورا تعلق به
التكليف ولا محذور فيه انتهى اقول هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب

مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من الشاهق مثلا مقدورا ايضا وهو مستحيل لا يخفى قوله رفع الله درجته الثاني لزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان عبارة عن الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا
الا حالة الفعل وحالة العصيان وهو حال عدم الفعل فالا يكون مكلفا والا لزم تقدم التكليف على الفعل
وهو محال وسندهم لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى اعصيت امري ولا اعصي
تلك الآن وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء العصيان الذي هو الخروج من الطاعة ايضا لمن نظر العاقل
لنفسه عن يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ان الكافر عاص وكذا الناس يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا
يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فاي سداد في هذا القول المخالف لنص من القرآن انتهى قوله الشارح
خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يجب اثبات الامر حتى لم يكن لنا الا حالة الفعل
واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل فقوله عجيب لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فاما
ان يفعل المأمور او لا يفعل فان فعل المأمور فمطيع وان فعل غيره فمعاص فالطاعة والمعصية يكونان
مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة
الفعل وحاصل معه والحاصل ان عصيان الامر مخالفته واذا اسند التكليف فان وافق الامر فمطيع وان
خالفه فمعصية فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا
واما قوله والعصيان ثابت واقامته الادلة على هذا المدعى فمن باب طامة وافامة الدليل الكبرى على مدعى
ضروري في الشرع سخيف جدا انتهى قوله يظهر من كلام الشارح خفضه الله جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي
ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مباحث اصول الفقه دون الامر الانشائي
والتكليف انما هو الامر الانشائي لنص ان التكليف لا اطلاع له على الامر المعنوي الازلي واما ذكره من منع سائر
قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فمن منع وارد لكن نعلم قطعا ان الشارح خفضه الله في السنن
واما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به اي كلام المص ولا يقبل المنع كما لا يخفى
وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان قبل الفعل
المعصية كما ذكره الشارح خفضه الله واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى الضروري فضروري لان الكلام
مع من كان من عادته المكابرة على الضروريات فيلزمه مسرف الكلام على قدر فهمه والكلام معه على مقدار عقله كما
قد قيل نعم صاحبي بنت كرده ام آهنگ تو لعنوين تا بركه ابن سخن بدانى شنوده رسنوده قوله المص
رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة
التقدم والتالي باطل فبطلان المقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل
الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على

الفعل

الفعل وهو محال والعرض وايضا من خاطب بما يستلزم التكرار انتهى قوله الشارح خفضه الله اقول
تحقيقه ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
غير محال وهنا انهدم لان التكليف وجود مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى قوله
يكفي في الجواب هنا والشارح كلام الفاضل الدهلوي في شرحه للمنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسألة
ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة بعد خروج
الوقت وان لا يذم تارك المأمور به اصلا وفائدة العقد قرار هو الوصف حاصلا لمن اتفق لفعلية
لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه بقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هو هو باق حال حدوثه لا ينقطع
اصلا او لا واما الزيادة المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو ما ذكره الشارح خفضه الله في هذا المقام بعبارة اخرى وهي لزوم
ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح الدهلوي للمنهاج بما ذكره الشارح خفضه الله من انه
ايجاد لمرة الوجود او مثل الضرب الاشراب مع انه عبر شرحه على عبارة الكتاب وذلك لان الالزام من التكليف
بالفعل ثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل ثان على هذا التحصيل
لا مفسد هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد بيان في المسائل الاصولية انشاء الله تعالى قوله رفع الله
درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف وهي ثلاثة الاولى ان شرائط التكليف ستة الاولى
وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم
وقبح امر الرجل عبده بريد ان يشتمه وهو في منزله وحده ويقول يا سارق وبالفاء كل وجدناه اقرب فيما
وهو الى الانسان المرحوم اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه بقوله
الله تعالى في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا تخصوا هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة
في الضرورة انتهى قوله الشارح خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في بحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب
موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفساني وبحدوث التعلق عند وجودهم وما قيل في هذا فان
من زيد في نفسه كلاما بخطاب به العبيد الذين يريد ان يشتمهم بان يخاطبهم بعد الانشاء ولا يبعد ان يتم
ما ذكره الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافي ما اثبتت في الفصل السابق انتم وتقولون ان التكليف
مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود المكلف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا
بتكليف المعدوم قوله قد شاهد ابطال الكلام النفساني ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه
ايضا قول المص هنا فاذا من زيد في نفسه كلاما يخاطب به الخ والكلام هنا في صحة الخطاب والامر النفسي
فانات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع قبح الامر والخطاب في الازل وايراد الكلام النفسي الازلي
ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر فيصح عبر عنهما ايضا كما لا يخفى شبه ذكره من ان ما
نسب المصنف الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا

من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض آخر
على الاشاعرة تمنافي اتو الجسم لا على المصنف نعم لو لم يثبت النقل في احد الوضعين لتوجه
على المصنف انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى بريء عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم
قال المص رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون
المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليفه ولا ريب ان هذا خطأ اذ هل يحكم عقله بان يوجد المولود حال
ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة وهل يصح مواخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق
وما ذكرت افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب والاختراع اقول ما ذكره مخرون لكذب لا مذهب
الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف المعدوم كما حقق فيه ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي
والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكره ولا يصح احتجاجهم والرد عليهم في كتب
الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة
الامر وبان الغرامة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة
عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة المتلف وزيادة
الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي
وصلوة الميت يجب باسر بها شرعية الشارع على من جملة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان
المراد بالسكران هذا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشي للسراج عند
قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من حال التكليف الحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا
فيه فالجمهور ذهبوا الى الجواز ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل مثل
تكليف الصبيان والمجانين فيصح ما نسبه المص هنا اليهم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثالث فهم المكلف
فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمحال والزام المكلف
معرفته ومعرفة المراد منه مع انه لو لم يوضح لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز العاقل ان يرضى لنفسه
المعصية الا هذه الاقاويل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين
بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه
المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى اقول كفى في صدق كلام المص
كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بل قول
شاعرهم نعم جواز قومي بكى بيدا غنى كرد ثم كرد امتزلت ساندة نهم ط قال المص رفع الله درجته
الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن

الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وصفاته وشريكه وولده وان يعاقبه على ذلك وتكليف
القعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا النقصان في عقله
وقلة في دينه ورجحانه عند الله تعالى حيث نسبه الى الجهاد ذلك بل مذهبهم انه ثم لم يكلف احدا الا بالاطاقة
وترى سايكون جواب هذا القايل اذا وقف بين يدي الله تعالى ثم وسأله كيف ذهبت الى هذا القول
وكذبت القرآن العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق الاعلى ثلث مراتب وجوز التكليف بالوسطى دون
الثالثة والاولى واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا يجب التجويز العقلي والاستغراب بحكم
بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب
من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يوفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة
وجميع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقريرهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم ثم يتحقق من الله ومن الناظر في
كتابه وكل هذه الترهات والمزخرفات انتهى اقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تحصيل
المثاب على الوجه الذي ذكره لا يمكن ولا يخفى من جرح وان ساطنه افتراء من المص عليهم من قبيل ان يعقل الظن
لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نقد من كيسه تمويه للشعب فتارة يعيد المرتقب
من كلام اصحابه وتارة ينكر مذهبه واخرى يطير من غصن الى غصن ولا يحس له بشيء سره كذا انشاء الله تعالى
قال المص رفع الله درجته الخامس ان يكون الفعل بما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى
وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه
العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع النواهي وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان
يكون المبالغ في الطاعة من يسميه الناس راجل الجبال ومن حيث يتعب بماله وبدنه في فعل شيء ربما يكون
هلاكه وان يكون المبالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتجهل الله تعالى وربما كان تركها سبب
الهلاك ورفعها سبب النجاة مكان وضع المدارس والرباط والمساجد من انفس التدبيرات البشرية
حيث يجعل الاموال فيها لا نفع له فيه ولا فايدة عاجلة ولا اجلة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول شرط الفعل الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في عادة الله تعالى لا ان
المكلف المطيع لا يجب عليه شيء بل يجري عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب الفعل الصالح وليس للمكلفين
على الله ومن يجب عليه فضله ردوا كان الامر كذلك للزم ان يكون العباد متاجرين معاملين مع الله
كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان ظالما جايرا وهذا
مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم
عبيده له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضله ويجري عادته

ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال انه لم
يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز لجواز موت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لم يجب على الله تعالى
اثابة المطيع وجزاء العاصي لانه لا يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخبز وانارة النار ضابعا عبثا
لا يأمن ان يجري عادة الله التي لا يتخلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجعله شيئا
فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل
الخبز فهو انتهى قوله قد بينا ثانيا ان اهدام البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام
في ان الوجوب الذي يذهب اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما تحكم به صحيح
العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من
بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان
يكون العطاء في دنيا فهو الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد متاجرين معاملين فلا مانع من العقل
والنقل في الشرائع لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم عرض
بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا
بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين
صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله
فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي
بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الآية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا
لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له ولهم اجر
كريم اقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لكم ولكم اجر كريم فاتينا الذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم لئلا يعلم اهل الكتاب الا يقدرون
واما قول الناصب لم يعظم لكان ظالما جابرا فجوابه بانا هكذا نقول ولا فساد فيه كما لا فساد في القول بانه تعالى
لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة كان ظالما جابرا فافهم واما ما ذكره من ان الدين من حيث لا يحسن
لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله
تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد
بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاسقام والآلام الذي يمتحن الله تعالى به العبد فالذي تجب
عليه نفس تلك الآلام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عند قوله وحيث لم يجب هذا بطلان ما ذكره بقوله
وهل يحسن ان يقال انه لم يوجد عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال انه فاحش الناقل واما ما ذكره
من ان عادة الله تعالى التي لا تتخلف قد جرت على اعطاء الثواب انه فيه سلم من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة

الا ترى لو لم يطرد الخرق لجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد والوعيد كما جوز بعضهم
وبالجملة ان اصحاب الناصب يؤمنون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في نزول الثواب والعقاب
وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية
فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص من معصيته بل هم يغترون بالمعاصي ويتمنون ما يتوهم انه قدره الله كان وما
لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قوله رفع الله درجته الساء ان لا يكون
حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وايضا يكون
الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد وهذا مستحيل عقلا وخالفت اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد
مأمورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى قوله الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان
الماهية لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في
وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبرت في الشارع فيجوز ان يتعلق
به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة اخرى هذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق
فعند جمعية قليلة وانه لا ينفع ولم ينفع انتهى قوله سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل
اصول الفقه فانتظر قوله رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلاة في الدار المغصوبة ومع ذلك
لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب نفسه والحرام
غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك فكيف وهل هذا الا محض التناقض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
الصلاة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة
لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلاة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلاة
نعم من شرائطها ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع
في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها
واما كونها حرامة فالعمل انما يتعين الاستيلاء على حق الغير وهو انما هي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار
آخر فاين التناقض والعجب انه مشتهر الدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى قوله
سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن نذكر هنا ايضا تأكيدا لان التناقض في اول النظر وجد
بلا مرية فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلاة في مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلاة ممنوع
بيان الكلام في الصلاة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلاة فيها ظاهر والامر
بالشيء امر بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلاة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا
عنه هف والعجب الحاصل للناصب من كلام المص انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري
البليد الذي به يسخر لا يدري اي طرفيه اطول من الآخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف رأي الاشعري

من جهة واحدة

يفسخ ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل جبلة وينسب فاعله الى الجهل لجوده طبعه وافساد عمرو في التقليد الذي
من حقه ان يكون مستقلا بنفسه وفي اضيق تعجبا. وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من
تعود ان يقلد في من جزء دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية قال المص رفع الله درجته المطلب
التاسع عشر في الاعراض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه
الانتقام والعقوبة وهو المسخ لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين وقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه
واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان ينتفع به مستحقه اما المتألم
او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض
للمتألم زيادة على العلم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم ولا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده
لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة يصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة
في ذلك فجوزوا ان يوقع الله عبده بالم الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض وبعذب
الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضه عوضا لكن يخفي انه مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من
الشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز الحكيم الاحسن سبحانه ان يفعل مثل هذه القبائح ولا يخشى
ربه وكيف لا يخجل من خدايهم النعمة اذا سالته الملائكة يوم الحساب حين كنت تعذب اعدائي من غير استحقاق ولا
تعرضه عن الله عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي
لا ترضاه لنفسك انتهى قال المص خفضه الله اقول اعلم ان الاعراض مذهب المعتزلة وهم على هذا الاصل
اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب العموم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى يجب
عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه سابقا والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت
عادة الله تعالى على ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له السيئات ولكن
لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق وما نقول لا طفال
والانبياء والاولياء فعبث فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث
الصحاح ولكن على سبيل اجرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور وظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري
بان البشر يعذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما اباح الله
تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجود هذا ونحن نقول
من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعراض عن الالام اذا حضر يوم القيامة عند ربه ورأى الجلال الالهي
والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيامة التي يقال
فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار واما ان يكون مستحيلا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى

كانا جرى العامل على الحال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيه وهو في ذلك المشهد انكر عدة بنوة والمسيح في
الدنيا فالآن لا اخذك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوض منتي فيقول الله تعالى يا عبد الشرع
انا خلقتك سويا واحسنت جليك كيف انحسبني كنت متاجرا معك معاملا لك حتى ترجب علي العوض ادخلوا العبد
النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان اساعي وانا الآن برئ منه فيقول الله تعالى ادخلوا
جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم فخاسرين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين قال المص
حرم الاعراض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم
تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حقيقة الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساده عن اصله الا
لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات النبي والامام عليهما السلام كذلك
وساده اخر من ان يحيى ورسلهم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما
ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية
واما نفي التصرف في الملك فقد مر ان الذهب من الملك كلما سر كان الكان على وجه حسن يحسن واذا كان على وجه
قبيح يقبح وحديث جريان العادة فيجري تعذيب ما جرى وحتى ما جرى اسرافا له تراب الفرى واثبات الفرائد في
تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويزنا بعد تجويزهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بقاء المعاد وعدم التصرف
في الملك فساد لا يخفى على الذكي وفي ابي الفتوحات سري انه يأكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة
والافضال وواجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال ولبس له فقر وحاجة او كسالة وكلال يدعوه الى التاخير
والاهمال فلا يجعل للعبد في حضرته انتظار ولا يوجه الى الطلب والدعوى اضطرارا كما قال بعض الابرار نظم
ارباب حاجتيم زبان سوال نيست درحضرت كريم تقاضا چه حاجتست وكما قلت في جملة قصيدة في مديح مولاي
الرضا عليه السلام سوال الذي وجه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات بر وجود سوال قال المص
رفع الله درجته في نبوة محمد عليه السلام اعلم ان
هذا امر عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء واقامة البرهان عليه والطريق في
اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الاعتقاد بنبي احد هما ان النبي عليه السلام ادعى رسالة رب العالمين
الى الخلق كافة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدق فهو صادق
وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض او لغاية من
الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل نجح دعواه
بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لا بالتشكك في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق
ايضا لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يجعل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله
لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون النتائج كلها الى الله تعالى ويقولون

كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والضلال
في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب
في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي فعلها فيظن العاقل هل يجوز ان يصير
الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يكون الجزم بنبوة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار
المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة
عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه ثم انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشبه والشرايع
وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة واخرين ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل
لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انتفاء حجة الله وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى ويرغب في طلب
الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى قال الشارح غفر الله
اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد
اجبنا هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما ان نورد
الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر
المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة
فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مستندة على الحكمة والمصلحة
والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فتبين المقدمة الاولى على مذهب
الاشاعرة ويبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا مبني على بنيته
الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الخفية المعروفة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي ليست بقبيحة
بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي النبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وماذا يريد من ان
دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان
اراد انه مرضي من الله تعالى وانه يوصل الحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى بصدور الكفر
والضلال وامكان تخلفه وتقديره كما سمعت لما وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فيجري عادة
الله تعالى على اظهار المعجزة عليه لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلاف قد جاري بحسب
المجال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى
لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه
فنقول تصديق المعجزة يعرف هذا فيه يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من
هذا الجواز الامكان العقلي فنقول لا يمكن هذا اصلا ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول
هذا ممتنع عادة وبيننا العلم العادي بان هذا لا يجري بعادة الله تعالى كما يجزم بان الجبل الذاتي لم يصير

الآن ذهبا فلا يلزم ما ذكروا واما ما اطال من الطامات والترهات فنعرض عنه ولنه واعرض عن الجاهلين انتهى
اقول ان تخصيصه لاعادة الكلام هذا المقام مما لا وجه له لان جميع ما ذكره من اعادة شيء لما قبله
الم من كلام افراده خاصة الا بانه اعادة على حدته اعادة اشرنا اليه فيه مرة بان زاده عصا ومرة ثانيا ان
ما ذكره في بيان اتجاه المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير مستجد لان المصنف سبق في الكلام في الغرض
من الاغراض وغاية من الغايات فيسمل الغاية التي اخترع الناصب لاختياره في الافعال فكيف يصير ذلك
جوابا واما الكلام المهم ثم لو قال في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه نافه
لذلك كما صرحوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه ويكون وكالة
والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية والغاية والمصلحة وكيف
يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة
الجهات والاعتبارات كما حرر في مبحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما
خفي ذلك على الفاضل النفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر الخطيب ان تعرير بعض الافعال بجهة الاشكال والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والتصريح ايضا بالعبودية بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية وهذا يكون الفتاوى
لجهة الاعتبار منه وما فيه ذلك تحت اخر كلامه والجملة لو كان الشرع في التعبير عن معنى الحكم بالغرض
والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى الهاكمة بتخصيص
والمحصل ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متغايرة في المعنى وتكلف الفرق بينها والهرب من بعضها الى بعض
كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لتبيين الخذلان لا لقصد الاتفاق وعلى التقديرين فرجعا بالوفاق وايضا
الدليل الذي قاده الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثير الرب عن شهود بحدته كما ينفي التعليل بنفي ورعاية
المصلحة ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع سابقه في اوايل الكتاب
وانه الموفق للصواب وثانيا ان ما ذكره في ترجيه المقدمة الثانية من التزيد مردود قوله في الشق الاول
لا كلام في هذا قلنا بل كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل
من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح بالنسبة الى الله تعالى فبأي نعم ان هذا قبيح منهي عنه حتى
تعرض في مدعي النبوة واجرى كسب الفعل على وفقه حتى لا يقبله او حسن مرضي له تعالى حتى قبله والاختيار
يكون له تعالى الامر في عباده الكفر والضلال انما نفيد لو كان هناك ما يتميز به عند الفعل الكفر والضلال عن
غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري
كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي الجاهل الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي لله تعالى او قبح ليس

بمعنى له واما ما ذكره من التردد في الجواز بقوله اتريد به الامكان العقلي الخ فيه من التحمل والتمرد ما لا يخفى لانه جعل
الامكان العقلي مقابلا للمجوز العقلي بحسب العادة مع ان المتقابلين في هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان
العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان
العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل قول المص انه على تقدير تحقق القبح العقلي لا يمنع الكذب
عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان تجويز العقل يكذب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا التجويز الا انه يمنع عقلا
صدوره القبح عنه واذا لم يجوز العقل سلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا
جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا اعترفوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقهم اياه فمجرد الدعوى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس
بديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع
قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب انفسها وصفاتها واعتبار انها ما بحسنه او بقبحه
كما زعمه حتى يستدل به العقل على جانبها من الحسن والقبح والرضا والتخلف واما عادة فلانها كما تثبت بدرية
من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل في الاعتبار في معجزة نبينا خاتم الانبياء
صلى الله عليه وسلم فان من بعث نبينا عليه السلام انهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا في ايام فترة من
الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم
العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الانخرام وسد باب اثبات النبوة وقد نظر بما ذكرنا به
الدليل واوضحنا به السبيل ان قيسه ما في كلام المص من مخالفة الاطامات بالترهات والطامات تعقب فاسد
ولوثة كاسد لا يروج الا من جزم التوفيق ولم يتم النظر في ارتباطه من الترتيب والتنسيق والتبيان المشتبه
بالتدقيق وبالله التوفيق الله رفع الله درجته المبحث الثاني في الانبياء معصومون ذهب الاشاعرة
كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل
العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت الشيعة كافة في ذلك وجوزوا
عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط وضموا رسول الله
الى السهو في القرآن ما يوجب الكفر فانوا انه صلى بوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف منه عليه السلام بان تلك
الاصنام ترتجى الشفاعة منها وبالله من هذه المقالة التي نسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليها وهي توجب
الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله عليه السلام وقد شنع جماعة كثيرة من اهل ملته وافاربه على عبادة الاصنام
ولم يأخذه في الله لومة لائم ونسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العام وهو هذا لا
اجمع الضلال ويكذبه جميع ما قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهو اجمع من هذه الحجة وهو ان

بقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعونا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا يبالي القائلين
بهذه المقالة صدق قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى قال الناصب نضره الله اقول ان اهل
الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم
فيه كذكر الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى في الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك لادى
الى بطلان دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا
لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر وغيره فالكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة
وبعدها والخلاف لاحد منهم في ذلك وجوزت الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عن خوف الهلاك وذلك يفضي الى
اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذا ولما ادى
الى التقية وخف الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انتفى الغرض فهؤلاء المتعسفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء المتقية وحفظ
ارواحهم وترك حقوق الله تعالى ثم يتنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء واما الصغائر فالكل
قائلون بصدورها واما ان يقدر صدورها اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين الا كثير على انه ممتنع سمعا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما ورد التبليغ خبرا واجبة عقلا اذ لولاه للجوز عليه ما شاع
الكبائر منهم جوازا يستفاد من التبع واجماع الامة قبل ظهور المخالف المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء
في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر جوز الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا ليس الكل اصحابنا واكثر المعتزلة
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة ما يشعر فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز
عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي وقبل الاشاعرة على وجوب عصمة
الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا مرجوحة ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة
بل الرجع اقرار اهل الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم
ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه مواقفة لشيعة فعلم ان الاشاعرة
يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر تجويز فعل الدليل آخر كما سيأتي في تحقيق
العصمة الثاني لو اذ يتوالدوا ثبت فيهما دنهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع والتالي باطل بالاجماع لان من لا يقبل
شهادته في القليل القليل من متاع الدنيا يمنع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الردة لا نفس صدور الصغيرة الثالث ان
صدورهم ذنب يوجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام بجملتها وايضا
لو اذ يدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين

رحمت قوله لوما ومذمة فتقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم
موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم
من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل مما يزري على
الانبياء من الذم ابطال بحجة الله تعالى فمذهب الاشاعرة مرفوض وهم ذكروا هذه الدلائل واما تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان التنفير الناشئ عنها منتفي عن مجتنب الكبائر والنبي مغفور له لانه تعالى رفع
هذا ثم اعلم ان تخصيص هذا المحصن يرجع الى تخصيص معنى العصمة وهي عند الاشاعرة عبارة عن تنفيذه صلى الله عليه وسلم
استثناء الانبياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى هذا يكون الانبياء معصومين
من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم
عنها لانها معفو عنها لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك
واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى
دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة مغفور له ما صدر من الصغائر عنه وفي الآية اشارة الى ان الله تعالى
لما خلق من الارض رضاعا منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب
تصدر بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع
الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر
الداعية الى ما يبقى والنواهي الزاجرة عما يشقى ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من
يجوز تقديمها من ترك الاولى والافضل فانها لا تنافي العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء
حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب متابون به ولو كان الذنب متعذرا
عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه وايضا قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل
على ما تقدم من تساوي الناس فيما يرجع اليه البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر
هذا خلاصة مذهب الاشاعرة ومن تأمل فيه علم انه لحق التصريح المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره بعد هذا الرجل
على سبيل التشنيع فلا يأتي عليهم كما علمته مجملا وسنعلمه مفصلا لا عند انواله وما ذكر من فتح سورة النجم وقراءة
النبي صلى الله عليه وسلم سائر بكر من القرآن فهذا امر بديهي كما ذكر في الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه اعتراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقرب اليهم ويستميل
قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما استغفر لها فراه بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بالحسن الذكر
فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تأذيت على الناس على ما انزل عليك فحزن النبي صلى الله عليه وسلم
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية هذا ما ذكره

بعض المفسرين واستدل به من جوز الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل الغرانيق
على القراء فهو اما من القاء الشيطان بمعنى ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط صوته بصوت
النبي حتى ظن الناس انه هو قرأها فاتفق ان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قارئا لها
كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة شاملة
الغرانيق الى الملائكة فتنسخ تلاوته للابهام ومن قرأ سورة النجم وتأمل في تتابع آياتها علم ان هذه الآيات
لا تلائم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان البليغ يغفل عن مدح الاصنام عند ذكر مذمتها
ثم يلتفت ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان
يأذن الله لمن يشاء ويرضى فهذا يناسب ان يقرأ لكل الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فعلم انه لو صح هذا
لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للابهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم
هذا الرجل فهو من باب معذرة انه واما المقارنة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي
ابي النصر سرجي من علماء الحنفية في كتاب الخلاف بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من صغائر الملائكة
ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى ولا يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الكلام اما
اولا فلان في قوله فنعه الاستاذ ابو اسحاق وكثير من الائمة الاعلام لا يخرج عن قوله اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكره
في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة واما ثانيا فلان دعواه الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها
كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة خالف في ذلك وجوز بعثة من كان كافرا وجعل ايضا ما ذكره من كلام
الغزالي في المنخول وقال بعض المحققين ان نبينا عليه السلام كان كذلك نعوذ بالله تعالى ويجد كفرا
ضلالا فردوه وهو غلط اذ الضلال هو عدم الرشد فيما يتعلق بالامور المنتجة قبل البعثة واما ثالثا
فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية مثل ذكره صاحب المواقف وهو فرية بلا مرية وقد صاب
من افترى يدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في تحقيق الافعال من شرح منهاج الاصول
حيث قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للرافضة
مطلقا والمعتزلة في الكبائر بخلاف الاحد في اثناء الكفر عليهم الا القتيلة من الخوارج بناء على زعمهم
من ان كل معصية كفر قد قال نعم وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف الفتنة اظهار الكفر لما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا
فجوزه القاضي ومنعه الشافعي الخ وقد علم من هذا ان احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء
جوزه اجماعة محمولة خبر الشيعة ولا تصريح بهم كما قال سابقا خلافا للرافضة وثانيهما ان من جوز ذلك
انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك منفي الى اخفاء الدين بالكلية
وناهيك في ذلك ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة عليهم السلام في مقام التقية حرام واستدلوا

عليه بقول امير المؤمنين عم اما النسب فبنو فلان بكاة واما الكجاة واما البراءة فدرؤا الاعناق ومن البين
انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم التقية واظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء
والائمة عليهم مع تاييدهم بالنفوس القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة
تكرار فرد يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طايل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر
فمنعه الجمهور من المحققين مردود بان المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة وتفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث
وقع فيهما لنا على ما هو المختار خلافا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا وجوزه الاولى الى اخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء ليدفعوا استبعاد خلافة
خلفائهم الثلثة مع سبق كفرهم فكيف يرجح تحققهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع
الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لان
المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله الى جميعهم واما سادسا فلان قوله ومن
ذكر بعض الادلة الخ لا يحتاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا
الخصم من المعتزلة والاشاعرة الا في ما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر
عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر في كلامه هذا ايضا تمويه وتلبيس وكذا الكلام فيما ذكره عند
تقريب الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر
الخ واما سابعا ان الدلائل التي ذكرها انما دلت على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد
البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره في هذا المقام من شرح المواقف وفخر
الدين الرازي في تفسير سورة يوسف عليه السلام حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول
النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في
ذلك لا يتم على اطلاقه وانما الموافقة في حكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان منشأ تجويز الكبائر
الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف
على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة عن اساسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها واسم عصمة النبي
عليه السلام تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال الغزالي في بحث افعال الرسل
من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان
استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو بنا قضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق القضية فيما يخبر
عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التكذيب باطل فانا نجوز ان يثني الله تعالى كاذبا ويؤيد بالمعجزة انتهى وظني ان هذا

الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى مجاري شان الانبياء عليهم السلام قالوا بعصمتهم في الجملة
واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صدقيتهم لان يكون خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم تدمروا عما قالوا اولا وقالوا لحفظ حالهم وخلافهم ان الانبياء ايضا
ليسوا بمعصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالجبانة والشجاعة
وعدمهما فتامل فان الذكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكر هذا الرجل
مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذه الدلائل
الخ مدفوع بان غرضه هذا مشوب بالخيانة والتلبيس كغيره من المقدمات السابقة فان المهم انما يترتب ابطال
حجة الله على ما نسب الى الله عليه وآله وسلم من اعتراف بحقيقة الاصنام وكون صدور مثل ذلك منهم مبطل
حجيته مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما استبقناه استعماله التمويه والتلبيس ايضا في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل
لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا نسلم حجيته من صدور الكفر
وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون
لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها مغفرة بنص الكتاب الخ مردود بان استصغار بعض الذنوب للعفو
لا يدفع الثلمة عن صاحبه ويخرج الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته
فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المص واما تاسعا فلان في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق
من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة
فيه فيه مواخذات ظاهرتان احدهما ان الاعتبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها بحكم مفهوم من صريح القرآن
وظاهر اشاراته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة
بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء فعدم تخالفهما بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله
تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ لغو من الكلام كما اشرنا اليه او رجوع عما انكره سابقا
من ان الاستناد بكلام الفلاسفة لحن فضلا عنهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء هنا دون كلام ائمة الطائفة
من المحققين ملتبس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما رأى ان صدور الصغائر عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى عدم
خلوه فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب
ولا يبلغ الى حد الكبائر كما ذهب اليه اهل العدل خلط المبحث وعدل الى التشبث بمذهب الفلاسفة
وجمع ذلك لا يغني ولا يغني من جوع كما سنطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغائر سهوا او عمدا من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف
الافضل والاولى لا يسمى ذنبا حقيقة ولا يعد من الذنوب التي وقع النزاع في صدورها وانيانها واما هو صغائر حقيقة سيما
اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فلنا اعدم

المنع ممنوع قوله فان المعفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلت
نعم تكون ثم تصير ملكة لا يستحيل حينئذ معصوما فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام
فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الآية تدل على ما تلتم لسابر الناس فيما يرجع الى البشرية والاتيان
بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على الحاملة في سائر الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد الحاملة في القدرة على الذنوب
ليستحقق المدح والثواب على ذلك لكن يتمهم الله تعالى على العصمة بلطفه وحسنه على ان القول بمثل
هذه الحاملة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد والحصر غير له اجر يخالف تصريحهم بنبوة النبي صلى الله
عليه وآله وسلم بل سائر الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي
عياض في كتاب الشفاء ان النبي عليه السلام وان كان من البشر ويجوز عليه جبلته ما يجوز على جبلة
البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتشتت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي
يقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر انشاء الله تعالى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من رواية
قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ فيه انه وان لم يذكر في الجوامع التي يعتبرها ايا الصحاح سمية
للنبي باسم صنمه لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب
اللدنية ان لهذه القصة اصلا فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار
وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما بينه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير
وجزم وكذا بينه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحفاظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري
وابن المنذر من طرق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق يزيد
بن خلاده عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال
البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد ونكرة يوصل اتيه بن خالد وهو ثقة مشهور قال انما يروى هذا
من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه الطبراني من طريق
فيه الواقدي وذكرها ابن اسحاق في السيرة المطولة واسندها عن محمد بن كعب وكذا ذكر موسى بن عقبة
في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد وموسى بن
قيس واورده من طريق الطبري واورده ابن حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه عن طريق
عباده بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب بن هكرمة و
سليمان التيمي عن قتادة ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ولا اهم
بكلام في ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة
اصلا مع ان لها طريقين اخر سليمين رجالها على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من طريق يونس بن بكير
عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظين حجر وقد خرج ابن العربي

كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي
عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف ناقليه واضطراب
رواياته وانقطاع اسانيده كذا قوله ومن تتبع عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها
احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف
من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن ابي سعيد فجبر مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي
فلا يجوز الرواية عنه لفرط ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم يقل بذلك
انتهى وجميع ذلك لا يخفى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا
وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مرسل يحتج مثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج لا خفاء
بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب
عيون اخبار الرضا عن المامون العباسي انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة واني لاعجب من رواياتكم
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال دخلت الجنة فسمعت حسن نعلين فاذا امرأة ابي طلحة سبقني الى
الجنة وذلك لان الشيعة قالت على خبر من ابي بكر فقلتم في رواياتكم هذه حبة ابي بكر خير من الرسول صلى
الله عليه وآله وسلم لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان الشيطان يفر من حس
عمر والقي على لسان رسول الله عليه السلام وانه من الفرائض العدلي فقرر عمر والقي على لسان رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة ووقوع كلمة الكفر على لسان
النبي عليه السلام كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى اللهم الا ان يقال ان هذه الآية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور كلمة الكفر
عنه قبل ذلك وليس ببعيد منهم القول به اذ قالوا بوقوع اصل القصة التي هي اشد واشنع كما لا يخفى
واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا الخ قد نقل القاضي
عياض في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال قال ان النبي عليه السلام حدث نفسه فقال ذلك الشيطان
على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المشركين
لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي
متقدم على وجود شيخ الاشاعرة بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة
ثم قد اوضحه من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبة الى الاشاعرة ومن جهالات
الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على
تقدير حمل النفي على القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب انه اذا اعتبر لفظ الجواب بقوله
اجابوا يلغو قوله هو انه وهذا دليل على انه واقع في هذا الغلط لو بالجرحة على الكذب والتعصب

بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكيف نصيبه ولم حيف قال والاشاعرة اجابوا الى احرى فاتم واما السادس عشر
فلان قوله فعلم انه نوع هذا لكان في وصف الملائكة ثم شبح للابهام او لغيره ان اراد به انه نوع
ونوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في اثنائها لكان في وصف الملائكة ٭ هذا ينافي قوله قبيل ذلك
قرة الجواب المصنف بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم مناسبته وان ايراده
انه لو نوع وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله نعم وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم
شيئا الا من بعد ان يأذن الله تعالى لمن يشاء ويرضى مع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة
الى نسخه اذ لا ابهام عند ذكره ثمة في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما السابع عشر فلان ما نسبه
الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة لم اقف على القاضي
المذكور لانه لم يقل ان ذلك من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ
ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه النقطة في كتبهم ولم يفصل فساد اسناده ومتنه حتى نشأ به غيرهم عليهم فاضطروا في النفي
بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قوله رفع الله درجته ورد واحده عليه السلام انه صلى
الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين
فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم وروى في الصحيحين انه عليه السلام صلى بالناس صلوة
العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج ليقضي حوائجه فذكره بعض اصحابه فاتمها وانما نسبه النقص من هذه
وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي عليه السلام من عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها
والكلام في الصلوة وعدم تداركه الشهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى قوله
الناصب حفظه الله اقول صار روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الصلوة حتى ذا الله ذو
اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع الشهو منه تداركه واي نقص ودناءة في الشهو
وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان وهذا تصريح بجواز الشهو والنسيان عليه والسر في الحكم
فيه ان سر هذا تشريعا للتشريع في الصلوة وان الكلام المقبل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الكلام المتعلق
بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا الشهو واتاه الصلوة ليشرع هذه الاسرار التي ذكرناها ولا يقدح
الشهو الذي ذكرنا قوله الا في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى اتاه ليشرع الشرع وقد قال تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها فان الانساء احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من
الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يقدر الله تعالى في حق قدره لقوله تعالى وما قدروا
الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز
عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد عاب الله الكفار بالبلاهة في تنزيه الانبياء

عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى قل سبحان
ربي هل كنت الا بشرا رسولا انتهى قوله قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان انه عن ابي هريرة صلى بنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول
الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وفي صحيح هذه الرواية
اذا كون راويها ابي هريرة والله اعلم وسيجيء في البحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي
هريرة انشاء الله تعالى بحال الاوساط وثابت انها ينافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين واعتقاد كون النبي
صلى الله عليه وآله وسلم منزها عن الجهر والبهتان والنسيان حتى شهد للنبي عليه السلام في
قضية دعوى الاعرابي تجرد عليه بعضه النبي عليه السلام وصدقه من غير ان يكون له اطلاع على صدق
القضية ومن غير ان يحتمل في شانه عليه السلام شيئا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان
ذو الشهادتين عدلا بحكم النبي عليه السلام بقيام شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي
عليه السلام خبره بانفراده واحتاج معه الى استشهاد خبر من الرجلين قوله رفع الله درجته
في كتاب تذكرة الفقهاء خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز عليه
السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان رواية ابي هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة
بسبع سنين قال المهاجرت به ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة
الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي عليه السلام ومات في ايام معوية وقبره بذي خشب وامه الزباء لان
عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوهام
قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو الشمالين قتل يوم بدر بالاجماع وروي في هذا الخبر
ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروى انه قال انما
انا بشر لا يقين لكم وروي انه قال لم اخش ولم يقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين
كان يقال له ذو الشمالين عن القاضي عم انتهى واما استدلاله على عدم الدناءة والنقص في السهو
والنسيان بقوله نعم واما ما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فرده
بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد ان انساك الشيطان قبل النهي فمع مجالستهم فلا تقعد معهم
بعد ان ذكرناك فتحمل عليك وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والنفرة
عن اتباع النبي عليه السلام وايضا في جواز مثل هذا السهو على النبي عليه السلام ما روى البخاري من
قوله عليه السلام سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي كما اري من امامي فاتم وقد فهم هذا بعض
المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي عليه السلام

وصرح بان سلامه على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واجبا له ذكر لبيان الناس
حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من البت الذي لبس فيه بيان هذا من قبيل التوبيخ
بالعتب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او اثر صريح دل على تعليم ذلك بما ذكره من البت جميلة
للتخلص عن شناعة الانام واي ضرورة داعية في الظلام لتخريج ذلك الى انتفاع مثل هذه البلية على النبي
عليه السلام مع رفع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على خصوص
النبي عليه السلام بالتنزه عن السهو والنسيان دون غيره كما في سائر خواص النبي عليه السلام مع ان ما ذكر
في المسايرة متناقض المقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب الشفا لاستلزامه اجتماع الهدى والسهو
في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من آية يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي
ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكره مع الآية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب
التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الساقي والحاصل انه انسى الساقي ان يذكر ربه وعلى هذا يكون
الآية عليه لا له نعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء عليهم السلام فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا
المراد انه انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استعانه بمخلوق وما
استدل به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف كما صرح به المفسرون او
المماثلة في القدرة على الذنوب لكن يتبرهم الله تعالى عن عدادهم بان نبههم على العصمة بلطفه وفضله
وقد وقع التصريح في ذلك في سورة ابراهيم حيث قالوا لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء من عباده الآية وقال النيسابوري في تفسيره انه نعم امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع
وهو ان حاله مقصورة على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بنعت الانجاز وكونه بوحيا وبيانه انتهى

رفع الله درجته ونسبوا الى النبي عليه السلام كثيرا من النقص فروى المحدث في الصحيح من
الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي عليه السلام وكانت لي صواحب يلعبن
معي وكان رسول الله عليه السلام اذا دخل يتقمعن منه فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث عن الحسن
ايضا كانت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه عليه السلام في صحاح الاحاديث
ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بالكراهة لمصورة والتماثيل فكيف
يجوز لهم نسبة هذا الى النبي عليه السلام والى زوجته من حمل الصورة في بيته الذي قد اتخذ للعبادة
وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما رأى النبي عليه السلام الصور في الكعبة
لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته
فكيف يتخذ في بيته وهو دون من الكعبة صورا ويجعلها محل لعبها انتهى الناصب حفظه الله
اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه

وخل عليه رسول الله عليه السلام وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب كانت مصورة بصورة الانسان بل
كانت على صورة الفرس لما روي انه صلعم رأى عند عائشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت
عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله عليه السلام وهيئة الفرس لا تسمى
صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولا حرمة في حمل اللعب على هيئة الخيل
بل هذا في الانسان وقيل فيها جسد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
التصوير فان تحريم التصوير كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة وللتصوير شرائط انما يحرم
عند وجودها وربما كانت شرائط التحريم موجودة ولما صح الاخبار وجب ان يؤول ويحكم وليس اجماع الفتح
نسخ اجماع الرواض فقد وقع اجماع الائمة على تحريمها انتهى يتوجه عليه ان كلام المص ناظر في تجويز
تمكين النبي عليه السلام للعب باللعب والتصوير والاشارة الى الاتيان بما دون المنع عنها لا في تجويز لعبات
بما حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب كانت
مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان النبات لا يطلق الا على ما يعلوه من اللعب بصورة النبات من الانسان وغيره
المشار اليه بالظاهر من لفظ النبات دون الافراس ومن جملة خباياه الظاهرة المنثورة في كتابه ما استدل به على ان
لعب عائشة كانت مخصوصة في الافراس من الرواية التي وضعها بالتعرف في حديث سذكره في جامع الاصول بل تصريحه
على ان عائشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان وانما هو في صورة فرس له جناحان حيث
قال بالهاء وفي رواية اخرى ان رسول الله عليه السلام قدم من غزوة تبوك او خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح
فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها فقال ما هذا يا عائشة قلت بناتي ورأى بينهن فرسا له جناحان
من رقاع فقال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان
خيلا لها اجنحة فضحك حتى رأيت نواجذه انتهى وايضا حكي هنا بعدم حرمة اللعب بما في صورة الخيل في سلسلة
في مسائل الشهادات من المسائل الفقهية من ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها
ان لا يكون اسبابه مصورة بصورة الحيوانات فما ذكره من ان هيئة الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف
واللغة فالذي في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصورة انتهى ومن المضحكات ان دلالة
على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي اقتدارهم
على تصوير الصورة باسمهم بل يتناولونها كلهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وانما الحق مع ان عائشة
لم تكن طفلة عند اللعب بل قد بلغت عرفها تسع سنين كما اعترف به الناصب قبل ذلك والطفل لا يطلق
الا على الولد الرضيع فاذا اطلق يقال له طفل او طفلة او ولد او ولدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة
وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في حمل اللعبة على هيئة الخيل
ممنوع بل الظاهر من التصوير والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح

بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المتحك فلعله ما اخذه من تاريخه
الناصر به المتحن على الكاذب فالاولى ايقاعه في محلاة جلالته واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح السنة ليس مثل
اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبارها سنة معنونة وجماعة يزيدون اخبار الراغبين لباطل المتمسكين
بالكتاب والعترة واما قوله فقد رفع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الدعاة
الى النار فاجماعهم خارج عن رتبة الاعتبار وسياتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللائق به
انشاء الله تعالى قال رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قالت عائشة رايت
النبي عليه السلام يتبين الي وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عائشة
قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على
الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فاقبل عليه رسول الله عليه السلام وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي عليه السلام
الصبر على هذا مع انه عم منع على تحريم اللعب واللهو والقران مما لمزمنة وبالخصوص مع زوجته واهله
دخلت المحبة والفرح مع انه عليه السلام اخبر الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر وسكتا عليه السلام فهما كانا
افضل منه واكمل وقد روي عنه انه لما قدم الى المدينة من سفره خرجن الى نساء المدينة تلعبن بالدف
فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه هل يصدر مثل هذا عن رئيس او من له ادنى وقار فعوذ بالله من هذه
السخطات مع انه قرب المتخصص احدهم الى مثل هذا فابله بالسب والشتم وخرج منه فكيف يجوز نسبة
النبي عليه السلام الى مثل هذه الاشياء التي تبرا منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ضرب الدف
ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين الدف عند عائشة كان ايام
عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك
واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد وثقة الحديث ان النبي عليه السلام
قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلله رسول الله عليه السلام ان ضرب
الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عروه من السفر
فلذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يتعين رسول الله عليه السلام لانها كانت قبل نزول الحجاب
ولا نسلم كون مظهر السرور بمقدم رسول الله عليه السلام وهو عبادة وان تركه مرة في امثال هذه الامور
التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتفريح المسابل لكن نعم ما قيل مرة وعين الرضا عن كل
عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا قال استدلال الناصب واصحابه على عدم الحرمة بتخصيص
في هذه الرواية وما يتكلمها مما فتح عليها المتخصص فان استند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة
وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكره حتى ننظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة الشيطان

صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي عليه السلام في قوله هذا وفعله اراد بجواز اللعب المذكور في
موضعه قوله عم انما الدنيا لهو ولعب وزينة الايه كما استدل به جمع الشوكاني في رسالة الاختلاف من اصحاب
اصحاب المذاهب المختلفة فليلا واما ما اعتقده من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى بفعاله
حيث جعل ما يحل طلبه الشفرة والجاريتين واما ما ذكره من تفخيم الحديث فهو من اضافاته وتحتر عاته التي
لا يرتاح الاعلى جاهل مثله مع ما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والنسوة كما مر واما ما ذكره من ان
كون نظر السرور بمقدم رسول الله عليه السلام وهو عبادة لكن ما يترتب عليه من اللعب مع الدف معصية
والكلام فيه وفي رفض النبي عليه السلام واما ما ذكره من ان ترك المرة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة
والموافقة وتطييب الخواطر وتفريح المسابل جائز مردود بان كثيرا ما يعد من ترك المرة وبفتح في العدالة اتفاقا
ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون
جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تفريح المسابل فقد علمت ما فيه قال رفع الله درجته
وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى عليه السلام لطمه موسى عليه السلام ففقأ عينه
فكيف يجوز لنا قتل ان يثب موسى عليه السلام مع عظمته وشرفه ومنزلته وطلب قربه من الله تعالى والتقرب
بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت عليه السلام بذلك وهو مامور
من قبل الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان
موسى عليه السلام رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته
للموت وبغضه لحرقة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض
وارد على ضرب هرون وكسر الالواح المتبرية التي اعطاها الله تعالى اياها هدى ورحمة ويمكن ان يقال
كيف يجوز ان يثب الى موسى القاء الالواح الله وطرح كتابه تعالى وكسر وجه اخيه لذلك اجاب الله كيف
يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل وكل هذه عند اهل الشق تجوز على ما يعرض البشر من صفات البشرية و
ليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فيجوز له على ذنوب الانبياء ولزم بكل القرائن على
وقد لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان يذكر هذا الاعتراض
بمثل هذه الاعتراضات فلولا انه انصف من نفسه بعلم ان ما نقول في نفسه حق انتهى قال رفع الله درجته
القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين صاحبهما سلم اثنا هما بالصحيح واجاب
عما تضمنه من نسبة الذنب الى موسى عليه السلام بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل
ما لا يجب له اذ هو ظاهر لامرين الوجه جاز ان يفعل لانا موسى دافع من نفسه من اذاه ولا تلافيا وقد ثبت
في صحيح آدمي ولا يمكن ان يعلم حينئذ انه ملك الموت فدافعه عن نفسه بلا دفعة اردت الى ذهاب
عين ذلك الصورة التي تصور له فيها الملك تحقيقا من الله فلما جاءه بعد ما علمه الله انه رسوله اليه سلم

انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان الاستسلام ممنوع اذ كثيرا ما يتصور الملائكة للانبياء بصورة
غيرهم ويجلون بهم وفي الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه ارسلني الى عبد لا يريد الموت فالراجع
اليه وقوله يضع يده الخ وهذا قرينة شعور بالملك واما ثانيا فلانه لا يجدي للاختبار والامتحان بعد القول
بانه فعل الواجب من المدافعة فافهم وقد يجاب بحمل فقاء عينه على المجاز من قولهم ففاء عين حجته فالمراد
صكه ونطه بالحجة وفقاء عين حجته وفيه انه لا يلائم ما وقع في الحديث بقوله فرد الله عليه عينه وايضا
فالمباحثة المذكورة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ايراد حجة وابطاله واجاب بعضهم
بانه يحتمل ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار كان تلوث سكرات انتهى اقول هذا الجواب
الخارج عن الصواب ساحرده ما سيجيء من قول عمر بن الخطاب في شان النبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليهجر
او ليس واعلى اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعناية ان سعة ميدان الغواية الى
اي غاية ثم ليس الكلام في مجرد نسبة الذنب الى موسى في سحاقة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت مع تلك العدة
والتاييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه بحيث تلف عينه ويحتاج الى التوبة عنه
عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي تلقى بها الصبيان فيا لشرفان الذكر فيه طويل واما ما ذكره الناصب
من المعارضة بقصة عصمة موسى في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا
صحيحا وتاويلا جميلا فقد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره
الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في غاية سوء الظن بموسى حتى ان هرون عم لما غاب عنهم حيبة قالوا لموسى
انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشرة ركب له في الالواح من كل شيء ورجع فراى في قومه ما راى
فاخذ براس اخيه يدنيه من نفسه ويتخلص من كيدة الواقعة فخاف هرون عم ان يبقى في قلوبهم الا اصل له
فقال اشفاقا على موسى عم لا تاخذ بلحيتي ولا براسي اني لا يطيق القوم بك انك تريد ان تفرقني وتقول بني انني وانك
لا تجيء اخذ اللحية والراس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة لفعله
بعد ملاقاة واحدة وتنحوا ذا ليس بلبس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعراض والتغرب من باب نهيهم اياك اعني
واسمعي يا جارة بل قيل ان اكثر المطالب الانذارات المتوجهة الى الانبياء عليهم السلام كقوله عم ولو تقول
علينا بعض الاقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب
على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة وفيه في نظم ملك الموت وقفا بعينه بل كان
المصلحة في تمكينه كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة كتاب الله تعالى فذلك من اضافات
الناصب حد الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد موسى من القاء الالواح كان اهانة
كتاب الله عم دون ما ذكرنا من المصلحة ولو سلم قصده لذلك لكفى قدحا في عصمته سواء دعاه الحمية الى ذلك
او غيرها واما قوله وكذا عند اهل الحق محمول على ما يعرض الشارع فيوجب خروج امامه فخر الدين الرازي

ونعم صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا عليه ابن المطهر طهر الله رمسه ملاينا في طهارة الانبياء
عليهم السلام فالجواب ان المناصبة يحملون الايات التي ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلام على
ترك الاولى والافضل على ظواهرها ويحملون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم
عن ذلك ومع وجود المحامل لظواهر تلك الايات ويحملون هذه الايات عن الخطاب وكتابة التي ظاهرها
منكر ومرتبة اقل من مراتب الانبياء عليهم السلام باصة انى لا يحمى على خلاف ظاهرها وينعون من جواز
حملها على ظاهرها مع ان كلامه لا محل له وفيه تكون العمل بظاهره بغيرنا وبين واضح وترجيح بين وهلا سوا
بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة المعصية والاعتساف
واما قوله ولم يكن القران متواترا ومتلا بين المطهرين موسى القى الالواح واخذ براس اخيه بجره اليه لكان
ينكر هذا الى فرجه بالغيب ورجع في الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن عليه ما ذكرناه من الحمل الذي
ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي وغيره قال الشيخ رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان رسول الله عليه السلام قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم يا ابانا استفتح
فيفتحه لهم فيأتون نوحا فيبعث نوحا ابيهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل
الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب
بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله
عليه السلام قال لم يكذب ابراهيم النبي عم قط الا ثلث كذبات وكيف يجوز نسبة الكذب الى الانبياء
وكيف الوثوق بشرائعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما
مضى ان الاجماع واقع على عصمة الانبياء عن الكذب واما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث
فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الناس الذي كسر الاصنام وصعد على رقبة كبير الاصنام فالكذب
المأول ليس كذبا في الحقيقة بل هي صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة
انتهى قلت قد بان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على اطلاقه بل يخص الاستثناء بالعمد والتورية
واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فما ابي حنيفة استعذار ابراهيم
عليه السلام عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا ابي حنيفة
قوله عليه السلام في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما بعده سوق الكلام
من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
يتراءى في الآية ليس بكذب هو من المعاريض التي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال صاحبك وقد
كنت كتابا بخط وغاية الحسن انت كتب هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك

بذلك الجواب تقريره ذلك مع الاستبعاد لا نفيه عنك واثباته للاخر لكن الكلام في الكذب المذكور في الحديث
المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكرنا ولم يكن به باس كما ذكرناه ناسبا فما وجه ما وصف في
الحديث من شفاعته تعالى في ذلك حتى باس ابراهيم عن قبول شفاعته وعدل الى الاعتذار قال المصنف
رفع الله درجته وفي الصحيح بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال نحن احق بالشك من ابراهيم
اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان يأوي
الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجراء على
النبي عليه السلام بالشك في العبودية انتهى قال المصنف خفضه الله اقول كان من عادة النبي عليه
السلام التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى وقال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا
الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم عليه السلام في الايمان والمراد من الحديث ان ابراهيم مع ثباته
في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان يريد الاطمئنان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق
بهذا المنزع الذي يوجب الاطمئنان واما الترحم على لوط فمما لا وقع فان لوطا كان يأوي الى ركن شديد
كما قال واوى الى ركن شديد فترحم له رسول الله عليه السلام لانه كان ضعيفا وليس فيه الا لانه على انه عليه
السلام عاب لوطا في اوايته الى ركن شديد واما قوله لو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت
الداعي ففيه وصف يوسف عليه السلام بالصبر والثبات في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى
تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور ترجيح عيب ونقص الى الانبياء مع ان الحديث
صريح وهذا ينطبق في قول النبي عليه السلام نفوذ بالله من رايه الفاسد انتهى قال المصنف لا دلالة للجملة
الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابراهيم عليه السلام واي تواضع في اثباته له الشك الذي
هو بريان عنه في الواقع مع صراحة كلام المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك قال ذلك لزيادة الاطمئنان
واهتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا يرتبط بالشك فما هذا وقد
نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك ينبغي في حق ابراهيم عليه السلام
ولو كان الشك منتفيا في الانبياء عليهم السلام لكنت احق به من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك قلنا
لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابراهيم اولى بذلك انتهى اقول هذا التاويل الطويل العليل
المشتمل على التمويه والتنزيل يوجب الحاق الحديث بالتهجين والالغاء فكان يجب على الشافعي ان يسال
الله طول العمر ليصحح هذا الحديث انما سار ويذكره وبله لمن يلقى ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي
انه قال ذكر صاحب الامثال السائرة ان افعل باق في اللغة لنفي المعنى عن الشين نحو الشيطان خير من
زيد اي لا خير فيه وما كفتك له نعم اهم خير ثم نوم نفع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله نحن احق
بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما تخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول فيه نظر

اذ قياس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضي ان يكون معناها نفي الاحقية بالشك لا نفي الشك
وهذا ظاهر لا شك فيه للتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف بالصبر والثبات
في الامور الخ فيدفع بانه مع ذلك يتضمن اظهار النبي عليه السلام عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه
لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة زليخا وهذا هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي عليه السلام
وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره الناصب لكن مجموع
ما ذكره من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك
وعدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة على ما يناسبه سيما فيما بان فهم النبي عليه السلام منها
ان الباعث للوطء على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله على الله تعالى
ولهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى اليه ولكن اوى الى الله انتهى ويؤيده ما ذكرناه ما ذكره
البخاري بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان اخبرنا شعيب سمعت ابا الزناد عن
الاعرج عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال يغفر الله للوط ان كان ليأوي الى ركن شديد انتهى فان
فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وفتر في الصبر على اذى القوم والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين قال بينما الحبشة يلعبون عند النبي عليه السلام بحرابهم
فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله عليه السلام دعهم يا عمر وروى الغزالي في
في احياء علوم الدين ان النبي عليه السلام كان جالسا وعنده جوار تغنين وتلعبن فجاء عمر فاستاذن
فقال النبي عليه السلام اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء
فقلن من هذا الذي كلما دخل قمت اسكتن وكلما خرج قمت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل
كيف يحل لهؤلاء القوم روايتهم ذلك عن النبي عليه السلام ايرى عمر اشرف من النبي عليه السلام حيث لا يؤثر سماع
الباطل والنبي يؤثره انتهى قال المصنف خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم
العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه
ينفع في الحرب وفيه المبارزة من طعن الهزيمة وكيفية تعليم والقاء في الحرب وكان ايا كان من امر الحرب فلا باس
ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلم النبي عليه السلام واما ما روي عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز
اللعب مطلقا في ايام الاعياد وكان النبي عليه السلام يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو يجوز
وربما كان عمر يمنع منه ويكره رسول الله عليه السلام على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه ومع هو كما ذكرنا
لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي عليه السلام من امته ومن يتعلم منه التشريع انتهى
اقول ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد
دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة المنية ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان

يا رسول الله

يريد اتفاق الفساق من اهل النصب واتفاق عليه ولبس في اتفاقهم رواج ونفاذ كما لا يخفى ومن هذا
يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك لمع وفاجر بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرناه
في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي عليه السلام يسمع لضرورة التشريح الخ فيقال في
جوابه يثبت الفرش ثم النقش وهل كون ذلك شرحا الا اولى البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيه الماوردي
العراقي وما يحذو حذوه ما ذكره الناصب من الثلج والبرد الشبيهة بالثلج والبرد الباطنة من الملاحدة
الماردة مما يأتي عنها ناصب في الرواية اليه عليه السلام سر في له هذا رجل لا يؤمن بمعاج الباطل فان ما هو
جابنا ومكروه لا يوصف بالباطل فيلزم منه ان النبي عليه السلام مر بالكفر بمعاج الباطل ودون من وهذا اكفر محض
من يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن استلزامه اشراكه عمر عن النبي عليه السلام فيه على
ان ما يكون شريعة مرة لا يكون تركه اولى فتامل قال رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة
قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله عليه السلام فلما قام في مصلاه
ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا ورأسه يقطر فكبر فصلينا
فليتنظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب وهل ذلك الا
من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات
فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبي عليه السلام وفي الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا
رسول الله احدى صلوة العشاء واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس وقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه الذي
قال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم اقصر فقال بلى قد نسيت قال اصدق ذو اليدين فقام
فصلى ركعتين ثم سلم فليتنظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله عليه السلام ويكفي تنزيه عليه السلام
ان يقول ما نسيت فان هذا سر في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله عليه السلام مع انهما
لم يذكرا ذلك نسبي عليه السلام انتهى قال الناصب غفر الله له اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان
على الانبياء كما نهم بشرا واذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الافعال الفعلية اكد وانبت من الاقوال
فاذكر من حديث تذكر الجنابة من باب النسيان وفيه تشريع الغسل بعد النسيان اذا تذكره وهذا ترجم البخاري
الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من تذكر انه جنب رجع واغتسل ولا يلزم من هذا نفي وما
ذكر من سهو رسول الله عليه السلام في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا يلزم وما ذكره من نسيانه السهو
فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا
الكلام القبيل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله عليه السلام واي عجب في هذا فان
الامام كثيرا ما ينسى والمأمومون لا ينسون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الا زهات

ومزخرفات انتهى قد سبق الكلام مرارا بفضل على ما ركبه من الجوار وعلى ما استدل عليه من ان النبي
نسي وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما ما حقق هذا المقام به من ان التشريع في الافعال الفعلية
اكد فممنوع بل الفعلية منعكسة يجوز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وهذا
يعلم ضعف ما التزم بحثه من التشريعات الفعلية المتابعة واما قوله لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع
الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان
يقف النبي عليه السلام بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد واضعا يده عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيغتسل
عنه فيجيب باربع كلمات ثم يسئل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل
للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاولى فلما في كتاب البتابيع ان ما يوجد عليه صحة الصلوة ترك
الكلام لقوله عليه السلام لا يصلح فيها شيء من كلام الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يتخاطب
به الناس وما من جنسه وفي النقاية وغيره هو المسموع المفهوم سواء كان مفهوما لاهل هذا المذهب المفتقر عليه
اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الالهي المحرم فلما مر فيما ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين
وحرف مفهم ولو بمد وهاء الاول حرف انتهى ثم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر سهوا او جهلا ان
لم يكن ذلك الكلام يجب الاعادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في
الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان ما نسب
الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من باب الجواب داخل في الكلام القبيل باطل مخالف لمذهب اصحابه ايضا
واما الثاني فلما قال في البتابيع ومنه ايضا انه يبطل الصلوة بغيره من مجانس لافعال الصلوة ان فحش ذلك الفعل
كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل مجانس صادر بلعب مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير
مجانس كثيرا ذلك الفعل يجب الاعادة فيبطل الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير
مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل بما فوق ثلث ولا بثلث واكثر غير متوالية والقلة
والكثرة يجب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع التعجب من ان الامام كثيرا ما
يسهو والمأمومون لا يسهون الخ فقد مر في عن علو شان النبي عليه السلام فان الكلام ليس في امام الصلوة الذي
جوز اهل السنة ان يكون عاميا جاهلا فاجر بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدس والوحي الالهي الذي
يتوقع بركة صيانة المأمومين عن السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال يا ايها اعمة اهل البيت عليهم السلام
يا الفاء رسته الخبر هي امام كه با استن كاه مبدا مرد بوقت قيت اراند بيشم خاطر ما سوى مكن مجاب نماند وكرنه ارزوى
بصد كتاب بكرد ومقام او معلوم ولقد علم بما ذكرناه وانجلاه ان ما ذكره المص من خرفات بمعنى المخترات والمزيات
وبالمعنى الآخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب من ركيك الهفوات قال رفع الله درجته
وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله عليه السلام انه نهى زيد بن خارجة ان يقبل ذلك

نبوان ينزل الوحي على رسول الله عليه السلام فقدم اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سفرة فيها
تمر فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا آكل مما لا تجون على اصنامكم ولا آكل ما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل
هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والتمرج على الانصاب وياكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان
اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله تعرف بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول من غرايب ما يستدل به على ترك العمل بهذه الرواية الجهل وعدم الاحصاء والوثوق على فقد رواية
هذا الحديث فقد روى بعض الحديث يستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح ويذكر تمامه رواية
الحديث ان رسول الله عليه السلام لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل مرة بعد مرة
ولم يذكر عليه اسم الله تعالى فاكلا معا وهذا الرجل لم يذكر هذه الفقرة ليتمكن من الطعن في الرواية مثال الله العصمة
من التعصب فانه يمنع التصحيح انتهى اقول من بدايع حيل هذا الناصب الماجر الكاذب الخائن انه لما اراد
التشفي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية بعض ما اخترعه من العبارات ارعدا برقا اولا
وتشدقا في اظهار التهجي في الغرابة ونسبة المم قدس سره الى الخيانة والتعصب وختم ذلك بسوء العصمة من التعصب
ليشد بذلك باب رجوع الناظرين الى ما اخذ الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والتفاصيل انا قد راجعنا
صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المم قدس سره ولم يكن من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي
عين ولا اثر ومن ابي الحسن ظنه في هذا الشقي المتهم فليرجع ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب الصريح
ومن هنا ايضا يظهر صدق ما اشرنا اليه في بعض المواضع من اصحاب الناصب بعد ما اتهم الشيعة على شذوذ بعض
احاديثهم يريدون على ذلك ويتصنعون ويتعمدون حب ما عرض لهم من طريق الضعف فلا يعتد بما يرويه اهل
الشقاق رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت مع النبي عليه السلام
فاتى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضا ومسح على خفيه
فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله البول قائما مع ان اول الكلام يؤيد انه هذا نزاعه ثم المسح على الخفين
رواية بقول واحد فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يرتكب درجا
ويكذب في اخس الاشياء واحقرها انتهى الناصب خفضه الله اقول اختلف في جواز البول قائما فالذي يجوزه
يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع المثانة والمخرج فالنبي عليه السلام على هذا ليفرع
جواز البول قائما واي مضضة يتصور من البول قائما بعد ما اذا كان منحنيا للتفريغ وطلب التدوس
حذوه ربما يكون التفريغ جواز البول يقرب من الناس بخلاف الغايط لنظافته ولتقذره ولهذا كان ابعد
من الناس في الغايط دون البول واما المسح على الخف فهو جايز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث
الفقه ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يرتكب
درجا فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من التهمة الدالة على الخيانة انتهى

لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها سرعة البرء
حتى يعارض هذا فيجعله الظاهر ويضطر معه الى تضييعه ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده الفقهاء
الشافعي على الحنفية من انا نعلم قطعا بديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم
وتحقيق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انما قال خليفتهم الثاني وبعض اصحابه ان البول
قائما احصن للدبر وفعلوا لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وروى ان فيه قباحة
وشناعة تركوا معه النبي عليه السلام مع صحة هذا الحديث لما لا يجوز الحدث على تشنيعه وتوبيخه هذا ما نقل عن
عايشة في هذا المقام انما قالت من حدثكم ان رسول الله عليه السلام كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان
يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فعن عمر بن الخطاب
وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قائما انتهى هذا اقول لعل الناصب انما استدل
على جواز البول قائما بما في الكتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستدل بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم
عن نفع احصان الدبر حذرا عن انتقال اذهان الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك
الشيخ الجليل بعلة المثانة وتعذر احصان دبره عليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين
للامامة وغيرها عنه امام اوست كه دست بريده كرد دويت نه آنكه دوخت بصد حيله وصد بر اندام
امام اوست كه خلق جهان غلام وبند نه آنكه از هوس افتد بزير بار غلام ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع
في نقل الناصب عن الاطباء وجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة
باستعمال كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت آخر بكرد خوان مرقت جكونه ريشه
سكى كه آرزوى نفس كرده خام قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نقل الشيخ
الى هذه اظهر والاحتمال اولى والجدير فتدبر واما ما ذكره من ان نسبة تجويز مرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة
افترا وكابرة وما له المسجلي في مباحث الحدود والخابات من المسائل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم ليس بمال
لانه لا قطع فيه فرقة لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فتجويز مرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المم رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على
الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوز عليه الكذب وسائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا
او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر بشيء خلافه فكيف يبقى اعتماد على اقوالهم الناصب خفضه الله اقول
قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا هذا مذهبهم
واما التهمة في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يرفع عليه السهو ليجعله سببا
للتشريع انتهى الكلام مع من احاز من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن
ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك القول بان خصوص الاشاعرة منهم منهم

لا يجوزون الكذب لهم على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليه الكذب وساير الكبائر قبل البعثة فلا يبقى لهم حجة
على اقوالهم بعدها ايضا كما سنوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل الشهوة على النبي عليه السلام
سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع قال المص رفع الله درجته ومنها انه
ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل او وجب تركه واجتنابه فيكون
وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل فيما
مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغائر التي
يجوزونها على الانبياء واقعة على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في
محل يعلم انه واقعة منها على سبيل الندرة والتي يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان تجويز المعصية
على الانبياء مطلقا محل تامل فهذا البرهان والله اعلم اقول ما ذكره هنا مدفوع بمثل ما دفعنا جوابه عن
الفصل السابق فعليك التامل في التحقيق وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان
يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نهى عن تحريم ايذاء
النبي عليه السلام فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكبائر واما الصغائر فمن مذهبهم
انها مغفورة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى اقول يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في الفصل السابق وقد مر
ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا
قال المص رفع الله درجته ومنها سقوط محبته وريبته عند العوام فلا يثقون به في طاعته فينتفي فائدة البعثة
ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان مستحقا
للذم والتعنيف كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن
يرجم ويجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان عليهم بالله اكثر واتم وهم جميعا يكتبون ويتنزل ملائكته ومن
المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فيما في صدور الذنب فكيف الاجماع ومن على ان النبي عليه
السلام لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مرءوسا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا فكيف يقبل حكم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون ادنى حالا من عبيد الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر
عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتالي
باطل بالاجماع والاجماع الوجوب والحجة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان هذا الدليل
حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحطهم من اعينهم عند الناس وموجبا
للايذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير مانع و
لا يدل الحجر على وجوب انتفائهم شيء منهم وكل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها

على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن
الانبياء مطلقا والله تعالى اعلم اقول ما ذكره الناصب هنا يدل على بهته واضطرابه واشتباه حقيقة مذهب
عليه وبيانه لما ذكره سابقا انه ثم يقول ايضا ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر من الانبياء
ولم اعترف بذلك فقد ثبت الدعوى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان
المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر وجوازه وقوعها فالاشاعرة كانوا
يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع
الكبائر عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والشرع دل على عدم وقوع بعض الكبائر المخل بالحجة كالكذب وكيف
ينكر هذا وعنوان اولد ثم مرجعه فيه حيث قال الاول انه اذا صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم قد اوجبوا التوبة
الثالث انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها المص اذا فرغ في قالب الدليل يصير انه لو جاز
صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا
وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم الذي سماها الناصب دليلا انما اوردها المص على من قال بجواز صدور الكبائر
والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها على تعرض الاشاعرة قائلا
في دفعها اظهار تنزيه الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم يصوبون هذا الكلام ايضا ان نبي حاصل ما ذكر
في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبياء والائمة عليهم السلام يقدح فيما هو الغرض من بعثة
الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فيقول الناصب وجه القدح في ذلك وسقوطهم
عند الناس اذ هو خفي جدا وهذا طال الكلام في المسالة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكبائر والمعاصي
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك جزما قال المص
الشريف رحمه وهذا معنى قولنا ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمجمع فيما ينفره ولا ينفر الى
العادات وغيره ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة وعدم صدق ما ذكرناه فان الكبائر في باب التنفر لا تحط
عن الماهات التي لا يدل على نقص صاحبها من الجنون والسخافة والاختلاف في انها ممتنعة عنهم فان قيل وليس تجويز كثير من
الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكبائر منفرة
قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفر اذ لم يريد به ارتفاع التصديق والامتثال بما ذكرناه من عدم سكون النفس
وحصول الاطمئنان ولا شك ما في ان النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر
عند الشيء ولا يمتنع كما يقرب من الشيء ولا يمتنع عنده او لا يرى ان محبوس الذي الى طعامه ومحجوره منفر في العادة عن
حضوره عنه وتناول طعامه وقد يقع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان يكون منفرا وكذلك ملاذ وجوه
واستيثاره ونيله يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا تمنع الكبائر عنهم
حال النبوة والامامة واما قبلها فلا نزاع في حكمها بالتنفر المسقطة للعقاب والذم ولم يتحقق وجه يقتضي التنفير لانا

نقول انما لم يجعل المانع عن ذلك استحقاق العقاب والذم فقط بل والزوم التنفير ايضا وذلك كما مر بعد التوبة
ولهذا تجده لك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهد منه الاقدام على كبائر الذنوب وان تاب عنها بخلاف
من لم يعهد منه ذلك والفرق بين الرجلين فيما يقتضي القبول والقبول كثيرا ما شاهد ان الناس
يعتبرون من عهد منه القبائح المتفرعة وان حصلت منه التوبة والتراهة ويجعلون لها نقصا وعيبا
وقد جاء غاية ما في الباب ان الكبائر بعد التوبة اذلى تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة
فان قلت فلم لا ان الصغائر لا تجوز عليهم مطلقا ولا تنفر فيها قلت بل التنفير حاصل فيها ايضا بعد
التامل لان الطبائع النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب
عقابا ولا ساقطا لان المعتبر التنفير كما ذكرنا لا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها
بل نقول انه ربما يحصل التنفير بما يعرف للعادة فوائد ايضا بالعرف الخص فانهم ايضا ربما حكموا على بعض الاجتهادات
البعيدة عن دائرة العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطئ مثاب قال امام المعالي الجويني
الملقب بامام الحرمين في رسالته المعروفة في بيان احقية مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل
مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة شارقة وغاربة ارضا طرقة وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم
يجز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اعظم الجهالات والعامي اذا سمع هذا استنكر ذلك
وينفر عن تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الله تعالى الخ وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من تفاريع هذا التعليق فانه
فانه بذلك حقيق [illegible] رفع الله درجته [illegible] الحق الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن رذائل الآباء
وعن الامهات برياء عن الرذائل والافعال الدالة على الخسة لا استهزاء بهم والتحقير والتحكم عليه لان ذلك يسقط
محله عن القلوب ويصرف الناس عن الانتفاع له فائدة من العلوم بالطريق الذي لا يقبل الشك والارتياب وجاء
السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار في الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم
لكل احد وان يكون ابوه فاعلا جميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو من يتحرج به ويتحكم عليه ويسقط
في الاسواق ويشتمه ابوه ويكون قد لطخه به واغلا الاشتهاء قوادا ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك
كامرأة بدكا لا تبيس ويكون هو عليه السلام في غاية الذكاء والفطانة من قد لطخه بطوخه حال النبوة وقبلها يسقط
في الاسواق ويعقد المشاكيه ويكون قوادا بعاطا قوالا يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين والتقبيح العقليين
وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا الخ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق
الثواب طول الابد انتهى قال الناصب خذله الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات
وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة الذين يجتنبون ان تنتشر الفاحشة في الذين
آمنوا لهم عذاب شديد في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر جهد ذكر الانبياء امثال هذه الترهات

ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعاني
ثلثة احدها وصف المنعوت والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان لا شك فيه فاذا
كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه
القبائح التي ذكرها هذا الرجل الشؤم الفحاش وكانه حسب ان الانبياء امثاله من رجاع نجدة التي يعبدون على
شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من الغضب فانه اورده الشارح انتهى [illegible] الخرافة الطاهرة ما قرع هذا
الناصب العاجز المتبرئ الذي ينبغي عليه امور الواهية كنسج العنكبوت فمقصود المص منه بعوت فانه
لم يفهم مقصود المص قدس سره مع ظهوره كالنور على ناهق الطور فاني باشارة من النشر والمنظوم وذلك
لان كلام المص قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من
الزنا الخ ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر
لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقصان مختصان بالصفات كما صرح به فيما نقلنا
والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما معنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يفعل به كل قبيح قد يلائم غرض
الفاعلين مجازا ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هولاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز
ذلك على الله تعالى وقد اشار المص الى انضمام باقي المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن فيجوز وقوعه من الله
وليس هذا الخ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل ذلك بما سيجيء بعيد ذلك
متصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا نطول وقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره الشارح قدس سره ما ذكره هذا الناصب
بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه
القبائح الخ وذلك ظهر انه لا يلزم من ادراك العقل لاحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراك قبح
ارسال الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء من الله تعالى فيجوز عليه
بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسب ما اشار اليه المص قدس سره وبين كلامه
ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال الله ارسلتك الى قوم كذا وكذا يشترط
في الارسال شرط من الاعراض والاحوال الممكنة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا
استعداد الى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في تقبيح المص قدس سره
فانما يناسب الحال السلاف الناصب حيث اشاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها
من جوامعهم وتداولوها بينهم في انديتهم ومجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشنيع الفاحشة
الظاهرة لا يحل الفاسقة فيه واما الله تعالى قصده في هذا المقام الا استقبال المتكلف في اشاعة تلك الفواحش بالتقبيح

الخلف حتى اتاهم بل الذي فعله المص من قبيل الحرج والتعديل الذي قد وسع الله السبيل وفي نقل الجبائي ان
بعضهم حمل الفاحشة على الزنا ومن يجب شيوع الفاحشة بعبادة الله من اوفى فعلى هذا لا يرتبط الآية بما تقدمه
التوم ايضا فضلا عن المص قدس سره واما ما ذكره من ان المص قدس سره اساء الادب بذكر تلك الفضائح والمعايب
عن ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة انبيائه فان الاساءة هم الذين يجوز صدور الفواحش
عنهم فيلزم التناقض لكلامهم سالزمه من المقارنة في الذكر وفعل الكفر ليس بكفر الاتفاق وايضا كثيرا ما يعرض
الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب او على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفر العالم
او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة عن ما قبح مضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب او كفر او شرك فكذا
فيما اتى به المص هنا الاتحاد اسلوب الكلام من واما الذي حمل الناصب على هذا التقبيح مجرد عن الجواب والمراد
عن بحث الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فيما انا قصا كان ناصب في مسجد فسالته عن مسائل الخيض
الاستحاضة وبارى الفقيه الذي حاضر عن جواب مسئلته اضطرب وقال ساخطا عليه اخرج هذا القاذورات
من بيت الله ومرة عليه جهل نفسه فلينظر ولينظر الناصب ان هذه الجمل والتعريضات افسد وما يصدر
من رعاع الجهلة تعلى تاطي القرآن ﴿ رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الكبائر
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر
العاقل بعين الانصاف هل يجوز الصبر في هذه الاقاويل الفاسدة والاراء الفاترة وهل ينبغي مكلف ينقاد الى
قول من كان يفعل الفاحشة طول العمر الى وقت نبوته وانه يشفع ويستحق به حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا
حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط لانهم اي يجوزون ذلك عند استدلوا بالفضول
لانهم يجوزون تعذيب المكلف على العدم بدعوى امره الله تعالى به من غير ان يعلم امره به ولا ارسل اليه رسولا ابتداء
وعلى امتثال ما امره به وان جميع الشنائع من عنده وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من عنده فعلى وهو حسن
لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة الخسيسة في النبي وابويه تكون حسنة
لوقوعها من الله تعالى فاي مانع حينئذ من البعثة باعتبارها وكيف يمكن للاشاعرة منع كفر نبي وهو من الله و
كل ما يفعله فهو حسن وكذا نوع المعاصي وكيف يكونهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء خوفا لله من وهم
الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسفاهات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة
في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى ﴿ الناصب غفر الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر
من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد
القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض لجوابه الا بالفحش والشتمة والقوة
كالرعاع والاجلاف الشوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الرد ويبحث معهم في الجواز وهذا
من غرائب الطوارئ في البحث ثم ساد كون ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات

فقد عرفت فيما سبق جواب كلما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنى اخرين وجواب كلما
ذكره فيس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى ﴿ دعوى الاجماع ممنوع واما ذهب
من ذهب الى كونهم انبياء من قبيح الاجتناب بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث
ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحاق لا يدل ولا اختصاصا
في هذا المعنى كما صرح به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتبيك مثل
هذا الرؤيا العجيبة الدالة على فضل وعز وكبرياء وشان كذلك يجتبيك لامر عظيم قال الزجاج الاجتباء مشتق
من جبيت الشيء اذا اخذته لنفسك ومنه الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال
الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد فيه اعلاء الدرجة وتعظيم الرتبة فيما خاصا فيس النبوة فلا دلالة
اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك
لانه قال وبتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة
هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ثم ان الحق به في حق من عدا انبياء وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاد اخوة
وكذلك مرجح في عدم الاجماع واصح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس
على يوسف منها نقص واما اخوته فرئيت بنو نبيهم فيلزم الكلام على فعلهم وذكر اسمائهم وعدهم في القرآن عند
ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف يعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت
عليهم السلام وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم يثبتوا لهم النبوة والامامة على ان الشارح لحدود التجريد ذكر الكثير
من المعتزلة وهم الذين نفوا الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يتاتى بالنقض انهم وعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم
بها حكاه الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد والحقد من اثبات الكبائر لانبيائهم وقد افسدوا
بسبب ذلك الحسد على تقبيح ذلك الاخ الصالح والقاء في غيابة الجب وذل العبودية وتبعيده من الاب المشفق و
القوا بالهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بينت جملة مذمومة ولا طعنة في النزاهة
الفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك اقبح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المص ما تعرض لجواب استدلال
المعتزلة الا بالتحسين فجاب بان من كابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة
يثبتون الوقوع فغيه ان اثبات وقوع قبح اخوة يوسف مما ورد خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته
بالاجماع وقد ارتكبنا بطلانه وايضا ما فعل من جعل الطامات بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر
ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات الى آخره فاقول واما احال
جوابه الى ما ذكر في ما سبق فقد ذكرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر ﴿ رفع الله درجته ﴿ في الامامة وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية
الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع الفضائح والفواحش من التعرض الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة

الشرع والقرآن به حالهم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من الظلوم
من الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع الفاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات
واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويأخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية
وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة
الفساق والعصاة والشرار كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالروافض في المخلص يشير الى المنصور
فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الذي والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يشتق به طول وقته
وهو غايص في القبائح وامثاله اخر ويعرض عن المجتهدين البالغين في الزهد والعبادة وقد انكر
الله تعالى بقوله أمن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يتمشى هذا على قولهم حيث جوزوا صدور
القبائح عنهم ومن جعلها الكذب في جواز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما البواطن فانهم جوزوا
تقديم المفضول على الفاضل فلا يتمشى هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب بالعزيز انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات والعقائد
بل هي عندهم من الفروع المتعلق بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشرط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش
شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب من الخوف عدولا لئلا يجوز فان الفاسق ربما يعرف الامور التي تخرج
نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر حتى لا يصلح للتصرفات الشرعية لما تقصى
عقول الفضلاء وكرام العلماء فاضلت العقل والدين حرا فريتا في جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى
واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاشاعرة واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام بالامور
المذكورة فلو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وتقول ما اراد بالعصمة ان
اراد وجوب الاجتناب في جميع اجزائه من الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان بعض الصغائر المعفو عنه لاجتناب
عن الكبائر كالوجب ان لا يكون مستحقا من المقام المخدوم وبالي الامور المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فحينئذ
ايضا نقول بهذه العصمة ولو جوز بها الامام لانا نقول ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور
بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس من شأنه صدور الفعل عنه
الامور عقلية وروية وكلفة وصدور خلافه في مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا تخرج الانسان عنه كما حب الملكة
الخلقية من العفة والشجاعة وقد يعرض له ما يوجبه الى اصدار خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة
بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض الصغائر فاندفع هذه الاشكال ولم يلزم

المتسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الشراق والفساق فانت تعلم ان هذا
من مفتريات لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب مودة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما و
اما الله جيد العقل فعلم انه مختلق كذاب وفهم ما قلت فيه شعر اذا ما رأى طيب في الكلام فقد ورثه المكذب قد وقته
يخلط بالغش اجناسه فابن المطر يا اخسه والباقي من الكلام قد علمت اجوبته غير مرة انتهى اقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين
الى اخره ليس على عمومه وبانهم او عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين فان الكل خرجه لا صالت مكابرة مردودة بما ذكره المص
من ان الائمة حفظة الشرع والقرآن به حالهم كحال النبي عليه السلام ولقوة هذا الدليل الحق جعله الناصب في تعريفه
بل تعريفه لما ذكره المص بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام الى اخر حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى
الامام لقوله الخ ومن العجب انهم بالغوا في فرعية هذه المسألة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها
التقليد وهذا لا يكفر مخالفوها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما اثر مرادهم ذلك لتحصيل العقدة عما اقترحوه من ثبوت الامامة
بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل التفريق بينهم وبين اخلافهم من حقوق الائمة الاعلام واختلفوا من الاحاديث
التي استدل بها النبي عليه السلام ثم افضوا ذلك وتخرجوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع وتأديب
الاثرية والاعلام في جهاد الكفار والبغاة والانتصاف للظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغيره كل من تولى منصب
النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها وتقريبهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفة
حاله من باب المقدمة وما ذكره في كتبهم كالخبر في الجمع بين الصحيحين ان النبي عليه السلام قال من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الامور التي تعلم الضرورة بان لها هل فيها من الفروع والكفاية
واجبا لا يكون ميتة جاهلية انتهى بقدح ذلك في اسلامه وليس المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا
لكان تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي عليه السلام اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان
بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القرآن او بعضه كالفاتحة لا يبقى هذا التخصيص فائدة اصلا ثم هذا
الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضا اخر منه بل يحكم بكفاية ان يقال بالفارسية ويرى سنة
كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التأويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحيه كالاسنوي بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين
الذي يخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال الاشعري من الحنفية في كتابه المشهور ترجمة بالفصول
الاشروشني بكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم بنا قضون ذلك بعلمهم ايضا حيث يتصدون لنقل من كان
ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين عم خليفة النبي عليه السلام بلا واسطة لفظ اذا الى
اليه او تقليد البعض المجتهدين وبالجملة لو كان هذه المسألة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد
الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم فضلا عن هذه والحال ان فيهم من فعلهم

الخلاف في ذلك هذا واستدل في المواقف وتبعه على انه من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لاجماع المسلمين الاول
انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على استمرار خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر لعمر لا
ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله عليه السلام والتعزية لاهل البيت
وتسليمهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر الى يومنا هذا من نصب امام يتبع الثاني انه فيه دفع ضرر
مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما تقاربه الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع انما هو مصالح العباد
الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل وصنوف من الزلل اما في استدلاله على ذلك
بان نصب الامام واجب على الامة الخ فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونه
من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والكل مفقود هنا بل مدار الحكم كما سيظهر لك
قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة بمعنى انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة المطرحة بعد الحرج
وقد لا تفرغ من مرة ذلك انقلاب الاختلاف الآراء خالبا وهو باطل قطعا لجواز اعلى رأي الامة ولا لزام تعذر نصب الامام اذ من
حل كل فريق برأيه فيكون منصوبا كل فريق اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت عن امام
الخ فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص
فلا يستلزم المطلوب مع ان الاجماع المذكور محل تعليم لانهم لا يتحاشون ان ترجمان خالبا عن امام جامع لشرائط المعتبرة
عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ما صيرهم مجلوبة مكابرة
واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق الكل فلا يكون حجة على الكل بعد الكل ولا يحتمل ان يكون
المبادرة للتخلص من امام منصوب من الله ورسوله عليه السلام واما قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي تركه الامام
ودفن الرسول عليه السلام كان جابرا جاهلا زنديقا لا علما ولا صدقا فليس ذلك مستلزما للمطلوب لتمام
الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بتمام الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة
وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على مغفور خطيئته ذنوبه فلو كان المصلي قد جاء به النبي عليه السلام
لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امر الدفن والدعاء لموت سيدهم او
يومين فلو كان لهم ايمان وحرارة لصبروا عليه عليه السلام والتعزية لاهل البيت عليهم السلام وادخالهم
في المشورة اذ النزاع كان معهم ولذلك قال علي عليه السلام كيف الشورى والمشيرون غيب ولست شعرى كيف
صارة لك واجبا قوريا مع انه حين اراد النبي عليه السلام ان يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب منع منه عمر
وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الخ فلانه مكابرة وخلاف ظاهر لا يخفى على احد واما قوله
لان فيه دفع ضرر فلان في نصب الامام بعد النبي عليه السلام وخلفه ضررا مظنونا بل يجزم به وكذا بعد ذلك في
بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته على المقصود اعتراف منه بان افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعدم التفرقة بين المقصود الغرض والقول بان مقصوده ان غرضه مصلحة لا يكون باعثا

على امر مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما قررناه ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص
واذا كان كذلك فكما استدل به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته
لانها مساوية لها في جنسها وجنسها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عند اولوا
ما ذكره الشارح من اشتراط الاجتهاد وفيه وذلك بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي عليه السلام كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطئ وقوع الخطاء من النبي
عليه السلام عندنا محال لثبوت عصمته كلامه فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن موحى
بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام ابن حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري
من حديث اعتراض النبي عليه السلام على الخضر عليه السلام وصلعه عند وضع بعض فرقت الصدقة في في بقوله
كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استدل اعتراض النبي عليه السلام على الخضر
من حال رضاه وعدم كونه مكلفا بعدم استمرار حال الخضر وحال غيره لان الخضر في ذلك الحال كان بطابع الوحي المحفوظ
على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام فربما يلزم المجتهد لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى تعرف ان ما تقوله
صواب فيعرف حال ملكة القوة النهوية ولا تعرفه الا تعرفك وفوقك ليس بمجتهد واما حال هذه القوة العقلية السالمة
للعصمة ولا اعرف ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لا يدالله لا يجوز معرفة قوله بكونه مجتهدا وسلما لكن
لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على المقلد قبول قوله دائما وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد
يلزم الخاص ايضا لانه اذا التزم المكلف له ان يقول اني اجتهدت فادى اجتهادي الى عدم وجوب قبول قولك في هذه
الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فضابط لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض
الذي لا يمكن من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من تمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد اخر ومنها ما ذكره
في كتاب الالفين للحم قدس سره فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما انتفاؤهم للبصارة بتدبير الحروب فمن لوازم
اشتراط العصمة اذ المعصوم متذكر دائما بالعقل والبصارة في ضرورات الدين وكذا الشجاعة وهل الناصب الا رأي
ان دعوى الشجاعة المزعومة بعد ورد الآثار الكلية بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وردهم لعزيمتهم في غزوات النبي عليه السلام
على ما سيجيء مشكل ارزه بقوله قوي القلب ليكون ثمة بالله عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له
على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب الذي هي منشاء الشجاعة وامر قلبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة
فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها وآثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد اغنى الامام ما اشترطناه من العصمة عن اشتراط
التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله ما ان الفاسق ربما يصرف الامر
في اغراض نفسه فانه اخفى من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهي مما لا كلام فيه واما القرشية فليس شرطا لكنه
قد اتفق كون الائمة المعصومين الاثني عشر عليهم السلام من قريش ثم من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل
النبي صلى الله عليه وآله واما ما نسبه فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى آخره اذ كثر

من الايراد والترديد ودار لا بان ما اتى به من منع المتزوم منع فلم يدعى المستدل عليه فيكون خارجا عن قانون
المناظرة وثانيا انا نختار اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لانه لزوم ذلك اما منع لوجوب
الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر الخ او منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال
ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والشغل والمرض وحال الفقر والقيام وحال كونه
راكبا او راجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يجر بغاية اما
وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في
جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يجاء ولا ينتصف فيحتاج الى امام آخر وهكذا فيلزم
التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة
والرضوان فلو كان هو ايضا جايز الخطاء لاحتاج الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا
فلو لم يكن شيء من الثلاثة امام معصوم يلزم التسلسل وقد ظهر بهذا الدليل وجوب انتهاء الممكنات الى الواجب تعالى
وتعالى الله كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض
منه حفظ اهل الاسلام وترغيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد
وفي كلام الناصر ايضا جدا ايضا ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب
ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج
الى آخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام
الملكة باطل يخرج من حد نفسه مثلما ذكره بقوله وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل
ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس يراد
صدور الفعل الخ الكذب وانما المذكور في الكتب الاولى في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط
قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المنسوبة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته
وجوب نفس بهيئات بملكات تلك حكمت وعفت وشجاعت كرده بر وجهي كه على الدوام افعال بر وفق آن
مضبوط وبي سفر تزلزل صدور يابد بي تخلف روي جديد وسعي مستانف ان ملكه عدالت باشد انتهى
وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في بحث العدالة بان كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى
والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكذابة اذا
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة
الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف
الحكماء ثمة مستدعي ذلك ايضا فما ذكره من ان صدوره خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة مقدمة فاسدة
مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لغرض كما يجيء بان اجيز الخمر في

خلق صاحب تلك الملكة او كوجوب الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب
هنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما وحيث
لا محالة للمنع حقيقة في هاتين الصورتين وسائر حدودهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة
ومن هذا الباب ما يقتدى في حال التقية كما لا يخفى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المص الى اصحابه من تجويزهم
امامة الفساق والشان حينئذ لا يعني باصلاح ما افسده اصلا فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب
الجنايات من البيانيع ويعقد الامامة بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس
الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو بعضهم
كامامة الفاروق وجعله شورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقرار لا استيلاء
ولو فاسقا او جاهلا او عجميا وقال شارح العقايد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا يقاتلون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يجد الامام عدل الشب لانه نائب من الله
تعالى انتهى وانما كلفوا هذه الخرافات ليثبتوا لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد واشالهم ومن قال منهم ان
الامام يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحبابي عنده لا شرط لازم كما قال في المقول
ان اعتقاده المتاني شرط حسن نصر الغلب وقال عليه السلام لا صلوة الا بحضور القلب اي لا كمال الا بها فقد
واما ما قاله نظاما فيقابل بما قلت ارتجالا اذا سار اي فاضلا في الانام بفضله فيه لفقد مثله يلوث
البطر بها فضله فقول الصفاهان ما انجه قال المص رفع الله درجته الى في ان
الامام يجب ان يكون افضل من الرعية انفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم
المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة
الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقرآن نص على انكار ذلك فقال افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاشرف حسبا وضيعا
للادون في ذلك كله انتهى قال الناصب حفظه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية امكان
كونه احب وانسب واشرف واعرف وانجح واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول
بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطرق التعيش
مع الرعية بحيث لا يكون نظاما غلبا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزيارة ويكفيه
من العلم ما شرط العموم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من
كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل

بحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في الامامة كل امر يقوم
بمصلحته ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورتبت مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف
ومنازعها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله فهذا امر يحصل الله اعلم
والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير
المملكة فالامر كذلك اما اولى ولا يجب المتقدم اذا احصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يتفق
له عند بيعة فان اتفق وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب
من لزوم القبح العقلي مع ان غيره ايضا ليس به واما ما استدل به من الاية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل
وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فذلك الفاضل الذي لم يصل اما وصار المفضول
اما ايضا يرجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة
والفاضل على فضله وشرفه لا محذور في عدم الاستاخرة من نفس في هذه المسئلة وان الاصح الافضل ان تاخر
فتنة ثم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى قوله مراد المص
فلم يسر انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة
والعفة وغيره لكن من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واحلامهم قدرا
واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل
السنة خالفوا في اكثره كالاهلية والاجتهاد والاشرفية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان قريشا جعلته نصابا اماما وكذا
عمر لم يكن كذلك وقد رضيه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار المشوه قد وقع مراعاة وتحاشيا من القوم
لجاه الخلافة وعداوة الامام الكامل كما يكشف عنه قول علي حين كتب ابو بكر وصيته امرا بالولاية والخلافة حيث قال
مخاطبا لعمر ولشتان ما انت وذاك اليوم اي بعد ذلك من المكايد والحيل والخدع التي استعملها في غصب الخلافة عن اهلها
وكذلك فرق من المعتزلة منهم عبد الحميد بن ابي الحديد المدائني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما
وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا القول خبر مقبول اذ يتضح من المطلب الخبير
ان تقدم المفضول المحتاج الى الكمل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة وسنتاتي شبهتهم في هذا الجواز
ان النبي عليه السلام قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد فيها مع انها افضل من كل منهما
والجواب بعد تسليم افضليتهما والاغماض عن ان هذه الافضلية انما تؤخذ لها بعد خضوعها للخلافة انما اقدمهما عليهما
في الحرب فقط وقد كان اعلم منهما به قطعا كما دل عليه الاخبار والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا
باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب الجمهور خاصة فهو ايضا غير مقبول لانه يفتح
في كلام الفضل ايضا لجواز تخطي المفضول المتبدي في الفتنة مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والخلاف في
مكانه ومن الغرائب ان ابن ابي الحديد نسب هذا التقديم الذي هو نسب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة

شرحه لنهج البلاغة رفع المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول في غاية الركاكة من شنيع
الاذنب ما هو قبيح عقلا الى اقبح عز وجل مع انه عدل المذهب فقد خالف مذهبه ولهذا حمل الكتابات
الواردة من علي عليه السلام من التوبيخ والتظلم منهم في الخطبة المرسومة بالشقشقية على ذلك ولا يتجه ان الحمل
على ذلك مما لا وجه سوى التجاسر على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الكتابة مطلقا
لانه حينئذ يكون ردا عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق
غير علي عليه السلام فقد نسبهم الى الجهل بالحق وبمصالحه الخلق وان كان لا لمصلحة كان نقدما بمجرد التشهي فلم يكن الكتابة على
الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول
ابي بكر اقيلوني اقيلوني فاني لست بخيركم وعلي فيكم وهذان خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا
الذي اجبنا به من جانب المص اختيار للازم من الاحتمالات التي ذكرها الناصب في تردده الثلاثي ويتضح تحقيقه وافادته
في المقصود عند الفتح التفصيلي على مقدمات تردده المردود فنقول وبالله التوفيق اما ذكره الاول مع الاعلم
في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف بقواعد الرياسة وحفظ الحوزة
كما ذكره في الشق الثاني فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان سلامة
الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا ان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه
المشروع الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة بل
بالعصمة كما مر دون الوجه العربي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار
العنيد الذي استبد في المصحف المجيد واجتراح الظلم الفاسد الشديد والفتى المتغلب المتداني ونحوهم
من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوجهة على الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بمثل كل منهم
وسلب كل عدد ثروتهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب والنكال بلا تبيين
ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج
ودفع تطاول بعض الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود التحكم النفس
بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء الحقيقية فانهم توجب سياساتهم العرفية المذكورة
ربما يدفعون تطاول احاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لبعض هم من الخلفاء الاتقياء لكنهم انعم واولياء
دولتهم يقولون مع ضعفاء العباد ويبالغون من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج
في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النواكل
من اتيه فرقا وبالطف قتلى ما ينام جميعها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تاثر كاهاوا دام نعيمها واضحت قناة الدين
في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولنتامل في الرأي السديد ان نفاذ وقع ايام تغلب يزيد عليه اللعنة
ما يزيد ويزيد من قتل الحسين عم على من حفظ حوزة الاسلام ابي في قتله لاهل المدينة وانقضاض الف بكر من

اولاد الصحابة والتابعين الكرام رعاية لحقوق الانام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام
عمارة لهذا الخلل من المظالم او دعوة لمن دخلها الى دار السلم واما اشتراطه الناصب من عدم كون الامام قطعا خليفة
فبشكل بحال الامامة وهو انه كان مذكورا على لسان الصحابة بما بين القسمين كما يجيء بيانه واما كفاية اشتراط العلم
الاجتهادي فقد مر ما فيه ويجيء بيان الخطايا والفاحشة الصادرة عن اجتهاد محرم الفتى اعترف فيها بقوله ولا خطأ
لهلك عمر وقوله كل الناس افقه من عمر حتى الحدث في الحجال واما ما فرعه بقوله وان وجد في رعيته من كان
بهذه الخصال الخ فغرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية والانفهية والاعرفية والاعلمية
والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الثغور على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلم زعم ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
باعتبار ابي عبيدة الجراح وبعلامة ظاهرا اشتهر من ان اكثر استعماله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في الارض فاكتفا
باشارة على عليه السلام ومن اعظم ذلك واشهره انه شاور اصحاب الى المدينة حين انكاس راية اهل الاسلام في مقاتلة راية اهل العجم
المسماة بالدرفش الكاوياني لخاصيته ما كتب عليها بعض اهل الظلمات من الجدران الشرعي ما مات حيث في ما مات حيث في ما مات
امير المؤمنين عليه السلام بقول احد علم الجفر المختص به على راية اهل الاسلام جدا ولا شك لا على ما مات واحد في ما
واحد حتى ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسر راية العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام
محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والخديعة التي يعدها العرب مستحسنها من الزهاد وكانوا يصفون بهم
بذلك فقد حكي انه بلغ عليا عم ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاء دون علي عم قال لهم لولا
الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من تردده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر نوابا اختصاصه
من جميع اهل عصره خاليا عن العلم بغير انحصار الامامة والرياسة مفضولا فيه عن ابراهيم عصره واما ما ذكره في الشق
الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الثغور بالادون ففيه ان هذا من الاعتراف بجواز تقديم المفضول
من حيث انه يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله العلم شاهدا على القائل به هو هذا فكان الواجب على الناصب ان يقطع المادة على نفسه ويقول ان تقبيل
المفضول جائز اذا اشتملت الرياسة بالمفضول ايضا لا يصير باطلا في المقدمات لغو استدركه وايضا يحتج
الناصب الحرد وانه في هذا الجواب المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على الحدة الحسن والتبح العقليين
مع ان ما ذكره في هذا الشق يخالف لما ذكره اعقل الحكماء ورئيسهم في الحيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط الشرط
الافضلية ونحوها من الصفات في الخليفة والمعزول الاعظم العقل وحسن الاداء من كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون
غريبا في البواقي ولا يكون عمره في هذه الخ فيلزم اعلمها ان يشارك اعظمها ان يعتقد به ويرجع اليه منه ما فعل عمر
وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم الصابر الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الاداء والزوال فانون العدالة
لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم مبتلى في العدالة والا بالة فلا يكون
عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عم لان عليا عم كان في الاعرابيا على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم

ايضا هذا وفي تقبيل التبجح لذلك مجال على وجوه قبلة وكرباها في كثير مجالس المرتضى ولعل الناصب رد ذات
سخرن هذا الشق منطبق على حال خلفاء الثلاثة وانهم كانوا مفضولين من حيث هم في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول
في ذلك يجوز تقبيله مع وجود الافضل فيه وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما اقر النبي عليه السلام
عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما فعل ما فعل في زمان تقدمهم الخلافة
من بعض الخلائق عما اضلة غيرهم من اصحاب الاثر وكما يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ذكره من ان هذا
جواب ساذج لا يرد على هذا الطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان العلم يستدل على ذلك
بالحس والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل قد يقبح من الملائمة والمشاقة والنقض والكمال كما مر الناصب سابقا
في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن الاتهامات ونحوه وغريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال النفس
والملائمة والمشاقة الذي يستعمل بادراكه العقل بحكم ترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره من ان استدلاله
من الآية فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل الخ ففيه اخاض وتجاهل عن نقه
الآية وهو قوله تعالى افمن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى الهادي غيره لا يليق الاتباع وهذا
هو محط استدلال العلم بالآية فصار حل ما ذكره الناصب لغو الاطائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم
استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء مقتضى العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواة فيلزم
عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة
في نحو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير مجردة فيما عن فيه من الآية فلا يحصل
المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من المفهوم من كلمة لا او معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم واما من فضل من الاشاعرة
في هذه المسألة بما ذكره الناصب فالظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا عم وان كان افضل واكمل لكن معاوية وهم
مختلفان في ذلك الزمان لم يكونوا يعادون لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك
اسلافهم واولادهم واخوانهم بسببه عم وقتله حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستحقوا عليا عم من حيث استحقاقه للخلافة
لانهم لو استحقوا لما قاتلوه ولما ثاروا الفتنة كما ثاروا عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة وفساده ظاهر انتهى

باب العود في الامامة

في طريق تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين
الامام اما النص من الله او نبيه او امام ثبت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة
وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك وجوزوا اطاعة ابي بكر على جميع
الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضاء اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر
بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ايجاب اتباع من لم ينص الله وكان رسوله
ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر فذهب الجويني وكان من اكثرهم علما واشدهم

عناداً لاهل البيت عليهم السلام لان الشيعة ينعقد بمحض واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد كما حقق فهل
يرضى العاقل لنفسه الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته
ولا يدري بحاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف جبلته من رديه وحقه من باطله لا يقال ان تحصيل المعرفة
حالة ايضا بعد وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال على سبيل الرشاد فعوذ بالله من اتباع الهوى وخدمة حب
الدنيا ومن اعرض عن الاشياء والجهل بها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون الحق
على الخطاء والزور وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم جوزوا من بعد قيام الادلة
فان مع غلبة الاضلال والمكر وانواع العصيان الصادرة منهم كيف يثق عاقل ويسكن في تحقق الشرايع بل يظن بطلانها
عندهم جلا على العاقل في الصلاح في العالم اقرب من الفعل ثم مع تجويزهم ان يجزم الله تعالى بعلمنا النفس في الهواء
مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد وعنه من كل وجه ويجزم عليه شرب الماء السايغ مع شدة العطش وعدم
الانتفاع بذلك الماء وعدم الضرر من انتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل التكليف بالعبد والمعجزة
اتباع هذا الامام انتهى قوله الثامن جعفر الله قوله اعلم ان التحقيق بمجرد صلوحه للامامة وجمعه الشرايط لا يصير
اماما بالاجماع في ذلك امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت ايضا ببيعة اهل
الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا
الا النص لنا اجمعت الامة على ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى في محله واما
ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة على خلافة
ابي بكر انعقدت بجمع الشقيفة بحضور ارباب الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار بعد التفريق لان المراد من
اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لهم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار
اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر بايعه
الشقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت
ببيعة عمر ورضاء اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم الباقي في
البيعة كان عمر بن الخطاب وتابع الانصار وبايعه بعد تجلده وتردده وصاحته ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله
عليه السلام النص على خلافة علي كرم الله وجهه فلم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم يدعوا خلافة هذه الحجة
الكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عنفوان امرهم وقد اجتمعوا بنصب الامام من قومهم وكانوا اكثر
اعوانا وفالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان الخلافة بطل وان رسول الله
عليه السلام في غدير الخم نص بخلافة علي بكر تبطلون قول رسول الله ولم لا تستفادون بقوله وكان اقل
هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجترئ احد من الامامية ان يدعي الانصار فالى اليوم الشقيفة هذا النص
فيما معنا المعتزلة تامل واهل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ومن بحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار

الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله عليه السلام
كانوا ساكتين في وقت المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر ابا عبيدة الزموهم بقوله عليه السلام الائمة من
قريش فلم يقولوا الامامة لعلي بعهد من رسول الله عليه السلام يوم غدير الخم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا
من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على كرم الله وجهه يجزم بعدم النص من رسول
الله عليه السلام على احد وبعلم ان خلافة ابي بكر ثبت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة
لا يقدرون على هذا البحث وتجب عن بحثهم في الامامة لتوهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا
وتصرير الخلافات على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شبهاته ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان
المكرر بين امثاله انتهى قوله فيه وجوه من الخلل وظهر من التجاهل اما اولا فلما في قوله ان التحقيق بمجرد صلوحه
للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان
لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى العالم بكل شيء بمجرد
الكلام في ان غيره على هل كان يستجمعها ام لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المص من ان امامة ابي بكر
انعقدت ببيعة عمر ورضاء اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حرف جرى على لسان باطل من اصحابه وهو
صاحب الروائح وشرحه قد صرح الشريف على مرامه حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم
ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذا لم يجمع عليه اي على هذا الانعقاد دليل من العقول
السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام
وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة تحاشيهم على امور الشرع كاهر حقا المنصوص في عقد الامامة بذلك
المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في
المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من جميع امصار الاسلام ويجتهدوا جميع اقطارها هذا كما حقق ابو بكر
عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الانصار بعدهم الى وقتنا انتهى ومن العجب
ان هذا الناصب اخذ جل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المؤلف وشرحه ولم يعلم ما الذي نقلناه الى هنا
ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة نادرا كثيرون لا خلاف في انهم تابعون لشرف الشرع فهم لا تعرضهم في التشنيع
من احاد الامة وفي اقل منهم من مقاتلهم فكيف يقول ان الحجة على الخلق منهم وغيرهم فان من لا يعقل التصرف
في اقل الامور لا ادنى الانحاء كيف يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم
وفروجهم هذا على ان ادعاء النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة بناء في ما سبق ذكره وعند ذكر ما لف
على عهد من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد
كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار بدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان غيرهم ابا عبيدة الذين كانا عدة اهل البيعة
خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله

على هذا المعتبر بقوله كان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر لم يدخلوا من ثم يخبر احدهما ان نفس اهل الحل
والعقد امراء العساكر اجتماع من الناس لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب
في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما وغيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على امر ديني ودنيوي وثانيهما ان نفس امراء العساكر وجودهما في الانصار يوجب خروج امير المؤمنين عم وابي بكر
وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان امير على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي عليه السلام فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة
لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق الكل على خلافته ورضوا بامامته ثم الاجماع حينئذ وفيه ان ذلك ايضا ممنوع
بعدم بيعة علي عم واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولم يسلم انه صفق على يده كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعدا
حباده واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا غيره كما ستبينه ولو سلم فنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق
اهله على امر واحد في وقت واحد او لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل من اتفق المتأخر فلا معنى
لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف
الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فانها ادعاء من حرف الفتاة كما عرفت والظاهر ان
هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب واكثاره من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اجتهد على ان كتابه هذا
حالا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب
في بلدة فاسان من ماوراء النهر عند فراغه من السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما ذكره في اول
الكتاب متحفا لكتابه الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقرر على نفسه ان يعدل من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هنا كما عرفا
عن الفلاك وكرادن اهل ماوراء النهر لا سيما وقد تحلى باعلاء فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من ظاهر العربية فلا يطلع احد
منهم ابتداء على الاكاذيب المدونة في كتابه والحق انه قد اصاب الخطأ في ذلك وهذا قد رايت في نظر نسخته المبتورة بخط
قضاة ماوراء النهر مسطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه فاعلم الله واياه اعانه على ما ذكره من ان
ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار لا سعد بن عباده فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد
البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه صرح له في الخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله
عليه السلام في سقيفة بني ساعدة ثم بويع بيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عباده
وطائفة من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عباده مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح
يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا
ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدم على الزامه كالزامهم تعبيرا لكثرة اقوامه من الخزرج فاخذوه
عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مرة ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال
له ادخل يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد تنتم امره منتم

خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طايفة منهم فمن ذلك
الايام كان يذهب بوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه سهم فقتل به كما قال صاحب روضة
الصفاء ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة جبرا بتحريك بعض العقاء
وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد
فرماه كل واحد منهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل ما جرى وضعوا هذا الشعر على
لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباده فرميناه بسهمين فلم نخط فؤاده واما مساواة الامر قوله
ولو كان الانصار سمعوا الخبر من النبي لاحتجوا لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوه ذلك النص حجة
على ابي بكر لشبهة اوقعها اولياء ابي بكر وجرى في قلوب الناس من ان عليا عم قد تخلف عن تصدي الخلافة والزم
البيت وامسك عن احياء هذا الميت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ انه لما توفي رسول الله عليه السلام
واشتغل علي عم مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي عليه السلام وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في
هذا الامر مع وجوده عم اوقع بعض المتحيلين عن علي عم في قلوب الناس انه عم قد تخلف عن تصدي الخلافة لشدة
ما اصابه من مصيبة النبي عليه السلام وسكن تعزيته مشتغلا بالحرب والتعزية فحاجز بين ثابت الانصاري
وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي عليه السلام وذكر انه لا يدعن بني هذا الامر ولبس سواه فرض يليق
بذلك فخاف الانصار ان ينشد عليهم البلية وعلى هذا الامر فرض فظ غليظ يشتق منهم النارات الجاهلية والاضغان
البدرية فتوجهوا الى سعد بن عباده سيد الانصار وحفروا سقيفة ملقى امنه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك
لمكان علي عم وامر المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين للفرصة وتسابقوا في
الامر وتجادلوا في البيعة لابي بكر فادوا الى السقيفة لتسكين نايرة الانصار والتمس بايعة ابي بكر عنهم بالقوة والاجبار
فقال لهم الانصار انا تركتم نقل الله تعالى ورسوله عم فليس احد يختار منكم بعد علي بن ابي طالب اولى منه فيا
امير وسكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا
بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان مال قلب بشر بن سعد بن قبيلة الانصاري زعما لابن عمه سعد بن
عباده الى ترجيح جانب قريش ومرافقتهم فقوي امر قريش وبادروا الى الصفق بيد ابي بكر وبايعه عمر وجماعة
من اصحابه فلما كان اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي الكتاب المذكور
لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عباده قال ابو علقمة قلت لابن عباده وقد مال الناس الى
بيعة ابي بكر الا تدخل فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا
انا مت فضل الاهواء وبرجع الناس على اعقابهم فالحق برمسة مع علي وكتاب الله بيده لا تبايع احدا حتى ترى فقلت له
هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله عليه السلام انا من في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بلى ان شكك
نفسك ان يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يتم بها ولم يرد بها وانهم لو بايعوا عليا كان

اول من بايع سعدا انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحنفي رحمه الله في شرح دعاء صنمي قريش ان اجتمع
ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخبروهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكثر ابناء اهل البيت وبني
هاشم كل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر ولحكم نفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار وامتنعوا على الدفاع و
الامتناع واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في علي من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة
المؤمنين فقال ابو بكر فكان ذلك لكن لخصه النبي عليه السلام بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة وارتضى
لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقوه وعدلوا فعدوا عليهم في بيته والاحتجاج
بتجهيز النبي عليه السلام دون تصريحه بامر الخلافة بعده بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لم نرض واتم باشارة
خبرنا علينا ساميرونكم سير فذكروا من رسول الله عليه السلام لائمة من قريش ونبهوا الامر على الانصار وباجر الامة و
قطعوا بذلك حجتهم واخذوا بعقبهم وطافرة على علي عليه السلام واعرضوا عن تجهيز النبي عليه السلام ودفنه وتكلموا في ذلك
اعتذروا تارة بان الناس ايقنوا ولم يكن لهم علم بذلك تارة في الامر وكانت البيعة الواقعة بورث سقاب بن السلمي
وخللا في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا ذلك لشدة مصيبة النبي عليه السلام وطرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب
رسول الله عليه السلام على تفويض الامر الى ابي بكر الى غير ذلك من الاقاويل التي سيجيء مع جوابها في المواضع اللائق بها وما
يقلع عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات
في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر وابا وعلي عن بيعته ما هو نص صريح
وذكر ان عليا اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم
لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بقرابتكم من النبي عليه السلام وتاخذونه منا اهل
البيت غصبا اليس زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم
بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله عليه السلام حيا وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من انفسكم ولا تمنعوا
الحق واتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشده له اليوم يصدره
عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا اتابعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي يا معشر
المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه
في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين نحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه
في دين الله العالم بسنن رسول الله عليه السلام اتقى ما قصدنا ابراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يذهب الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله
حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله
نحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ولكن معشر الامامية تقول صدق علي في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا
كذب وليت شعري اين محبتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا

فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يحتج ابن قتيبة بهذا الحديث وبين قوله بايعوا ابا بكر اقتدوا بهديه ثم يقول في
الشورى من شاء واتى منهم تزوجه وتركوه المكاثرون واما تاسا واما فلان ما ذكروه من قوله عليه السلام الائمة من قريش صحيح و
يؤيد قوله عليه السلام في صحاح الاحاديث ان الامامة لا تزال في هذين الحيين من قريش وكان المراد
من الخليفة الاول الفرض عليهم لكن الحال دفعوا الشيخ الغريب الله هم فقاعدهم عن نصرة الخلافة كما ذكرنا فلما تحققوا ذلك
تجاوزا العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي لنقر رسول الله الى مدفونه بامرة وصي من ائمة
قالوا ذلك لكن شيئا من الامر على الناس فتقلدوه على ما ارجح هذا قد اشار بعض اهل السنة في التقدم بعض بيعة ابي بكر والاباء
اخر من علي بن ابي طالب كما لم يصار قد صرح به سبط المحدثين في روضة الاحباب وعلى ذلك يعد ايضا اعلان ما ذكره الناصب
اخر من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المحدث لا يلزم الا اطلاع حق وصدق لكن من حيث انهم
ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل شيء فان لزم شيء قبولا لزم الله على ما ذهبوا فافهم هذا فانه لطيف جدا قال الله
رفع الله درجته البحث السابع في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله عليه السلام هو علي بن
ابي طالب وقالت اهل السنة انه ابو بكر بن قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا
المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه الاول يجب ان يكون
معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا يسبق
منه معصية على ما تقدم والمتابع قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي لعدم الفارق والثالث
الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي لم يكن كذلك فتعين هو الرابع الامام يجب ان يكون افضل من
الرعية وغير علي من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين علي الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق بها وصاف الزهد العلم
والقيادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا اظهر الجامع لهذه الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يجتمع غيره فيكون
هو الامام قال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله عليه السلام
ابو بكر الصديق رضي الله عنه وعند الشيعة علي المرتضى كرم الله وجهه ورضي عنه ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت
الامامة اما النص او الاجماع والبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى
واما الاجماع فلم يوجد في خبر ابي بكر انفا فامس الامة الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة
ابي بكر وعلي والعباس ثم انهم لما نازعوا ابا بكر ولم يكن الحق نازعاه كما نازع علي معاوية لان المعاوية تقضي المنازعة
من شأنه ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان محرم بالعصمة اذ هو معصية كبيرة يوجب استلام العصمة وانتم توجبون
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر فلنا قد زعمتم
وسلمتم ان عليا كان انجح من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا وانصارا منه وانتم منه حسبا
والنص الذي تدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس ومسمع منه والانصار لم يكونوا يتحيزون الى ابي بكر على علي وابن عمه عليه السلام
ارضى الانصار ما دعوه في امر الخلافة وان بجابر من يخالف بيعته في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها وجلالة والحسن والحسين

مع كونهما بمنزلة رسول الله عليه السلام وزياد والعباس مع علي فصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع تجاهه كان
معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم بابي جهيد مناف
اترضى قريش والله لاملأنها الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر قالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو
كان علي اسامة على نفر علي لاطاعوه فضعا ولا تكلم المنازعة جرحا كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا
مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازعة معه وكل هذه الامور تدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر
ولم يكن نص على خلافته عمر وبايعه على رغم حيث راه اهلا للخلافة حاملا صبورا لمشاق الاسلام ولم يكن
غرض بين الصحابة لاجل التسلط والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين
الاسلام وقد كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فيميلوا اليه الامر وكانوا اهلا في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح
والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما استدلال
به من الوجوه المتقدمة على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا ولا نقلا
وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يصدر منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب التوارث لاجماع
في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكر اذ ثبت افضلية علي كرم
الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ
السلف واما الاكملية في هذه الاوصاف فهو غير لازمة اذ كانوا حفظة الحوزة انتهى وفيه مواضع الاول في كلامه
حالا يحصى اما اولا فلان انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره انشاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد
الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل يتحقق العدم كما مر بيانه وتردد عليه ههنا بما ذكر يتحصى مما افاده بعض اعلام علمائنا
قدس الله روحه من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد وهم المجتهدون وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد يكون اهل غلو الاجماع
وشرائطه حسبما ذكر في الشرح العضدي وغيره وان الاجماع ان امكن ويحال على تقدير امكانه هل له تحقق او لا وعلى
التقادير كلها هل هو حجة وعلى تقدير حجيته هل هو كذلك سالم يصل ثبوته الى حد التواتر
او لا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم
يتم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويصدق الانبياء بعده كخلاف اخر وهو انهم يشترطون في حقية
الاجماع ان لا يتخلف ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة
او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في دعوى اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي
قاسوه فقالوا ان النبي عليه السلام في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به
فيكون اولى ان يكون اماما في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وهو سند واهن

بعبارات متفاوتة مذكورة في شرح التجريد والمواقف والمطالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن
حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها اشهر ما ذكر كلها لا يخفى فساده على من له
ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة
وجمهور المعتزلة ينكرون حجيته ويعيبون على قولهم بحجيته وتفصيله سيجيء مثل ذلك منهم في بحث القياس من مسائل اصول
الفقه وغيرهم ايضا في اقسامه وشرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الاتي وتسليم الاقناع انما يكون القياس
بما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا للاصل في تلك العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل
بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ اشترطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وايضا امامة الجماعة امر واحد
لا يفتقر الى العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرهما مما يشترط عندهم في الخلافة فانها كانت سلطنة وحكومة في جميع امور
الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخريه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول
بعضهم ان الصلوة من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد
عزوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك
كمال الانكار ويقولون ان النبي عليه السلام امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة يا ابت ابي بكر لينا ول اذا قام
مقامك لم يسمع الناس في الصلوة فلما اقلع النبي عليه السلام من الحمى الى المسجد فلما وضع يده اليمنى على منكب عمر وعلى
على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للطعن في الدين وعند
ذلك سار رواه البخاري باسناده الى عروة لو وجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله
عليه السلام والناس يصلون بصلوة ابي بكر اقتدى ابي بكر وقد تمسك السيد الشريف الجرجاني على حجية الفتوى في خرجه المواقف
فانه ذكر هذه الرواية وجب راى انها مخالفة الاصل ساوضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية
ايتمام النبي عليه السلام به حملا على انه كان في فتنا خروفيه ساقيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا
كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان ذلك نصا من النبي عليه السلام بالامامة وترجيحا لنص الامامة لا يحتاج
معه الى غيره فكيف ثم يجعل ابو بكر واصحابه السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا به على الانصار وكيف
بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم فيها الاختلاف والاحتياج الى اظهار السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص
المذكور مع ظهوره الحاصل لا يخفى ان الاخر الاصعب مع وجود الاسهل الاقرب عند العقل ان ذلك ليس فيه حجة اصلا
وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكر في الاصول وقد مر الكلام في اصالته فلا يصح اثباته
بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر في المواقف
من ان كون الامامة من الاصول ظاهر الخطاء وكيف يكون ذلك مع ان صحة النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كلما
في مسئلة الامامة كما في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا
وكان تقليده ذلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عندهم ان احتقد امامة علي عم الحق علي حتى او تقليد المجتهد

الدلائل بحيث لا يقبلونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة على التكرار والدوام ان ثبت
بالقول فكذا كيف وقد جرت العادة بالتنقية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه عليه
السلام استخلف على احد في حروبه وترك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر وظائف الامة
لا ما قابل بالفصل والترجيح معا لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متعين لامور المدينة والدنيا بخلاف
الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان اجماع الامة باجمعهم على ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا
واضح حتى لم يقع قط النظر بعد حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه وهذا
طوى صاحب المواقف وعزى ثبوت خلافة ابي بكر الى الاجماع والكتاب في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الماصب الصحاح
ان اراد وابو قوم الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد البيعة عليه السلام بلا فصل ولا في زمان قليل فهو
معلوم البطلان بالاتفاق وان اراد وابعد قطا ول المدة فهو وان كان مخالفا لما اشتهر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت
كما مر وممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استظهر الاكثر وخالف الاقل ودخل فيما دخل
فيه الاكثر جبرا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم ما بايعوا الا ثم قريشا بعد ستة اشهر واستمر
على جبر ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الى ان وقع ما تقدم اهل الاحاديث واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان
معوية بعث الى علي في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع يريد بقوله
خوفا ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى استكره عليها اكتفاء بدلالة الحال بعزلي فاطمة وشهرها فانه يكره ويختص بالزواج
وغيرها بعد كرها فكتب اليه بالجواب عنه ما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عم وهذا نقله هم وقلت اني كنت اقاد
كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولقد اردت ان اقوم في اي مقام اردت ان اتكلم فاختنقت وما هو الا سر عقيلة
في ان يكون مظلوما سالم بكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا محتمل الى غير ذلك واوضح من هذا ما ذكره في خطبة المروية
بالشقشقية المذكورة في نهج ايضا وهي الى خطبة بعد بيعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المص في هذا الكتاب
وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند فصل يعرف بالشقشقية وطي الاحوال ابي بكر وقام فيه حتى انه رفع في صدره
المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهددهم فانه الاكراه وملوح ذلك وبسط باب الانكار على ظلمهم ويحتج على ان
بيعة علي عم كانت كرها ما رواه الحميدي في مسانيده من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر
قال ومكثت فاطمة بعده ستة اشهر ثم توفيت قال ابن هانئ وكان بعلي وجه بين الناس في حرمة فاطمة
فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع قالت يعني عائشة فكان الذي وجه بين الناس حياة فاطمة فلما
توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فلما رأى علي انصراف وجوه
الناس عنه فتح الى صالحة ابي بكر وارسل اليه ائتنا ولا تأتنا معك احد كراهية محضر عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك
فقال ابو بكر والله لآتينهم وحدي فما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الى آخر الحديث
وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعيناه كما لا يخفى على المتأمل وذكر ابن قتيبة ان وجوه الناس في سقيفة بني ساعدة سعد بن عبادة والحسين

وسلمة بن اسلم الاشهلي فلما اخرجوا وانحرفوا قال ابن خزيمة وذكر ابن خزيمة في تحفته قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع ابي يوم
حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر يقال اخرجي من البيت او احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن
والحسين وجماعة من اصحاب النبي عليه السلام فقالت فاطمة فخرج علي ولد ابي فقال اي والله او تخرجن ولنبعثن وفي هذا
كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في مقتاحه وانه عن الظلم والمتحمي انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدور
المهاجرين وتكسير سيوفهم وتشريف السيوف على رؤس المسلمين وتقصد احراق ساداتهم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك كراها
لو كان على الاقدمة فانها لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع المدلول الذي ذكره باطل
كالتقليث فان ساسجيء من آية اولوا الارحام مفوض في بطلان خلافة عباس ابي بكر كما سنبينه هناك ان شاء الله تعالى وايضا الفرق
باسامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا لبني كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعا
فلان قوله ثم انهم بنوا حالهم بنا رضا ابي بكر ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك فيما هذا بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما
خامسا فلان قوله لترك المنازعة مع الامكان محل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في علم الامكان مكان
لما ذكر لمن اتفاق سليم قريش على ذلك مع اسلامهم لاكثر الانصار والساداتهم اولان قوله ذو معصية كبيرة توجب
انتفاء العصمة ممنوع حقيقة سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في اصل العصمة فتذكر تدقيق واما سابعا فلان
قوله قلت فقد ذهبتم وسلمتم ان علي كان افضل من ابي بكر واصلح منه في الدين واكثر منه فضيلة لا اخره مخول بانا قلنا
انا اضحى من نص ابي بكر والاحاد من يجعل الذنب لا عن جميع الناس مجمعا مرجوحا عليه ولا نسلم انتفاء نص النبي في
عدم قتال الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالح معهم مع وجود من معه من علي وخلق كثير من الصحابة
حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام ظهر
في القرائن كما على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لان جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا
على خلافة ابي بكر عدا قبيلة علي حتى روي انه لهذا العداوة كان مع علي منهم وجوه ضعيف خمسة نفر من قريش وهم محمد
بن ابي بكر وبنيه وجعدة بن هبيرة المخزومي ابن اخته عم وابو الربيع بن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه كان صهرا لنبي
عليه السلام ومحمد بن حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن اخ سعد بن ابي وقاص
وكان مع معوية ثلث عشرة قبيلة منهم مع اهلهم وعيالهم وفد فالعلم في معرض خطبة اظهار المظلومية عليهم اللهم اني استعديك
على قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفروا نعمتي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان
تأخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما او مت متأسفا فنظرت فاذا ليس لي رد ولا ذاب ولا ساعد الا اهل بيتي فضننت
بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب
من حز الشفار انتهى كلامهم وكذا قلنا ان النص كان مرائي من الناس ومسمع من الانصار لكن لم نقل انه لم يكن
ان يشتبهوا الامر على الناس وعلى الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر

حولهم قضية دبيرة انتهى حلوان ترجيح قريش لابي بكر على علي كان محض العداوة والعناد واما ما ذكر من ان الانصار
كانوا الجنود الغالب فغير مسلم وقد وقع الشيخ عليه السلام ما يدل على خلافه بعد وفاته من حذلان بعضهم
لبعض كما مر فضلا عن حذلان حولهم واما ما ذكر فلان معاندة عباس والزبير لم تكن داخلة في دفع جمهور قريش وابي سفيان
كان شاقا وقوم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نفرة علي وحيث علم علي عم ذلك اعرض عنه وقال الله ما احسن
انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم في ذلك استلقوه واستمالوه بتوليته
ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما
كان بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما ما سمعا
فلان ما ذكره من ان ابا بكر عهد الى السبعة شيخ ضعيف حيان لا سال له الخ مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب لاحد
في ضعفه في نفسه ورداءة الته واختلاطه في ذهنه كما اعترف به ابو الوفا في انه ايضا ثبت من اتفاق قريش على كارهه
ابن حجر في صواعقه حيث قال اخرج الحاكم ان ابا بكر لما سمع برأيه ابنه قال اصل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا اصنع لما رفعت ولا اصنع لما وضعت اما تنظر الى ابي بكر في الخلافة باتفاق جمهور قريش
على اعانته معاداة لعلي عم كما مر الا انما اختاروا الشيخ الضعيف التيم من بينهم ليدعوا اعز ابنهم ثمرة العداوة والاحن
الفاسدة في الجدة فيقول الناس انه لو كان غرضهم في ذلك سدا فقد عرفهم من الخلافة لاركبها ولعلمه ان اباهم و
اكابرهم او قسموها بينهم وليس فليس فاهم ويكتفوا عن هذا ما روى في المشكوة وجمع في جملة حديث من قوله عم وان تولوها
عليا ولا اراكم فاعلين تجدوها هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم ويصح عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث
قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله عليه السلام ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وتضحيم جدبهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان
حتى يحبكم الله ورسوله وبرواية ما رواه في موضع آخر من قوله عم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا
وتشريدا وان احب شيعتنا الينا الغرباء وبنو المغيرة وبنو المخزوم صححه الحاكم وفي موضع آخر عن الشافعي في
الطبري بأسند عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت ابي عن علي ومعاوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء
ففتش له اعداؤه مثالبا فلم يجدوا فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه بكيا واتهم له انتهى كلامه ووجه التأييد
ان اعداء علي عم في زمانه يكونوا من اليهود والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبرابرة انما كانوا اطوائف
قريش الفجار فجاؤا الى رجل قد اخذ بثغورهم الخلافة عنهم من غير احتياج الى استعمال السيف والسنان وثانيا
برجل حاربه وقاتله كما قيل ويصح من جميع ذلك ما روى عنه في الخطبة الشقشقية حيث قال بعد الحمد والصلاة
مخاطبا لمن حضره من المحبين والمنافقين ولمن غاب منهم ايتها الامة التي خدعت فاخذت وحثت واتبعت هواها
وضربت في عشواء اخرابها وقد استبان لها الحق فصدفت عنه والطريق الواضح فنكبت عنه اما والذي فلق الحبة
وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم من الحق نهجه

لنهجت بكم السبيل ولبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عليكم حابل ولا ظلم منكم مسلم
ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل الظالم فاطلت عليكم دنياكم برجها وسدت عليكم ابواب العلم فتاهوا في
واخلدتم في دينكم فاخذتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فاغويتكم وتركتم الائمة فمن كونكم فاصبحتم عكوفا بأهوائكم
ورويدا فاقبلتم تحصدون هشيم ما زرعتم وتجدون وخيم ما احرثتم وسا اجتنيتم والذي فلق الحبة وبرأ النسمة
لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعد غيابكم ورجعتي اليكم وخبرة ربكم ولسان نبيكم والعالم
بما يصلحكم فعن قليل ويأتيكم به من لم تزودوه وما نزل بالامم قبلكم وسيأتيكم الله عز وجل عن امتكم سيعلم نخبرون والله
عز وجل عما قليل تعرفون اما والله لو كان في جدة جالدت او عدة اهل بدر وهم اعدادكم لقرعتكم بالسيف حتى تؤوبوا الى الحق
وتقيموا الصدق وكان اربى للعقل واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ولنعم
ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر فرسل الولاة الامر عنهم ما سل بينهم في الارض سيفان واما عاش فلان
ما ذكره اصلا بكر غرض بين الصحابة لاجل السلطنة الخ فيه من اثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف يخفى
ذلك بعد ما قد سماه من استعجالهم واستعجالهم كل جليلة ومكيدة في نقض الخلافة وبعد ما نقله الصفاقسي في
المشارق عن البخاري من قوله عليه السلام محاطا لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة
يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الدروي اخرجه البخاري في الاحكام والسير
في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون
للتأكيد كما في قوله عم سنكتب ما قالوا الاية والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك وكثرة الظن ان في قوله وانها
للتأكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد اضعف واعترف شارح المقاصد بظهور ما وقع بين الصحابة
من التشاجر والخلاف وتعريض النفوس لكل بلية وآفة فلا يسع في اصلاحها ما تكلفه الناصب من التأويلات
الباردة الصادرة عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد نصا لمساعدته على الناظر الذي يطرأ عليه
ولا يتمشى الاشارة ولا يفهم من جرح فقوله قد اطلق الله لسانه بالحق فقال زجلا لا شك ان ما وقع بين الصحابة
من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد و
الاهواء وطلب الملك والرياسات والميل الى الذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي
عليه وآله السلام بالخير موسوما الا ان العلماء يحسنون ظنهم باصحاب رسول الله عليه وآله السلام ذكرا لها
محامل وتأويلات بما يليق وذهبوا الى انهم مجتهدون طرأ خطأ بوجوه التفضيل والتفسيق من العقائد
المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالنعوات في
دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فمن الظهور بحيث لا يحتاج
الى اخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء وكاد يشهد به الحجار والمحار ويبكي له من في الارض والسماء

وتتهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوءه على كر الشهور والدهور فلعنة الله على من يأتي
رضى او سخى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه
السواد الاعظم من الامة مردود بان اتفاق السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما ذهب اليه الناصب صرّه الله وجهه
مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق والبعيدة الغافلة عن فن الاصول
كلم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل اشار بالنسبة الى الكثير من الناكثين وقد نبه الله تعالى ذلك
في كتابه العزيز بقوله وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك
عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون الى غير ذلك والحق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اراد بالسواد الاعظم
قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما بيناه او خصوص مولانا امير المؤمنين عليه السلام كما يفهم كلام الامام
فخر الدين الرازي في تفسيره لما ورد في شانه عليه السلام من قوله معه ولعها اذن واعية على ما سيذكره المصنف
قلا فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الايعاء فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة
الوعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواعية اذا وعت فهو السواد الاعظم وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم
منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي عليه الصلوة والسلام قال ذلك في بعض الغزوات
اشارة الى طائفة من عسكره بالقصد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية ثم فعل من اعظم في الفتح
نظير هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين حيث قال ان في بعض ايام صفين انتحب جموعية جماعة من قبائل يحصب وكنده
وحمير وجرام مع ذي الكلاع الحميري وقال له اخرج واقصد بجريك هؤلاء خاصة فلما عدل عليهم بذلك اخبر جماعة
عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الخيل فان معاوية قد تمنيكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلانا قد قدمنا
ما فهمنا من عدم وجوب العصمة ورميناه في ظلمات العدم وكذا ما فهمنا في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط الاعلمية
من الامام معصية ونستدل على اشتراطها هنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلام حين سأل
الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الآية تفسير الاستدلال ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون
وحينئذ نقول ان سؤال الامامة ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين ملة عرجهم او لذريته الظالمين في تمام عمرهم
او لذريته المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مفهومه عدم ايصاله ذلك اليهم
حال الاسلام وعدالتهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم
طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من امته فضلا عن
وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة حالا يناله من كان كافرا ظالما في الجملة وفي بعض
عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الآية على عهد النبوة وحينئذ لا دلالة في الآية على اشتراط عدالة
الامام في جميع عمره وايضا ان هنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك يجوز ان يكون ابراهيم
عليه السلام قد توهم ان ذلك البعض من ذريته الذين سألهم الامامة يكونون متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان

زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان جهة الامامة مما يناله الظالمون
تنبيها على بطلان زعمه لا سلام هؤلاء كلا او بعضا وحينئذ لا يلزم سؤال ما يليق بشان النبوة ولعدم مطابقة
الجواب للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرناه وحجيته على الخصم
تصريح البعض الآخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف واما ما ذكره المصنف على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر
من سياق الآية على ما نقول يلزم من تشترطه ذلك في النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تنبيه بالرجوع الى الاعم
عن الخطاء وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني ان بطلان زعم اسلام بعض من جاء انما
يتصور اذا كان ذلك البعض مرجوا منتظرا يمكن ان ينظر في مآل احواله واخلاقه واذا كان هؤلاء الجماعة باجمعهم ممن
يتصفوا ويتصفوا بالكفر والضلال ومن الثاني ان الموجود من ذرية ابراهيم من ذريته كما جعل واحتى كانوا معصومين
لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعدهم صرف الى بر منهما هذا كان بعض منهم انبياء معصومين ايضا وبعضهم
اولياء مرجومين وبعضهم من صالحي المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في صورة الصافات بقوله
وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الآية ولا ريب في انهم اذا طلب الامامة لبعض ذريته
المعدومين لا بد بمقتضى شان الخلة وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون الطلب ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام
والعدالة الدائمتين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم
يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيترجح فيهم ما يليق عليه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي
خصهم بسؤال الامامة لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم مما فظاهر اصله وقد منع بعض المناظرين لزوم عدم مطابقة
الجواب للسؤال فانه لا ان الله تعالى لما عدل عن جواب سؤال ابراهيم الى الاخبار بعدم نيل الظالم لعهد الامامة ترك
اطناب وعاره مع زيادة وضوح ظاهرة لم يعد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام ان يسكت رأسا
على جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب
كما قالوا المعنى البيان في اسلوب الحكيم وما عرفت فيه ليس كذلك على ان هذا الترجيح يجري في كل مقام يعترض فيه
بان الجواب ليس مطابقا للسؤال فلم يصح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا
فضلا عن ان يكون وارده او موجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس لاشتراط الاكملية
والافضلية فتذكر قال الله رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فاياه الآية
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي وهو
مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بحضرة من الصحابة والولي هو المتصرف
وقد اثبت الله تعالى الولاية لذاته ولرسوله ولامير المؤمنين عم وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي
والولي عليهما السلام اعني قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر
فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا

تردد بين معانيها بلزم وجود القرينة المعينة للمطلوب منه وهيهات كيف ذلك فلا يكون هذا نصا على امامته على فيطل الاستدلال
واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الآية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان خبرا مناسبا لما قبلها
وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء هنا بمعنى
الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا لئلا
يجاوز الكلام انتهى اقول فيه تطويل وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر
موجودة فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة
والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وهذا ظاهر والحاصل انه
ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن انصارهم بالنصرة فيستقيم الحصر حينئذ
لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حال الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا عامة حينئذ لم يبطل الحصر وان اريد
به الاولى بالتصرف وبهم جميعا يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى
بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد ويدل ايضا انه قد وقع هذه الذكر امتنعوا باقي الائمة المعصومين عليهم السلام
واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اخص من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامة
مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على تقدير لان نفي العام نفي للخاص مع الزيادة
اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام ما بعد الآية وايضا العطف دال على تشريك المعطوف في اختصاص
الولاية بالله ومعنى كان ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله والمؤمنين مستقيمة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة
الذين امنوا خاصة الا ان التصرف في امرهم مفهوم منكر يختلف الاولوية ولا شك في ان جميع المعاني المعنى
التي ذكروها اولى مرجحة الولاية بالتصرف لان مالك الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا
المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن العم بالعم فان كلا من
هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما
ثالثا فلان توافق الآيات انما يجب اذا لم يمنع مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي هنا على الناصر والمحب
ونحوهما وايضا هذه الآيات النازلة لم تنزل دفعة حتى يلزم ان الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا
والصحابة جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا اعتراف بردة
الخليفة على خليفتهم حقا وان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلام عن مواضعه ولم يرتب الآيات
كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تصريح الوجوب في قوله فيجب
ان يحمل الخ على ما قبله محل تامل وقوله لئلا يلزم اجراء الكلام لا بد ايضا على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على
لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا ولو اعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بان الحصر

بالاولية

المذكور فيها فيه تردد وتزلزل ولا خفاء في ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الوقت
امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه اما اولا فباستفادة من كلامه في توجيه تلك الحصر حيث قال
ان اعتقاد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او تحققا لا يختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على تخصيص
الدار الا زيدا قصرا حقيقيا مع انه لبرهة اخرى من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصرا لصفة على قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطاء انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون قصرا اضافيا فانه يعم على جميع الاشياء فلا عموم اعتقادهم اما مترقبة في الاستقبال كما يدل
عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان اقرتم عليها ولا اراكم فاعلين الى آخره فالهم على ابلغ وجه واكده انما
وليكم الله تتميما للحجة واما الثالث فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين
انحصار الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما كان القصر في
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قصرا لقلب لتحقيق اشتراك الرسالة وعمومها بجميع الناس ورد اختصاصها
بالعرب كما زعمته اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة القصر
اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة النقلة ولا يتم الا وقع بعد النبي عليه السلام فالحصر لا يرفعه واعتقادهم يكون في
حال حضرة النبي صلى الله عليه وسلم امام وخليفة وترقد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة من نازع
مطلقا الا انه نازع في ذلك الوقت ولا يلزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا لالوهية من ادعى الالوهية في وقت من اوقاتها مطلقا
وهو ظاهر الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الآية وقال انكم تقولون ان علياً
في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها نحو الحق حتى انه
تاسون وتقولون كان اذا اريد اخراج الشيام والنصول من جسده الرافعة فيه وقت الحرب تركوه الى وقت
صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك استحق السائل
حتى اعطاه خاتمه في حال صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال شعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته
عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى فكر من فعل الصحابة وهذا افضل الناس وحاصل
الجواب انه عم في تلك الحالة وان كان كما ذكر السائل لكنه حصر منه التفات اذ رآه السائل وسأله ولا يلزم من
التفاته الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود غايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا للعقل
الصحاب ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه ولا خرج بذلك الفعل عن سكره فهذا مثل واذا قيل في الجواب
ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الرجالة في الكثرة والخلوة في الجلوة
وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم وافتخروا منهم انهم يقولون خلوة در
انجمن مبدا ريم فلا ينبغي ان ينازع مع علي عليه السلام في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال
النقشبندية قد شنعوا خرقة فهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا تحصل لعلي

فان هذا كلام لا داعي له الا غضب الله تعالى ورفع الله درجته الشافي طرفه يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي يوم غدير خم فاخذ رسول الله عليه السلام بيده علي
وقال ايها الناس الست اولى بكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف دار والمولى بمعناه الاولى بالتصرف لتقدم الست اولى ولعدم
صلاحية غيره هنا انتهى قال الناصر خفضه الله اقول اما ما ذكره من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت
على ذوي اطرافه فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما روي من ان رسول الله عليه السلام ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا جملة في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة بجمله
وانه غدير خم كان في مرجع رسول الله عليه السلام عام حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي
عليه السلام علم انه اخر حجه وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عند مثل هذا الاجتماع فاراد ان يوصي بحفظ عترته اهل بيته
وتبيينه ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله عليه السلام سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضائله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والمحبة معه ليأخذ العرب سندا ويعرف فضله وكان له ان يصف المصنف
من نفسه لو كان يوم غدير خم صرح رسول الله عليه السلام بخلافة علي فصاحب الا يدخل خلاف المقصود الا ترى
العرب مع خلافهم وكفرهم بعد رسول الله عليه السلام وجعلهم الانبياء فيهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا
يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بشيء في امر خلافته على مع ان رسول الله عليه السلام نص على امره يوم
جمع قبائل العرب ان انصف المتأمل العاقل يعلم انه لا نص هناك انتهى اقول ان الله يرفع اجماع المفسرين
بل قال نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم وبالجملة مراد المص من ذلك من افتى جماعة من مفسري الجمهور بنزول
الآية فيما ذكروا لا يقتضي اتفاقا كافيا في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه اخرون من غيرهم
يكون حجة على باقي تلك الطائفة وهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بآراء ائمتهم قال السيد
والغزالي قال كذا الى غير ذلك من اعلام علمائهم وكذا العكس كما وقع من هذا الناصب في الخطبة كتابه حيث
احتج على الامامية فاطبة بان الحاكم ابي عبد الله روى كذا وهو شيعي امامي وصدوق الخالفة عن بعض اهل
السنة خصوصا المتأخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة الشيعة عليهم بذلك
استحسنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما كانوا اليه من الباطل كما نعنه ان ما في الآية
الآية بل نقول ان الاجماع واقع على جنب ذلك لا ارضى بالخلاف انما حدث بعد الاجماع لاغراض المذكورة
والذي بدل على ذلك المفسرين الذين رووا خلاف ذلك كالثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن
قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين والجملة من فيما عادات القوم وقبائح رواياتهم انهم اذا وجدوا آية
نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل بها الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمنهم انهم يروونها
قبل ذلك في كتبهم يروونها حينئذ تارة باحداث مخالف وتارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص وتارة

بالتعميم وتارة بالتأويل كما انهم مفتونون في رجم الزنا ثم يكذبون في شرائع الشرائع لسيد الانبياء عليه السلام
حيث قال الحق اصوف الذين هم في جملة ساهرون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد
ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتقدون رواية كبار الصحابة
الاطهار وخلاف اهل بيت النبي المختار من زين العابدين والباقر جامع الدين وامام الصادقين وباقي الائمة
صلوات الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الصلحاء المرضيين ومن تبعهم من العلماء المؤمنين ومعهم
بما هم اولى من اهل الحق والبينين حيث لا يجدون كلامهم مطابقا لما يرونه فانهم يجتهدون ولكن بعد ما يرجعون
في ذلك الى السلف وابي جميل يرغب من هذا المخالف لا يرحم الله ولا يتبعه ويعرف اسلافهم وقد ذكر هذا الشيخ
المحدث الرجم حيث ان يكتب تحريف آيات الكتاب العظيم ويحاول ان الرسول ذكر جبرئيل انزله في مسند احمد بن حنبل
الطاهرة من تحريفه المفسرين ما اخرجه من الآن الحاكم عنه بالتكبير نصا عن حذيفة ابن اسيد الغفاري
في صحيح المنهم كما البخاري ورواه احمد بن حنبل السابع في مسند ابي هريرة مسندة على الوجه الذي ذكره صاحب
في تفسير وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مسند ابي هريرة وذكره الشيخ ابن كثير في
عمدة كما الحافظ محمد بن جرير الطبري الشافعي الذي ربما كان اجمع فيه تعاريف حديث غدير خم وفي ابن الخشاب
حديث الغدير وظاهر في المعاني الحوراني انه كان يتحقق ويقول ما هو من اسناد في حديث غدير خم
هذا الخبر كثير واحد الحادثة الثانية والعشرون من طرق من كتب سواه على مواقعه بنا الحديث الصحيح
واحمد الشيخ ابن الحجر الشافعي في رسالته المرسومة بالشرف المؤبد لآل محمد على ما رواه عن ابي سعيد
من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار والصحة الى حد
وتلقته محققو الامة بالقبول والاعتبار فلا ثمرة الاعتناء بما احدثه من لا اطلاع له على كتب الاخبار
ان ما ستره في بيان سره الذي ذكره فانه في حكم مصرحة الحديث مدفوع بان فضل تلك وكماله وخلوه
وتربيه من النبي عليه السلام بكونه جنبه وابن عمه وكان نشأته كان ظاهرا على كافة العرب سيما من ضل الذين كانوا
اليهم اهم وقد نطق القرآن وجرت محبتهم فضله ذلك بنزوله قبل الاسلام عليه احدا الا المودة في القربى وقال
والسلام في شأنهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال انما مثل اهل بيتي فيكم
المحب في صحاحه في غيره ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومنزلة فوقهم وتعظيمهم والتحذير
مخالفتهم كما فصل في كتب الحديث سيما المسانيد وقد ذكر المص هذه من شرائط هذا الكتاب حديث الثقلين
حاكما بان نزول النبي عليه السلام في زمان ومكان لم يكن مرادا المساوي ستعلم ما فيه حيث كان اهل بيته
في غاية الحرارة حتى كان الرجل يأخذ بيد ابنه ويصعد الرواة تحت غدير من شدة حر رمضان والمكان حار
ثم صعوده عليه السلام على منبر من الاقتاب والرحال فعلى وجه يناسب بيان المذكور والحكم
العهد لم يكن الا نزول الوحي الاجمالي الفوري المذكور في ذلك الزمان لا تدرك مرجعهم

يختص بهم على جميع دون سائر اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة وظاهر هما سيما وقد
انضم الى ذلك ما لا يحتمل سعه الاحتمال الذي نرقمه الناصب الشقي وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم
فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما مر
الاشارة اليه في تحقيق الآية السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء الساعين لذلك المعارضين بمدلول الكلام الفاروقي
عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما قرأ مرسلة حيث قال حبيبا ثم هنأه بقوله بخ بخ
لك يا ابن ابي طالب صرت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال الغزالي في كتاب السر العالمين في مقالة الرابعة
وصفوا لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الاعتقادات وذكر الاختلاف ساعة عبارة لكن اشتهرت الحجة وجهرا بها جميع الجماهير
على منوال الحديث من حظيرة صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجمع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر
بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل جمهور الخلافة وعقود البنود وحقنان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول
وفتح الامصار سفاهم كاس الهوى فعاد والى الخلاف الاول فبذلوا الجهود وادوا ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس
ما يشترون انتهى والحسان قائلة انشد في مدحهم الابيات المشهورة المعروفة بمهاد كرها استحضرها النبي عليه السلام
وانشد عليه واما حارث فطار رواه الثعلبي وغيره من اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية
لما كان رسول الله عليه السلام بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك
وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى نحو النبي عليه السلام على ناقته فاناخها بفنائه ثم اتى النبي عليه السلام
وهو في ملا من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله ففعلنا وامرتنا
ان نصلي خمسا فقبلنا وامرتنا ان نصوم شهر رمضان ففعلنا وامرتنا ان نحج البيت ففعلنا ثم لم ترض بهذا
حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله
فقال النبي عليه السلام والذي لا اله الا هو ان هذا من الله فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول
اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر
فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله
ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة ووضوح حجيته وصراحة مدلوله
على ما قررناه وفهمه فصحاء قريش بكون اركاب القداح والمنح عليه او تاويله على وجه ينفر عنه العقل السليم
ناشيا من اعوجاج الفطرة ومن الاستعداد والتورط في المعصية والعناد ولذا لما بلغت اتيان النبي عليه السلام
بتلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان حوف افراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي
الامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد رسخ نفسه قبل الوصول
الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ ان يأتي به في صباح ذلك

اليوم لا في حر الظهيرة فاذا لا مجال لما كان الظاهر على تلك التقدير ان يخطبه في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر هذا الطريق
ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي عليه السلام من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة
ومن كان من اهل اليمن وباقي جزيرة العرب عاد وامن مكة ايضا فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي عليه السلام ولا من عند الله الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولا يخفى ان مقاساة المشقة عند احتياج
الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان ادعى الى عدم نشاطه كما قيل ان في الكسبيات احتمال فعل النبي وكانت ذلك
اول على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي عليه السلام كما جوزه القوم عليه الى غير ذلك من الحكم
الظاهرة والآيات الباهرة ومما يدل على ذلك دلالة صريحة ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك
مما احتمله الناصب بعد ما سبق ابلاغها منه عم مكررا لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث
يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه مع تعين ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه
ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام النعمة وانه هو الحكم الذي كان صعبا تثقيله على الاقوام من تعيين مصداق
الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عم واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب
القوم كانت مملوة من بغض علي عم بقتله لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي عليه الصلوة والسلام
كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه عم قال بلغ ما انزل اليك من الامر الاجمالي الفوري
في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن بالبعض دون البعض الآخر كان لم يؤمن بشيء مما جاء به فراجع
لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي صلى الله عليه وسلم حذرا عن اغضاب القوم قال الزنوطي النبي عليه السلام
وتثبيته وعدم مبالاته بهم وله بعضهم من الناس فقدم النص واندفع الاحتمال الذي قصده النفي الخناس ان يوسوس
في صدور عوام الناس وثالثا ان ما اشار اليه الناصب بقوله وساوره في وجوب الولاية والنصرة والمحبة لهم ان المولى
ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي استدل بها المعترض بقوله الست اولى ولا يكون
سيرها ثم قد عارض ذلك صاحب الواقف بما في الحديث من قوله عليه السلام اقدم والاه وان بمعنى افعل
لم يذكره احد من ائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا ولا يقال
اولى الرجلين واولى الرجال دون مولى الرجلين ومولى الرجال واقاسم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد
الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال عم ان اولى الناس بابراهيم لذين
اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه نظر فان
منها ان اشعار اخر الحديث باراده المحبة والنصرة انما يتم لو قبل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه
لا يناسب ان يطلق مناسبا وبدانيه في الاشتغال على معنى اخر ليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات
البديعية فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع المقدمة المتوارة وايضا مؤخر الخبر جملة وعامة مستانفة ليس لها

بوسط الحديث كما ترى بالمقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال
على تعيين المراد بحجة تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالته عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة لا مستقلة
ثم اقول سلمنا قيام حق ذلك ان من خبر الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلناه اولى منه دلالته على ما ذكرتم فان
قوله عم اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا يليق الا بمن كان له اولياء
واعداء ويحتاج الى النصرة ويجد من يخذله ولا يكون الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان محي مفعل بمعنى
افعل عما نقله الشارح المحدث ابن الاثير بل عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله عم مولاكم النار يا ولاكم
وقال النبي عليه السلام انما امرة تكون بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في
كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم بهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل
وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظ بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن
به الآخر من المتعلقات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان المقطوع
مثلا لصحة الدعاء والصلوة انما يقترنان بعلى والدعاء بالام فيقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن صحيحا
وقد صرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال
انك عالم ولا يقال انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هنا مترادفان كما صرح به واما ذلك كثير وبها
ان التقييد بقوله عليه السلام من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى بالتصرف دون الاولوية في
من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد
المذكور لتم معارضته واستشهاده بقوله عم ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الآية مثلا ان اولى
الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وفرع عليه فقيل وتفصل ورابعا ان ما صدر بقوله للنصف
المنصف الخ خال عن معنى الايضاح مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين
واعصاب سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من
مكة والمدينة وقدماتهم كانوا متحرزين عن علي عم لما في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية كما اعترف به
هذا الناصب النفي فيما بعد وباقي طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحارى لا سابقة
لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم في ذلك خطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع
ان منشاء مخالفة طوايف العرب الذين منعوا ابا بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما
كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت عليهم السلام وقدحهم في خلافة ابي بكر كما ذكره صاحب كتاب الشرح
عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين وبعضه ما ذكره ابن حزم
في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمان قسم لم يؤمن قط كاصحاب

مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقتل قرينهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم
يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا اقروا ولم يختلف الحنفيون
والشافعيون في ان هؤلاء لم يصر حكم الردة لصلاتهم فدخلا لعموا فعل ابي بكر فيهم ولا فيهم اصلا ريبة ودليلنا انه
عم الخطبة المشهور الذي يقول فيه عم اظهار سرك انه كان عليا فيلحقنا بازمن ابي بكر يوم تبايعوا ابا بكر وما ارى بعده
فذلك لحرمة الله فاصبر الظفر وان ابى طائفتم فمنعتم لك الظفر وعلى لذكاة من الظفر فيا ليتني دودان رحلي وناقتي
عشية نخب بالرباح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص غير مستبعد قاعدة فان وجود النص لا يقتضي ظهوره
ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع دعوى الكتمان كما عرفته فيما تقدم وذلك كما ان وقع لنا وجدنا سنة بعد الوفي انتهى
على سنة رفع اليدين خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جزء البسملة واخفائها الجهر مرات في كل يوم وليلة مع انه يتواتر
احدهما جميعا يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل الى الرجلين وغيرهما وعدم ترك
الاحتجاج لازم على تقدير عدمهم وانهم يجوزون التقية على الانبياء احد والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمنصف
اذا تامل تحقيق مع وجوه النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد
الامرين عند الجميع فالاسامة التي رفع النص عليها بشك الانبياء بغير هلرة وتريث او تلك مرات في تلك المدة بطريق اولى
قال بعض المحققين في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث الخبر الواحد ان الخبر الواحد لشرط رابعها
ان لا يكون متروك المحاجة مع ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج بمعناه فيما بينهم يكون مردودا عند بعض
اصحابنا المتقدمين وجماعة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قايلين بان الحديث اذا
ثبت سنده فخلاف المحتجين اياه وترك العمل به والمحاجة بمضمونه لا يوجب رده لان الحجة على جميع الانام فالتحاجي مجموع كغيره
انتهى والذي يلوح عند الناظر ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين مع فقد منافاة واستهزاء جهلا مذهبا
بين الناس تقدم الفجر المعتق وعدم قوة اظهار يخل للبعض الافراد لعرض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل
التفتازاني في شرح التلخيص من ان التلميح بتقديم الميم على اللام مصدر ميمي الشعراء الذين يلمح وهو هنا غلط
فاحش من قبل الشارح الفلاح حيث سوى بين التلميح والتلميح وفرقهما بان بتاء في فتية وبثاء في ثوب صار الغلط مستمرا
واحد مذهبا لعدم التمييز وكمسئلة العلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلام من الترجيح الى قول الحكماء
وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل ثم رفع الله درجته الثالث قوله عم انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا جمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال لبثت مدة النبي
عليه السلام نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب علي ثم يقول السلام
عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته
ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم يصرف الى مصلاه

والمكروه من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ثم ادعى الخلاف لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى قال المصنف
غفر الله له اقول اما اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فلا ان الواقع لم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على
ان الآية نزلت في شان ازواج النبي عليه السلام وهو المناسب لنظم القرآن في قوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية
الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
هذا نص القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي عليه السلام لانه مذكور في قرب حكايا نهن والمخاطبة معهن
ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤنث الى خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلة في شان كل اهل بيت النبي
من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا
على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سياق الآية وهو قوله نعم
فيطمع الذي في قبله مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان علي ادعى الامامة لنفسه ونكان يدعيها لكان يدعيها
بالهجر والخفية لوجود القوة والشجاعة والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وتفرق القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان
الرجس محمولا على الذنوب لما كانت عائشة مراد اخذة بذنبها في وقعة الجمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي غيرها على
قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الآية انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلما مر من ان مراد المص اجماع
المفسرين هو ما روي في اشتمال اتفاق المفسرين من الشيعة والسنة على ذلك وان هذا اللفظ يتحقق بموافقة بعض المفسرين
من اهل السنة معهم وان ما ذهب اليه بعض من طائفة وافقهم اخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا اذ قلنا
سابقا ان مراد المص معرفة اجماعهم على ذلك تبين ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك من
المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي واحمد بن حنبل وهذا لم يذكر المناسب الرجس المذكور من اكثر هؤلاء
المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من
مشايخ بحثه اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ثم
لنذكر تفسيرهم لكم اما اولا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع منه مانع ومن البين ان الذكر
غير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجة الآتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص الازواج
نظرا الى تلك المناسبة قد جعل نفسه مورد القول الشاعر شعر اتت مشبا وطلبت منك اشياء على ان في تغيير
الاسلوب في الآيات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج دفعة على ان الازواج في محل واهل البيت
في محل اخر عند الله تعالى واما ثالثا فلان قوله هذا نص القرآن يدل الخ ان اراد به بقرينة هذه الآيات
التي ذكرها المناسب وهي السابقة على اية التطهير التي ذكرها المص فلم انها نزلت على ارادة الازواج لكن لا يجدي
نفعا وان اشار به الى ما بعدها واية التطهير فيكون خصوص اية التطهير ايضا دالة على ذلك فظاهر البطلان بل
هو نص في خلاف ذلك لما عرفت وسنعرفه واما استدلاله على ما فهم من الآية الذي بقوله لانه مذكور في قرب

فيه ان كون الآية الاولى في ازواجه لم يمنع عن كون اهل في قرب منها متصلا بها بعدها في غير هذه سيما اذا قام الدليل
على ذلك وهو قوله ذكر عنكم ويطهركم وما روي من انه عليه السلام لما نزلت هذه الآية جمع عليا وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص هنا عن محمد
بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انهم قالوا
اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم
يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته هنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهم ما ذكر في جامع
الاصول ايضا واقول بعد من قول زيد ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر الخ ان اطلاق البيت على
الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في
امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه اصلا دون الازواج وعلى التقديرين
فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث في اثبات
متعلقها هذا المسند الى ام سلمة رضي الله عنها نص صريح في الباب لان احدها وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر
ان الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انها قال النبي عليه السلام عند ادخال علي وفاطمة وحسنين في العباء ما قال
قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي
نقله من كتاب المصابيح في بيان شان النزول الى العباس احمد بن الحسن المفسر القزويني الاسفرائني قد تضمن لما ادخل
عليا وفاطمة وحسنين في العباء قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واخصاء عترتي واطايب ارومتي من لحمي ودمي اليك لا الى
النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا فقال ام سلمة وانا معهم قال انك
الى خير وانت من خيار ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان الخمسة
المذكورين عليهم السلام ولهذا يقال لهم اهل العباء وبقية ورثة من قال من اهل الكمال " على الله في كل الامور توكلي
وبالخمس اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي انتهى قبل ما ذكره من الاخبار
معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله عليه السلام الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله قلنا
لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها وردت في هذه الرواية في معرض التهمة حين نفع ونزل في الغضب فلا يصح
قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله فلا يكون من اهل البيت جزما
مع انها لو كانت مترددة لما سالت لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد التعارض وهو ظاهر وايضا
اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في
هذا المقام انما تنافي من جانبهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات
التي كان يسكنها النبي عليه السلام مع اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما ذكروه لكن الظاهر
ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا مشروط بحصول كمال

الاهتزاز والاستعداد المستتبع للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الآية والحديث ولهذا
احتاجت ام سلمة الى السؤال عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث
داود سليمان هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم فافهم وخرق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يمكن
ان يكون اختلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريقة الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلام
على معنى ان تأديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت
عليهم السلام فما اسوء نظم الاية على هذا ان الله تعالى رغب ازواج النبي عليه السلام الى العفة والصلاح
بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين باهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فالدليل على ان هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب اذ كانت
في اللوح بهذا الوجه وما المانع من ان يكون قوله تعالى انما يريد الله الآية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه
الآيات المتصلة وانما ذكرت وبكون عثمان او غيره جعلها في هذا الموضع ظنا منه انها من المعينات بها او اجتهادا
في الترتيب وليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس
على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن خزائن لا يحصى واسرار لا تفنى فلان قول الناس
الرجس وعلى هذا فليس الرجس هنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب الى اخره مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة
الظهر بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقديرات يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من الى العباء الا على تقادير ان
يراد منها الازواج فنفي كون الطهارة محمولا على الطهارة عن كل الذنوب على التقديرات الى ظاهر لا حاجة الى
ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا واما ما ذكره
فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها في دخولها في بيت من
ظاهر لان دخول عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محالا اخر فافهم وثالثا وما ينبغي ان
ينبه عليه ان الخبر في الارادة الدال عليها بقوله تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل
دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر لما ان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد بكم اليسر لفظ عام في الايتين
فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت عليهم السلام معنى لانه
لعل حب لانه اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهم احد الاذهاب لا يكون الا بعد
الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول
على التخييل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الشك عنك كل حرج وان كان ذلك غير حاصل
فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه
عند استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام بهذه الاية ما اخرجه الناصب هناك من طريقه

هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه على ما يلزمه من كون بالله تعالى وبنفسه وجدانه لاهل البيت عليهم السلام
فطالعه هناك والمنة ثم ان الثاني تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة استبصار في المقام فعليه بها والله
الموفق قال الله رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في
الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس انه قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم
وجوب الطاعة قال انه اعتصم الله قوله اختلفوا في معنى الاية فقال بعضهم الاستثناء منقطع
والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصل بيني وبينكم فليهذا اسعى واجتهد في هداية
وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي و
ظاهر الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي عليه السلام ونحن خصصناه بمن ذكر لاجل دلالة الدليل على وجوب
مودته ونحن نقول الاحب على الناس والمودة يكون مع الطاعة ولا كل مطاع يجب ان يكون صاحب الزمان الغائب
وانت ايها الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو كما ترى هذا معنى اقول
الظاهر ان دعوى الاجماع في اختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف مما تفرد به المحققين من اهل العربية و
الاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز وانه على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا تعذر المتصل بل ربما
عد ذلك من ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له الغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر
من الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك
ولا حقيقة فيه ومجازا في المنقطع فلذلك لم يحمله علماؤنا الا مجازا على المتصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا
الى حمل المتصل على الظاهر بخلافه ومن ثم قالوا في قوله تعالى وما امرهم الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الا
الا فيه زيادة او قيد شاذ فيه تكون الا مجازا وهو خلاف الظاهر ليصير منصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يكن احتياج
ظاهر جدا انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الاية هو هذا المعنى بل يحتمل بقرابات النبي عليه السلام لكن الحمل
الصحيح خصصهم باهل بيت وفاطمة وابناهما عليهما السلام كما مر بلا حاجة لجرنا الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال
فقوله الناصب لم خصصتم الى نفس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا بد من حمله على ذلك حتى يحمل على
الظهور لا لان الاية على ان مودة على جهة مقتضى الاية يجب جعل الله اجرا لارسال الى ما يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى
وانما يجب ذلك مع عصمتهم ومع رفع الخطاء عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون
من حاد الله ورسوله الاية وخبر علي عليه السلام ليس بمعصوم باتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في
الباب العاشر من صواعقه عن اسامة الشافعي شعرا في وجوب ذلك يرجع انف الناصب انما لك هو قوله
يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصل عليكم لا صلاة له
على ان اقامة الشيعة لا يدل على امامة علي بل على امامة اهل الشيعة فهو واجب بل يترتب على اتفاق اهل الشيعة معه على امامته

بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء الامام ينفون الواسطة واهل السنة يثبتونها والدليل على التعيين
دون الثاني كما تقرر في موضعه الا ان يكون اخرف الاجماع بانكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة
الدليل وافاد الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي عليه السلام لما هرب النبي عليه السلام من المشركين
الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل
اني قد آخيت بينكما واطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحياة فاختار كلاهما الحياة فاوحى الله
تعالى الا كنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحياة الى الارض
فاهبطا اليه من يحرسه ففعلا وكان جبرئيل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ
من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون
ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غريبا عكة فلما هاجر رسول الله عليه السلام
قصد الهجرة فتبعه نفر من المشركين فقال يا معشر قريش لكم تعلمون اني اكثرها مالا وانى تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في
سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل صهيب على رسول الله عليه السلام قرأ عليه
الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن عوام والمقداد بن الاسود حينما بعثهما رسول الله عليه السلام
ليسترا جنيب ابن العدوي من خشبة التي صلب عليه وكان صلب بمكة ورحوله اربعين من المشركين فقتلوهما
حتى اتوا له فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين على نص يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي
عليه السلام وبذل الروح وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو بنص في امامته كما لا يخفى انتهى اقول
روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيسابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي عليه السلام وانها المعنية وروى
ايضا نزولها في شان صهيب عن سعيد بن المسيب وهو ثقة ماسك من اعداء اهل البيت عليهم السلام كما في كتاب شفاء
من كتب الجمهور ايضا ومن جملة آثار عداوته ما روي انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين مع سبع اخبار خلافية له
بذلك وخطاب الشقي اباه على وجه سكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط هذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها
بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال لدين عدو من اعدائه وهذا ايضا من جملة اماراته عداوة الشقي
ثم بعض طرق الرواية المتضمنة لمنقبة علي عليه السلام من جملة شواهد لا يحصى وروى علماء الجمهور ايضا من اعداء اهل
البيت عليهم السلام ولعل الناصب لما نظر عدم الارتباط وتخاصم تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على
وجه يرتبط بالمراد وافاد الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو بنص في امامته فكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل
في الهجرة لا تفعل مثلك يا ابن ابي طالب وفداء لهذا على انتفاء مثله في العالم ولا اقل في اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم فقد صار نصا في تعيين الامامة دون من لا يعانه في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول
باطل كما مر بيانه فتذكر وتوهم الشارح بعض فضلاء شعراء الى تفضيل فضيلة تمكن على عليه السلام على فراش النبي صلى الله عليه وآله
لتصاريف الميت على ايثاره بالحياة لا كالاول والاخرى بالحياة

في ملك القبة علم بيت درجت امامت معتبر قول فضول درب هجرت كه خواهيدست رجاى رسول
والسلام رفع الله درجته السادس آية المباهلة جمع المفسرون على بناء ما اشارة الى الحسن والحسين
عليهما السلام ونساءنا اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي فجعله الله نفس محمد عليه السلام
والمراد المساواة وساوى الاكمل والاول بالمتصرف اكمل باطلاقه وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا
امير المؤمنين حتى كانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله عليه السلام وانه تعالى حيث في استعانة النبي عليه الصلوة
والسلام به في الدعاء وابا فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ليرشد حصلت
هذه المرتبة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقرابتهم
ليشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله عليه السلام اولاده ونساءه والمراد بالانفس هنا الرجال كانه اراد ان يجمع
نساءه واولاده واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي
واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين كان خير البشر من الامة لا يساوي النبي المرسل
ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي عليه السلام نبي مرسل خاتم الانبياء افضل واول العزم
وهذه الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المؤمنين علي عليه في هذه الآية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن
لا يصير الله على الخصوص اما مته انتهى اقول يترجح عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة
ان يجمعوا اهل بيتهم وقرابتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم كما اعترف به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله
تعالى فيهم فلم يخالف النبي عليه السلام هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قرابته واصحابه من بنيهم
فاطمة بل خص من الحلة فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد بطنيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الامر
بالبهلة علم ان الباقي من قرابته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومزيد عنايته فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول
والتعميم كما ذكره الناصب الزعيم لاعترض عليه النصارى الذين هم اعداء المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة
ولاحتج عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله عليه السلام وعلي فقد قصد فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة
الجمع عند معهم ولم يعلم ان النبي عليه السلام في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكر
من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق والبعض وزهوق عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين
واخي سيد المرسلين واما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من ان كيف يمكن المساواة والنبي مرسل خاتم الانبياء
افضل اولي العزم ففيه ان هذه الكناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لا غير واكمل المحبة بين النبيين بقاء
انما يتحمل ان معنى وان اقرب صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن
لعلي عليه السلام مقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه اسم نفس الرسول ولما كان علي ولا ولده الصغيرين
عليهما السلام اولى من اخيه جعفر او عقيل مثلا لتساويهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من ان عادة
ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقرابتهم الخ والحاصل ان النبي عليه السلام لما كان عارفا بجلال الله سبحانه

خايفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر وبالبعد عن رحمة الله
تعالى بجانب نفسه وهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافاضل ادخل في الاستجابة
كما علم من سنة النبي عليه السلام ايضا فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله من النبي عليه السلام لشدة الاهتمام في امر الدين والنبي منزه عنه وما يدل على استعانته عليه السلام بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل
بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله عليه السلام خرج ملتحفا
بالحسين اخذا بيده الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف
النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين قدم رسول الله عليه السلام وخرج على ركبتيه والله حقا لانبياء المباهلة
يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا اني اخبار رواه الثعلبي
وغيره ويؤيد دلالة الآية على افضليتهم على ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا
يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله عليه السلام في الرحم من جعله
نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من انفسهم حقيقة الاتحاد بل الذات
المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي يحمل عليها عند
تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول عليه السلام افضل الناس اتفاقا فوساوي الافضل افضل
ويمكن ان يقال ايضا ان مراد الله بالمساواة المساواة في الصفات النفسية وحينئذ نقول ان اراد الناصب كون
نبينا عليه السلام نبيا مرسلا وخاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس
كما صرح به الغزالي في المنخول بحيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب
الشارع بها امرا ونهيا حتما او رجحانا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعله والواجب هو المقول فيه لا تتركه وهكذا النبوة
ليست ذاتية نفسية التي للنبي عليه السلام ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد
القضية الكاملة النفسية التي نبعت عنه البعث على الوجه المذكور ويقتضي المساواة في الدرجة فلا نمنع ان يكون
تلك القضية وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين ثم غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا عليه السلام منعت
عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى
الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا ببعيد مما يرويه اصحاب هذا الناصب النفي في شان ابي بكر
من ان النبي عليه السلام قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال عليه السلام لو كان بعدي نبي
لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان هذه الآية ليست دالة على
النص باما منه فمردود بان المدعى بحصر مطالب هذا الباب في النص على خلافة علي بل المدعى كما صرح به
سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها
او شرائطها ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك

المواقف حيث قال ولهم اي للشيعة في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل
اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة الثاني حديث الطير الى المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو آيات
فضيلة المرتضى على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم
وهو اعم الصحابة لانه كان الى ثم كما يصرح به صاحب المواقف بعد ذلك وقال في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة
واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب المطاعات لا غير
فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما نفعهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون
تقوى بهم الاسلام وكان دعاء في مناجزة الكفار واعلاء دين الله في حوزة النبي وبعد وفاته واحد من مسئلة الامامة
لا يطمع فيها في الحرم والبغين اذ لا دلالة للمفضول بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل مستندها
النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي
مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانه اما
اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها معارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادة فضل بل الاكثر
الثواب افضل من ان كلمرتبة فيما سلف فلا ان لا يجب المطيع ويثيب غيره وفوت الاسلام واكان فطعيا لا يفيد
القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان اسامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل كما وجدنا السلف قالوا
بان الفضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه ترجيحا لنا لهم
في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى وقال الآمدي وغيره بالتفضيل اختصاص احد الخصمين عن الآخر
اما باصل فضيلة لا وجوه لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكن لها علم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين
الصحابة او باصل فضيلة بين اختصاصه بواحد منهم لا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى وكاسبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة التي
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال
شارح المقاصد للتفتازاني واما نحن فقد وجدنا لاهل الجانبين متمسكا يصلح لهذه المسئلة ما يعلم به شيء من الحال
او يكون المتوقف فيه محلا لمبنى من الواجبات وكان السلف كانوا مختلفين في تفضيلهما حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فلا نوقف جهة
وان اريد كثرة ما يعد ذو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر اما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى
على من له ادنى تعقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل
والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي وبعضها كان مختصا به فلا معنى لان يكون غيره خيرا وكرامة
وثوابا اكثر وما ساوى واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة فاسلم على يده عثمان الخ فيه ان جميع

من اسلم قبل الهجرة ثم تردد اعلى اربعين رجلا اكثرهم قد اسلم بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء
الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوته الجموع الكثيرة من الناس لا
اوستة بل لم يصح احد بذلك لا شهرة به وعلى تقدير تسليم استفاضة ذلك فقد اسلم على يده جماعة الروم والعرب
والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه لما وصل خبر اسلامهم الى رسول الله عليه السلام باسلام
همدان سجد وروي في التحف مذكورا بتة تعالى قائلا السلام على همدان السلام على همدان سكرا واسلاما وكره منازعة
ابي بكر للكفار فهو محرم عارية لان المنازعة انما يتحقق فيما يمكن لكل من الطرفين مفارقته وكان امر ابي بكر كرسل
الحجة ان يربطه الكفار بحبل ويضرب ويصفع ويقتل بحيث كما سيجيء تفاصيله وابائه وبعد الحجة محاسن ذلك لكن
لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي عليه السلام بل مداره الفرار من الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار
واعلاء الدين واما ذكره من انه لا عظم في الجرم الا فضيلة بمعنى كثرة الثواب فمجرد لما عرفت وعلى تقدير التسليم فهو
منتقض بمنصوره اذ كيف يتصور من العاقل ان يذهب الى عدم اولوية امامة من يكون متصفا بهذه الصفات
الكاملة مجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن في نظر هذا الشخص افضل
واحق واولى بالامامة ان يثبت في نفسه حرمة الله لا معنى لان يقال ان اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى
واحسن ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جلا عند العقل وقد ورد في القرآن من القرآن والحديث ايضا
كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون
هدايته رجع بالحق احق واولى بان يهتدى به الخلق ويقتبس الحق ممن اهل هدايته وعلمه او الذي لا هداية له ولا علم
الى ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء يعني من العلوم ان العقل يحكم بان الاولى احق واولى
بمتابعة الخلق له واهتدائهم واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة
ليست مسئلة يتعلق بها عمل في نفسه انما كيف يمكن تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الترجيح في تفاضل المفضول
وتقديم وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى
فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى عدم تعلم الحق كما فسر به والجهل كيف يحكم بانه مما لا يتعلق به اثر من الاعمال مع ان
اكثر الخلافات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يكفر بعضهم بعضا وقع من هذا فيجب وجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل التيقن فيها بالعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكر من ان النص معارضة نصين
لما بينا سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي عم مما اتفق عليها الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من المذهب
ما روي في مطاعن الثلثة معارض بما روي في مناقبهم فافهم واما ما ذكره من ان ليس الاختصاص كثرة الثواب موجبا لزيادة
فضيلة لان الثواب تفضل من الله كما عرفت فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فيما فرع فيما اصلناه واقتداء
سابقا من اعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة وامكان فضيلة لا يفيد القطع بالافضلية
الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم يكون صحة الخلافة

مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيما يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة
المفضول لا يصح مع وجود الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الاتفاق بين سائر فرق
السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكن اوجدنا السلف
قائلوا الخ فمردود بان ذلك السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد الذميم الذي
ذمه الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
وحسن الظن بهم من بناء الامر على قلة التفحص وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن مع ان مجرد حسن الظن
بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى والحاصل انهم نبوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة
ولا طائل في ذلك لانا نعلم انه لو جعلوا اخسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين عم لقتلوا جميع هؤلاء
عليه مع وكيف يوجب الترتيب الوجودي العصري مزية وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغارا لا يدرون
الفضائل والعدد كانت انسنهم الى علي عم نسبة الاصغار الى العدد فلا يعرف تقدمهم العصري عليه عم
الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر رحمه الله واحد ان رتبة صوري اخلاف مقصود
حر جرض كمال اسد الله بود كركيت رقم سم صفر بنيز انرا لقي بيفتسيكر رتبه كدا ميس افزود وكان القوم
مع جماهم يعلم المنطق وحكم بتجريم منهم امير المؤمنين عم بالكمال الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار
لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو خفض الخلافة عن
اهل البيت عليهم السلام ولهذا استبدلا بالعرفي ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ترجيح
احكام الاولين واقضاء سيرتهما واعتبروا الرابعة في المرتبة الرابعة لان طبعه عم كان مخالفا للاول والثاني
اصلا ورأسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى اشدد يدك ابايعك سيرة الشيخين اشيخ
عم عن ذلك وقال اعمل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنهم الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره
الآمدي بقوله اذا ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها فيه نظر ظاهر
اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يراد الاشتراك في اصل
انواع تلك الفضائل لكن على نحو ان يتحقق اشتراك القبعي الفاري المعرف الزنجاني ونحوه مع سعد المتبحر في العلوم
العقلية والنقلية او يدعى اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود واما له مع من قلع باب
بدنه او قتل نحو الضب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والسخافة واما ما ذكره من انه
لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر
من انا لا نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل
والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غيره ممن لم نظر منه شيء من هذه الفضائل
وما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد لتعذر الامر على الناس
في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون كل حائك وحجام ورسوبي ومجهول نادي في ناحية جبل او برية

تفضل من اشرف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيفسد باب تعيين المتصف بالامامة ويقبل اولياء الامر الذين يفترون بكبراء من محال الى محال ويطردون من عُشّ الى عُشّ ان اختيار من اختاره ابو بكر للامامة هل وقع لشيء مما زعمه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه اولا اطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يطلع على احد او وقع ذلك بمجرد التحكم والاتفاق ومحض الشهوة والاول باطل من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرة والباطنية لما كان عند ابي بكر مساويا سعد في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثاني باطل ان اراد اجمالا فنداء ابي بكر عندهم والثاني لحق بالمحال فتعين الاول وهو اختيار العاقل في ذلك كثرة الفضائل ولم يجتمع الكثرة الا في علي كما علم سبعة بعون الملك العالم واما ما ذكره من الجمع العقائد والكثرة مذمومة مشترك مع ما نقلناه عن صاحب المواقف وابطلناه الا ما ذكره من الحكمة المذكورة عليها بعزله والانصاف ان اريد الى وهذا لم يرد وبان الثواب الذي كان اسبب تحصيلهم له افضل الكان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فوزهم اكثر فحينئذ من تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعة علي كان اكثر لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النبلي رحمه الله

شعر عبد الاله وغيره من جهله ما زال متعكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب ولا يدل على التفضيل والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضل فحينئذ ايضا لا يكون الوقف جهة فتوجه فانتهاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المص رفع الله درجته التابع قوله عم فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيما غفرت ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سمي خصال الفطرة وقد امر آدم بالعمل بها ليتوب الله عليه ولم يصح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور ليدل على فضيلة كاملة لعلي عم ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب المدارج الى الله تعالى ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه وتقيم الدلائل على فضائل علي من نص القرآن وكل هذه الفضائل مسلمة انتهى اقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة المشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على الاشتهار ترى المص قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي مشتم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشرة مع خفاء صدق الكلمات عليها لعدم ذكرها في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعه كما هو دأبه وضل عنه نقية الدعاء ما قال المفسرون ونعم

اوضل عنه بمعنى الدعاء

صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن انتهاء انتباه الناصب ذكر الكلمات في الايتين وعدم علمه بالمراد بين وتحصيل اليقين واما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المص عن مدعاه فقد عينا سابقا في اخبة الدعي ما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق او فيما نحن فيه المجت عن غاية الخبرة والبحث بل الاكثار من مجمعه ذكره مع العلم بعدم القرآن والتقبل بحاله دون خبر من عرفه الناصب فربما ادعى يدل على ان حبيب الله منظور له بنظرة رحيمة رب العالمين امثاله ونبي خلقه بل نقول ذكر فضيلة واحدة له عم لا ترجيح في حيزه يدل على تفضيله على ذلك الفضيلة على غيره فيكون هو تلك الفضيلة فاصلا غيره مفضولا تامل تدبر قال المص رفع الله درجته الثامن قوله عم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذنا نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة ولم يحكها ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله عليه السلام ونائبه الوصاية ميراث العلم والحكمة وليست هي نصا في الامامة كما ادعاه انتهى اقول هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فالانكار والامراء فيه عناد والجحاد والملاد بالدعوة المذكورة فيما دعوة ابراهيم عليه السلام وطلب الامام لذريته من الله فحال قد ثبت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الذكر وجود النص بنافي الامامة في ثاني الحال ايضا كما انتهى ما سابقا فينفي امامة الثلثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة فان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة لاحتمال ان انتهاء الدعوة الى النبي عليه السلام لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي عم لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منه ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله عليه السلام انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي عليه السلام وسبق امامة علي عم عليه بنافي ذلك نعم لو قال عليه السلام ستنتهي الدعوة لم يكن لذلك الاحتمال مجال وليس فيه تحصيل الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي عليه السلام وبين انتهائها الى علي عم لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب سد وجه تعاقبه ان عدم صحة هذه الرواية لا يضر الا من قبل التزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسير مدارك عند تفسير النحرى عن امير المؤمنين عم انه قال سالت رسول الله عليه السلام عن مسائل فيه ان قال فقلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية فاذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته التاسع قوله عم ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي عم والمودة المحبة في قلوب

الشقي

المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليت هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب
محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى انتهى اقول الرواية مذكورة في تفسير الرازي
وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر فيه ما يزيد رغم انف الناصب المنفي المنكر لفضائل
علي عليه السلام فانه قال روى ان الفيل شكى الى رسول الله عليه السلام ما يلقون من قريش من تقبيحهم وجوههم وقطعهم
حديثهم عند لقائهم فغضب عليه السلام حتى احمرت وجنتاه وقال والذي نفسي بيده
لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم الله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل
من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم الله ولقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت
به النص على الامامة فمدفوع بان من يوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان
يكون معصوما وان اثبت العصمة ثم الذب قال الله رفع الله درجته العالية قوله نعم انما انت منذر
ولكل قوم هاد فقد اخرج الحميدي عن ابن عباس قال قال رسول الله انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي
المهتدون انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح وان علي هادي وهو
مسلم وكذا الصحابة رسول الله عليه السلام هداة لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة له
على النص انتهى اقول هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا
ههنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله عليه السلام يده على
صدره فقال انا المنذر واومأ الى منكب علي فقال انت الهادي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد
صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية وروايات نزولها في شان علي عليه السلام ورواها الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن
عباس ايضا بمعنى ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندة الى علي عليه السلام قال قال النبي
عليه السلام والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان علي
هادي وهو مسلم ففيه ان دلالته ليست مقصورة على اصل الهداية بمجرده بل على كمال الهداية بل على كمال الهداية
من الله محمد صلى الله عليه وسلم فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصية توجيه عم مقام
النبي عليه السلام في اتيان احدهما بالانذار واخرى بالهداية دليل على تقديم علي على كل من تاخر عن الخلافة وانه احق
بها لان انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك الامر بقول الله مجازا
وبقول الرسول سببا كما عرفت واما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من انواع الوضع والبطلان
ما لا يخفى لان ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي عليه السلام لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون
غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قال انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم فلست اول
يستفهم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قال انه
قاله لغير الصحابة قلنا لهم هل يعلم خبر هذا معروف يحتج عليه ام هو شيء تفترونه باستحسان عقولكم وآرائكم

لان الصحابة هم الذين رووه بل الذي اراه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكر واذ كل الخبر وكانوا يقولون ويقولون
ان الرسول قال لجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم الخ ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص يبطل
ادعاءكم في ذلك وما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال العلم ان حديث اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الغرائب وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال
هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم
بن زيد عن ابيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية جويبر
ابي جمرة النصري عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل جمرة لانه متهم
بالكذب ورواه البيهقي في المدخل عن حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت
منها في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين
العراقي وكان ينبغي لمن ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى
كلام شارح الشفا وهو كاف شاف في الرد على اهل الشفا ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه لان من
الصحابة الناكثين والقاسطين والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي
بمن عرف من الذين خالفوا مهتديا وايضا فان من الناس من اقتدى في قتل عثمان بالصحابة اما بجميعهم
على خلاف بعضهم وقد فان رمي الناصب بانهم يهتدون في قتلهم عثمان قد ارغم الله الا انفه
فتعين ان يكون المراد بالاصحاب المذكور فيه اما الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى
بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في ترجيحه ما روي من قوله عليه السلام النجوم امان
لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها هنا وذكرنا بعضها
في رابع الكتاب ولنعم ما قيل في الفارسية نظم صحابه كه چو جمله كه نجوم اند ولي بعضي كواكب نحس
وشوم اند فليتنظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهداية الامة هو من يطالع المقرح المحفوظ فيها
ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش وتحرير ذلك ما يدل على خلافه
حلة او من لا يعرف معنى الكلالة والاشبه من الفرائض او من يعترف بانه قد تحدثت النساء عنه ويقول سبحان
من لا يعلم ذلك عمر وهذه مسئلة ركا ابا حسن فيها الى من يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهتدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان يعلم انه اذا ورد حديث مروي من طرق اهل السنة على افضلية
علي عليه السلام على غيره بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره
او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بتصديق الاول وتكذيب
الثاني كما اوضحه والذي اذهب روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى على اولي النهى ان اجماع
المتقدمين وارتفاعه محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة

عند الجمهور يزعمون انما من الصحاح حديثين نظما فان واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على
افضلية مولانا امير المؤمنين عم والاخر يدل على افضليته من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد وراءهم الكاسد
فلا يكون الشاذ في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون نهما كاذبا لان طرح الكل مخالف للنص
فبقي ان يكون في احدهما صادقا وفي الاخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي عم كاذب وفي حق
غيره صادق سمعنا ولان من نظرف الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر روايته الاخرى وفيما نقل في حقه
صادق وفي الاخر كاذب لكن لا مرجح لتجرد نقل ما قلهم بلا ان وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين
وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين يؤيد ما رواه ويوثق ما حكى ما قلهم والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم قال المص رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي عليه السلام قال عن ولاية علي بن ابي طالب قال الناصب خفضه الله
اقول ليس هذا رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع ولا يدل
بنص في الامامة انتهى اقول الانكار انما من عن الجهل او العناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي عليه السلام قال وقفوهم انهم مسئولون
عن ولاية علي عم وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله عم وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل
البيت لان الله تعالى امر نبيه عليه السلام ان يعرف الخلق انه لا يسألهم على تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في
القربى والمعنى انهم يسألون عن حق الولاية كما اوصاهم النبي عليه السلام ام اضاعوها واهملوها
فيكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو المحب
المطيع الخ فدخول بان ما يوجب التوفيق والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المسارفة للنبوة دون المحبة
فان المحبة قد يجعل ما ترادها اصلا اعتقاديا يسأل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة النبي او امامته فيكون
نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي قال المص رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى وهم في غمرة
في غمرة الغفلة روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال يبغضهم عليا قال الناصب خفضه الله اقول
ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نقر على امامته انتهى اقول قد ذكره ذلك الحافظ ابو بكر
موسى بن مردويه في كتاب المناقب في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي عم وهي مذكورة في كتاب كشف
الغمة ووجه الاستدلال به على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل النفاق والكفر في دين الله
لا يكون الا نبيا او اماما ولا افضل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي عليه السلام قال المص
رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور
عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بهذه العبارة سابق الامم ثلثة مؤمن ال فرعون وحبيب النجار

وعلي بن ابي طالب ولا شك ان عليا سابق في الاسلام وصاحب الفضائل التي لا تحصى ولكن لا يدل الاية على شيء اما
وذلك المدعى انتهى اقول قد روي في اخر هذه الرواية بهما اخبار رواه فخر الدين الرازي في تفسيره قوله تعالى ويقال يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي واحتج ان نظر بذلك
كونه افضل من باقي هذه الامة كما هو مطلوب لهم قال المص رفع الله درجته الرابع عشر قوله عم اجعلتم سقاية
الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الست انما نزلت
في علي بن ابي طالب لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولي البيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا
اولي انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال عم انا اولي الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الاية لبيان
افضليته عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من رواية الجمهور من اهل السنة فقد عدها
العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يتم الدلائل بل الكلام
في النص على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى اقول الاترجح الرواية يدل على افضليته عم وهو محل الخلاف كما مر
وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي عم
بان الاولى بذلك هو الاخير وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الاية فيكون اولى بالبيت من الكل والاولى بالبيت خصوصا
البيت المبنوي يكون افضل من الكل والاولى بالامامة واحق بها بالبيت ايضا فالبيت قال المص رفع الله درجته
الخامس عشر اية المناجاة ثم بفعلها غيره عم قال ابن عمر كان لعلي عم ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر
تزويجه بفاطمة عم واعطاؤه الراية يوم خيبر رواية البغوي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية
اهل السنة وان اية البغوي لم يعلم بها الا علي عم ولا كلام في ان هذا من فضائله التي جرت الاسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل
على النص على امامته انتهى اقول انما استدل المص بها على الافضلية ووجه الاستدلال ان سبق سائر الصحابة الى
العمل بمعنى بها وبعده عنه بها يثبت عدم فيكون نزولها بالافضلية وسارعته الى قبول الراية مرة بعد مرة وعمل بها
فيكون افضل ولهذا تمناها ابن عمر وربما يستدل من هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان دائما
وامكان يتصدق ماله في سبيل الله وذلك لانه اذا دخل ابو بكر ارد حين تقدمه يمشي بين يدي النبي عليه السلام
وفارق النبي عليه السلام والظل الى وجه الكريم وما يفيده خطابه القويم مقدار عشرة ليال كما نقله ابن المغازلي واهل
السنة في تفسيره والزمخشري حتى ينزل قرآن بالعتب عليه وكيف يمكن ان يتفق مثل ذلك الحال الذي ورد واحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضله على دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله يتسع لفعل
هذا الفرض واقول فساد ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه لم يجوز ان يكلف العبد
بايتاء المعمل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب
والبغوي في معالم التنزيل عن علي عم ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي كان لي دينار فاشتريت
عشرة دراهم فكنت اذا ناجيت تصدقت بدرهم فالله هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت لكل احد بقدر ما رواه الحافظ ابو نعيم

عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله عليه السلام الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا فضل
كلامه وتصدق علي عليه وسلم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى
فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسببه الاخلال في الامتثال ولو كان الزمان
سبقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه نهي ابن عمر اياه كما مر هذا وقد زاد الرازي في التفسير وجه
الترسير فقال سلمنا ان الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا الفعل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا
ويفقر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للفقر اولى بان يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة
عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من ان الزكاة كانت كافية
سببا لمسامحة النبي عليه السلام انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخ
عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في كل خصلة ولا يجوز ان يحصل له فضيلة ليست
لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ثلث لو كانت لي واحدة منهن كانت احب الي من حمر النعم تزويجه
بفاطمة واعطاء الراية يوم خيبر رواية البخاري وهل يقول منصف ان مناجاة النبي عليه السلام تقتضيه على انه يرد في
الاية النهي عن المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة من جملة الاية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة
خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة مجوى الرسول عليه السلام فيهما القربة منه وحل المسائل بعد بصيرة والظاهر ان يخلوا
احب الى المناجي من الملاء انتهى واقول تخريجه على الرازي فرق ما اورده النيسابوري عليه ان حلة فتح الاضافة
عند المجوى فما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون لما في ذلك نزعا وعوزا خارجين عن حكم الاية فرقة
فلا يلزم انكار فقرهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج وتخريجها ما ينوقف وجوبه اوليه على المال
فجاز ان يقال على قياس ما ذكره ان الاولى عدم تشريع الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب
ويفقر الرجل الغني وهو كفر وايضا في حد الكفر انه تعالى وايضا قد اطلق الله لفظ الصدقة ولم يحدها مقدارا حتى
ليقال ان ابا بكر وغيره من الفقراء ربما يعجزون ايضا بنا ذلك على الوسع قدره على المقتر قدره وتوبيخ اوشيخا وكذا منع
كون مجوى الرسول سلدوبيخ وحد الكفر وقد تعرض له النيسابوري بامارة فافهم قال الله رفع الله درجته السادس
عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في قوله عز واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا قال النبي عليه السلام ليلة
اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال سلهم يا محمد ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك
والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى قال الشاعر خفضه الله اقول هذا الخبر من رواية اهل السنة وظاهر الاية ابا
عن هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء
واقع على وجوب التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فالاجتهاد النص الذي هو المدعى
لما علمت ان الاية تطلق على معان كثيرة انتهى اقول الرواية مذكورة باد في تفسير الكشاف في تفسير النيسابوري من تعليق
حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي عليه السلام قال لي ليلة اسري سل من ارسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال

قلت على ما بعثتم قالوا على نبوتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد
ظهر بما نقلناه ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهي
مع رشحة لا تخلو من تعصبه اذ يمكن ان يكون الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري ويكون
الجملة حكاية عن قول الرسول عليه السلام وتأكيدا لما اخبر في الكلام من الاقرار بعدم على الشهادة المذكورة بان يكون
المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن الهة يعبدون ويظهر هذا الاضمار واضح في
القرآن في قوله تعالى اذا اسلم فاذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا اي اذا كان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسئله
ومرويا باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الاية غاية الامر ان يكون ما عين فيه من الاية لخفاء القرينة
على تعيين المجوز وقد من المتشابهات الذي لا يعلم معناه الا بتوقيف من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في
مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول فلا ما ذكره ولا شيء من المناكير وانما المنكر هذا النفي الذي
الذي يذهب الى كل مذهب زائغ ويتعنق مع كل ناعق ويلحس فضلات المتاخرين ويزعم ان ما ذكره اخر كلام في
مقاصد الدين قال الله رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى نعم اذن واعية روى المجوس انما نزلت في علي
انتهى قال الناصب خفضه الله روى المفسرون انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله عليه السلام
لعلي عليه السلام سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي كرم الله وجهه فما نسيت بعد هذا شيئا وما كان لي ان انسى
ولا يدل على النهي ما سمعته انتهى اقول روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في
الحلية عن علي عليه السلام ابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن مرثد بن جيش عن علي عليه السلام واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب
ضمني رسول الله عليه السلام وقال اللهم اني ان اذنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق علي ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فعلى
اطلاق قوله روى المفسرون ما يفترض تعصبه كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد
ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي عليه السلام فان قيل فهل اذن واعية على التوحيد والتذكير قلنا
للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت
وعقلت عن الله تعالى فهي السواد الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امثالها العالم منهم انتهى
ثم اقول فقد دلت الاية بما كشف علامة المعتزلة واسام الاشاعرة عن اسرارها على اختصاص علي عليه السلام في زمان النبي
عليه السلام بذلك لما صرحوا باستجابة دعاء النبي في حقه عليه السلام وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون
هو الاحق بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان يتمهد هاهنا ليحال عليه فيما يأتي ان من ناقش في القرآن
والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان معناه حصر الخشية والتقوى على العلماء مع انه
قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك ان عليا عليه السلام كان اعلم من باقي الصحابة لان استفتاء هم عنه مشهور

واقرارهم بجلالهم في تلك المستغيثات مذكورة حتى صار قولهم يا علي لهذه كقول الشاعر بن امية جبل الفقر وهذا
دليل على ان علياً عليه السلام كان اعلم واما انه كان من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفناه وبعد فوت
الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهة وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال الله
رفع الله درجته الناصب عنصرة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله
عليه الصلوة والسلام وعامة العرب فنذر علي وصوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة وجاد منهم فضة لئن برءا
فبرءا وليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عم ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة
فاطمة منها صاعا فخبزت خمسة اخبازة لكل واحد قرصا وصلى عم المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه الاقطا
اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته وكفوا بجوعهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت
فاطمة عم صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم بقوته فلما
كان اليوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم
قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها
السلام قد انحنى ظهرها بغيرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واجوعاه يا الله اهل بيت محمد يموتون
جوعا فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ جبرئيل فاقرأه هل اتى
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه
الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وكلهم في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة الى هذا الحد ويجوع
نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو وما كان فاضلا من نفقة
العيال وقال رسول الله عليه السلام خير الصدقة ما يكون صدقة عن ظهر غنى وان صح الرواية لا يدل على التعرض كما عليه
انتهى اقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي
وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله
من المفسرين انها نزلت في علي عم ابقى الآية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او لقصد اخفاء هذه
لاهل البيت عليهم السلام لانه ذكر نزوله في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب
واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وكلهم في جواز المبالغة في الصدقة الى هذا
الحد فالظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره
فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن الاجوبة ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور
والثعلبي في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى ويسألونك مع الصادقين نزل في شان الذين منعوا
انفسهم على الثواب ويسألون ذلك ولا ينكرونه ولا يشكلون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا
الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من النفس ونوجرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب

نفسه سابقا في مبحث قول علي الله في خبيبه ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك ستين الف دينار وباتت هو واستخدم مع
ان ذلك منهم تحمل ضرر من خير ايصال نفع منهم الى الغير ثم يتكرون رياضة جوع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم
المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية هنا اتفاقا وثبوت ان السائل
عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ولنعم ما قال الحمصي
في الرد على الناكر في ذلك حيث انشد شعر قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم
في كل ارض مشهد لا بل لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون
قل العفو لانه لذلك لمدح وجوب ان العفو كما فسره بما ذكره الناصب كذلك فسره بافضل المال واطيبه وبنزوله فيه سورتا البقرة
والنحل حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله عم خير الصدقة ما يكون صدقة عفوا معارض لقوله عم خير الصدقة ما ابقت
غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي عم معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا
اتى صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء
كل واحد منهم حصة قوتهم لهم فلا منافاة كما لا يخفى قال الله رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء
بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي بن ابي طالب عم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول جماهير اهل السنة على ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزولها في علي لم يقتض فهو من فضائله و
لا يدل على النص انتهى اقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المص عن الحافظ ابي بكر مردويه
وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عم وانما نزول ذلك في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فيه شيء قد تفرد به فخر الدين
الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع اولياء ابي بكر من تقديم الصدق عليه وهذا دأب
الرجل في تفسير كثير من الآيات كما يخفى على المتتبع البصير لا يشك فيه خبير ولو جاز اثبات وجود هذه الرواية في شيء
من كتب المتقدمين على الرازي بلا استعمال الكذب ومتى لم يرجعوا يخفى حنين ومن وقاحات الرازي انه لم يكتف في
ذلك بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي عم قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي عم ثم
لدفع التهم التي غلبت على ظن القائلين الخائف ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال
ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة على ان المراد بالآية هو علي عم الى الرازي
ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا مما تواتر اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل
انما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان علي عم كان في وقت البعثة صغيرا فكان كالولد الصغير
الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل هذا اللفظ على
ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال
والا الى ذكر علي عم فيه وعلى سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كما ترى تشكيكاته ظاهر الجلالة لان وجه السبق على
من هو شيخ الاسلام واذا جاز سبق الصبي كان صحيحا بانه آخر وقد قال الله في شان يحيى واتيناه الحكم صبيا

وقال الكابذي عن عيسى في صباه ابي عبيدة ابن ابي الكتاب وجعلوني نبيا وقال في شان يوسف عليه السلام في صباه وعند القاءه
في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه فقد اتينا لقمان الحكمة
آتيناه حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احدى عشرة سنة واذا جاز ان يكون النبي صاحب النبوة والوحي
جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق الاولى وايضا فعند اصحابنا ان عليا عليه السلام حين آمن بالنبي كان عمره خمسة عشر سنة
وقيل اربعة عشر والروايتان فذكرناها ايضا من طريق الخصم وكذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه والعلامة
في شرح المصابيح قال روى الحسن البصري ان عمره كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى
اربعة عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري فلا يجوز البلوغ لانه روى عن الخبرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي
عشرة سنة وايضا فقد روي ان النبي عليه السلام دعاه الى الاسلام وهو لا يدعو الى الاسلام الا من بلغ سنه ذلك كما قاله
الماتن حين ناظر ابا العتاهية وايضا فقد صح انه كتب الى معوية ابيا انا من حملها في الى عليه السلام سعد
سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وقصته فكيف يرد عليه
الرازي وهو من جماعته في ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام وانه رسول الله
وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس
سنين او خمسين سنة وعلي عم فذ كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية
على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه فكان صبا صحة اسلامه معينا كما انه بطالع النوع المحفوظ في حال رضاعه
على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة جواز اختصاصه
بمزيد فضيلة في خلقته اوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العادة وما ذكر يجب منعه فانه مظنة العجب
ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين
عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي رواه الثعلبي
قال الناصب خفضه الله اقول جاز في هذه الروايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افاضل المؤمنين
ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله عليه السلام مؤيدا بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل
على النص المدعى اقول لا يخفى ان ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لان كلام المص ليس في مجرد التأييد
الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عم بوصف تأييده للنبي عليه الصلوة
والسلام على العرش الاعظم في ازل الآزال وهذا يدل على الافضلية التي هي من جملة مدعيات المص كما مر دليلها
على ان ما اعترف به من كونه عم اولى من جميع المؤمنين بتأييد النبي عليه السلام كاف في ثبوت المدعى ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي
الجمهور انها نزلت في علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية انها في كافة المؤمنين ولو
صح نزوله في علي عم يكون من خصائصه ولا دلالة فيها على النص المدعى انتهى اقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراد

كافة

كافة المؤمنين بقوله حسبك الله والمؤمنون اطلاقه لم يقيد بمن اتبعه منهم ولو على ارادة التخصيص لما صحة فكيف
مرويا عن طرق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن الثعلبي عبد الرزاق الحرث الحسني واما وجه
الدلالة على المدعى فهو ان الله تعالى لما اختص كفايته الشرعي النبي عليه السلام في جنابه سبحانه وفي علي عم وكذا
اتباع النبي فيه عم بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عم على سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين قال المص
رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله عم فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي عم انتهى
قال الناصب خفضه الله ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل
رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه والظاهر انها لو كانت نازلة لقوم لم يرتد
تعدد ذلك الفسوف يأتي الله على هذا وعلى هذا كان من اتاه الله الاسلام فكيف يصح نزوله فيه وان سلمنا انه من فضائله
ولا يدل على النص المدعى انتهى اقول من ذهب الى انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي
قد استند بما روي ان النبي عليه السلام لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا وانا قول فيه
بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولم يكن من الاشعرية كما عند جمهور فهم لم يجاهدوا الامة
لعلي في حروبه كما يعلم من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يدركوا سقاة
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد منهم قتال معهم كابي موسى ظاهرا مع علي عم في حرب صفين مع الناكثين
وحينئذ يجوز ان يكون مع الرواية المتضمنة لكون الآية في شان امير المؤمنين عم واما من روى انه عم اراد بهم سلمان و
ذووه كما رفع في الكشاف وتفسير البيضاوي فعليه ان المتبادر من ذووه الى اصحاب سلمان مولانا امير المؤمنين
وسائر اهل البيت عليهم السلام لكونه منهم بمقتضى قوله عم سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان
لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا لم يظهر من ذووه على تقدير ان يكون اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة
في زمان ابي بكر بتعيين المؤرخين على ما ذكرنا وحينئذ يتجه ايضا سؤال هذه الرواية مع ما رواه الثعلبي والاسامة من
انها نزلت في شان علي في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك سكوتهم عن الى زمان قتال
الطوائف الثلاثة ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان
سكن مدائن وتزوج هناك من سبي كندة وحصل له اولاد كانوا في خدمة امير المؤمنين عم في بعض حروبه فكان النبي
عليه السلام لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه روى قال الشيخ الاكبر
محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عليه السلام جدا محمديا فذكره الله واهل بيته
تطهيرا واذهب عنهم الرجس وكل ما يشينهم فان الرجس هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون كذلك فانت
المضاف اليهم هو الذي يشينهم فما يضيفون لا عصمهم الا من له حكم الطهارة والتقديس وقد شهادة من النبي عليه السلام
لسلمان الفارسي بالطهارة والحفظ الالهي والتعصيم حيث قال فيه رسول الله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وشهادة

هم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم وان كان لانضاف اليهم الاسطر مقدس وجعلت له العناية الالهية تجري الاشياء
فاظنك باهل البيت في نفوسهم ثم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فلما سمع ملك
وارجوا ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسين وعقبهم وسؤال اهل البيت فاوجبت
الله واسعة ثم قال فاظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سرهم الواقفين عند امره فرائض
اعلى واتم وهؤلاء هم اخطاب هذا المقام ومن هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان من اعلم
الناس بالله عز وجل وباوامره من الخلق وما انفعهم وللخلق عليهم من الحقوق وافواههم على اداء انها وفيه قال رسول الله
صلوات الله عليه وآله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس وانما اراد سلمان الفارسي انتهى ومن الطائف
قوله عم كابي موسى هم قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعدم صدور معاقبته وانحرافه عن علي عم ذكر جماعة من كلام
الجمهور واشتراكهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم بالعشرين قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة هشدان
باسرهم واويس القرني الذي شرف بين يديه عم في وقعة صفين رض وقوله عليه السلام سلمان رض هذا وذووه فجعل
قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بما اتصفوا من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله
مثابعته فهو منه ورد اخر تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي عم ايضا
لكن حيث ابرق وارعد على الامامية بالتشكيكات الناشية عن العصبية واما ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه ما يتوجه
والملام صائنة للناظر بها القاصرين عن الوقوع في مراتع الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم انها نزلت
في علي عم ويدل عليه وجهان الاول انه عم لما دفع الراية الى علي عم يوم خيبر قال ادفع الراية الى رجل يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه عم ذكر بعد هذه الآية وانما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي عم فكان الاولى حمل ما قبلها
ايضا في حقه فيدخل الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الاول ان هذه الآية اس اول
الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين ارتدوا بخلافة ابي بكر وامامة كلهم
كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي في علي امامة علي بن ابي طالب عم فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى
بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق ودليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم الآية
وكان في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم
فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم ولما لم يكن
الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم المخبرون المنقولون عن اخبار سفلائهم الباطلة ابدا مسندة
كانوا الخبث اضداد سفلائهم ومذهبهم وهذا كله لا ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الآية بحسب
فقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة في محاربة المرتدين وابو بكر هو الذي
تولى محاربة المرتدين على ما نرجاه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين

ولانه تعم قال فسوف يأتي الله وهذا الاستقبال الحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا
الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين
متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحرب والامر
والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عليه السلام ولا يمكن ايضا ان يكون المراد علي
عم لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لانه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة
كان مرتدا فلسنا نسلم هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام والقوم
الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
وعلي عم لم يتهمهم بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء الروافض يشنع على جميع المسلمين وعلي عم الثاني لو كان كل من نازعه
في الامامة كان مرتدا لزم في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية ان يأتي الله بقوم
يقهرهم ويردهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك ابدا علمنا ان منازعة علي عم في الامامة لا يكون ردة
واذا لم يكن ردة لم يكن حمل الآية على علي عم لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل
الجمل او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم
كانوا مرجئة واثباتا وما كان الغرض الامر المطاع في ذلك نواقضه هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من
كان يصلي في هذه العبادة ويثبت اسطاعا فيها اولى من حملها على المرجئة والاثبات والاذناب فظهر عاذكرنا
من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الآية مختصة بابي بكر وهو انا
نقول هب ان عليا عم كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في
الاسلام من محاربة علي عم من خالف في الامامة وذلك لانه عم بالتواتر انه عم لما توفي اضطربت العرب وارتدوا
وان ابا بكر هو الذي كثر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي
الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته واشتدت دولته اما لما انتهى الامر الى علي عم كان الاسلام
انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستولبا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة
ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقوية من محاربة علي عم ومعلوم ان المنصوص من هذه الآية تعظيم قوم
يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالآية المقام
الثالث في هذه الآية هو انا ندعي دلالة هذه الآية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه
الآية مختصة به فنقول انه عم وصف الذين اراد هم الله بهذه الآية بصفات اولها ان يحبهم ويحبونه فلما ثبت
ان المراد بهذه الآية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر من وصفه بذلك فيمنع ان يكون
ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وناهيك قوله تعالى المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر

ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال لعلي ارحم امتي بامتي ابي بكر فكان مرصوفا بالرحمة والشفقة
على المؤمنين والشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يلتجئ الى رسول
عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وكان يتبالى باحد من جميع الكفار ويشاطحهم في اظهار الحق وقت حلافته كيف
ترتفعت القول واحيد امر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى قال لا اقاتل القوم وحده حتى جاءه الكل والصحابة
ونظروا اليه وشاهدوا من الذهاب لما بلغ جيش العسكر اليهم انتزموا وجعل الله ذلك سببا لدولة الاسلام فكان قوله
ادلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وقال تعالى فيه يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك
فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر فيه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كان في اول الامر وهذا الاسلام
كان في غاية الضعف فكان يجاهد الكفار بقدر قدرته ويتبع رسول الله غاية وسعه واما علي فانه انما شرع في
الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة ثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي
من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق قبل الفتح وقاتل اولئك
ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة وثانيهما قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
وهذا لابي بكر لانه متأكد بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الآية لا بد وان يكون في ابي بكر وحاصله
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر ثابتة بالدليل ان هذه الآية لا بد وان يكون في ابي بكر وحتى كان لا شك ذلك كانت هذه الصفات
لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا فوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات
لا بد به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حضور الرسول ثم بعد وفاته شرع في الامامة
زالت هذه الصفات ونقلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال اشداء على الكفار رحماء بينهم وحيث كانت موصوفين
بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه موصوفا بهذه الصفة حال المحاربة مع اهل الردة
وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على صحة امامته اما قوله اترى ان هذه الآية في علي عليه السلام
ثم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا
الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العلم فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي
لم لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل على انتفاء ذلك الجمع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات
كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات فكيف هذا في العلي بل الخطاب فلما انتفاء جميع
تلك الصفات فلا لانه في الغلط عليه وايضا فهم انما اثبت هذه الصفة للذي ذكر في هذه الآية حال استغراقه
المرتدين بعد ذلك فيجب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان تمسكنا
تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر مخطئا واما قوله قال
في حق ابي بكر ولست برضي وقال عم ان الله يجعل الحق على لسان عمر وجعل في ابي بكر قساوة وقال ما وسعني الله في صدري شيئا
الا وسعته في صدر ابي بكر فذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قوله

الآية التي بعد هذه الآية تدل على امامة علي عم وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله فنقول اما الجواب من البحث والله اعلم اما من كلام
واقول ثم وجه عليه انظار اما الاولى فاورده النيسابوري على قوله لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم الخ
بان لنا مذهب الشيعة ان يقول لم لا يجوز ان يقول لم لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان
محاربته من دلائل بين الاولين محاربة الاولى ثم انه مع كونه شافيا ظاهرا وباطنا كما هو مصرح به في اخر قصيرة
غير تام في ذلك خاف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذروا بان هذا انما ذكره بطريق المنع لا لاجل المعصية
والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر قطعي والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض المناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نقد في الشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق
باحد من اهل الديانة وليت شعري ما وجه محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء
عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اراه
الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين
امامنا في مدلول الآية لو لم يحضر هناك احد منهم لكن ذلك تقرير هذه الشيعة ما على اصل الرجعة الثابت بالكتاب
والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي عجماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي عم ويقتلهم
بسيف الانتقام ويؤيد ما ذكره ناصر الشيعة ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الستين بعد ثلثمائة من كتاب
الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلاماته ظهوره حيث قال ان الله خليفة يخرج من عترة رسول الله
عليه السلام ولد فاطمة واسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام يبايع بين الركن
والمقام يشبه رسول الله عليه السلام في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء الى الخلق الناس اهل
الكوفة يعيش خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا
الدين الخالص اعداؤه مقهورة العداء اهل الاضغان لا يرونه من نفسه بخلاف ما ذهبت اليه فهم يبغضون كرها
تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود
وكشف بتعريف الحق له رجال الغيوب يتجمعون اليه من حيث لا يشعرون ويحضرونه ثم قال بعد ذلك ولولا ان السيف يبلي لاتى العقبا
بقتله كما يفعل الجبابرة والتاجيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يقهره بالسيف والكرم فيطيعون ويخافون و
يتبعون حكمه من غير ايمان بل يظهرون له خلافه ويعتقدونه فيه اذا حكم فيهم بغير ما يعتقدونه انه على ضلالة في
ذلك الحكم لانهم يعتقدون اهل الاجتهاد زمانه فذا انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد الائمة
اهل الاجتهاد ورجعة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام المنزلة فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى
واما ثانيا فلان قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق المرضي بالادلة القاهرة
على ان الله تعالى يأتي بقوم يحارب المرتدين ويقهرهم بالسيف والسنان كما يعرفه كلام هذا الفاضل بالامام والتصريح مدلول
الآية انما في مقابل المرتدين بقوم راضين في الدين متدينين بالحق واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فاذا ان يأتي

الله تاؤ بقوم يحبونه الذين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة والبرهان نعم
لما دخل هذه السنة الآية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها على هذا
التقدير ايضا الآية قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله تعالى ان كان من صار مرتدا عن دين
الاسلام فان الله يأتي بقوم يقتلهم ويبطل سوء كفرهم ويبطل سوء كفرهم مردود كما ترى وكذلك قوله لو جعل حكم الآية ان يأتي الله بقوم يقتلهم
ويبطل بدعهم لما عرفت ان حكم الآية اعم من ذلك الخصم الا ان يراد بقتلهم واعطال بدعهم اقامة الحجة والبرهان
دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل مجد الله تعالى للشيعة ابدعهم الله تعالى في سائر الازمنة وهذا آخر ما هذا
المقتضى الامام فدخل حقه واختل كلامه واعمل فرائه عند كل عاقل في دلالة الشيعة بهذه الآية الواحدة اخرة وقد
كما هذا ذلك وحيا شدة ضلالة وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء الكاسرة واما الثاني
ما ذكره من ان امر الشيعة بالمقدمة يدل انهم يعرف معنى الصدق المصادرة انما يتحقق لو حكم بارتداد الشيعة من حيث
مخالفتهم له في مسئلة الامامة ولم يحكم بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل بيته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة
الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع وكذلك مسئلة فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا
فغاية ما للشيعة ان يكونوا فرقا مخطئين المسئولين في زمانهم من اهل الردة ينتظرون حضور امامهم وزمان الوقت الذي يأتي
الله بقوله فسوف يأتي الله بقوم الآية وهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي هم شيعة الكوفة كما مر
فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم صنوع ونوسلم فقد جرت عادة الله على ابصار الحق لا تهم
وتجمعهم الى الملحدين المرتدين نصر الدين المبين كما اوصل هذه المقالة وتحريرها الى الحق الذين ودار بها وحدة تقويه وكما جعلها
علما لنصر الموحدين واسارا مما فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين حتى
سلم وما ارجح سابقا مما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا نعلم ان الذين ارتد ابو بكر لما كانوا من اهل الردة
لما سبق من ان من عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا مخلصين فيما لم يرتد قط كاصحاب مسيلمة وسجاح
فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة من
يدفعوها الى ابي بكر وقرروها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو
علي كما مر تعصبا لا وهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول
من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال بالمدينة
ظاهر لان رئيس فرقة من صورهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي عليه السلام ورئيس بني
حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كنده فان رئيسهم كان اشعث بن قيس المذكور مرارا
صريحا لابي بكر بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالمقدرة
والتمكن من الحرب والاستقلال فيه قدرة ابي بكر وتمكنه منه فهو ممكن ايضا فاصر لعلى انه من ذلك ايضا
وانما كان مرافقته مع حكم الرسول كمصاحبة الحجر الموضوع بجنب الانسان بل اذون حالا لانه كان بقدرة الحكم لانه

وان اراد التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار وهذه القدرة كانت حاصلة للنبي عليه السلام مع ذلك
لان القوم هم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين باشارة كما مر موجودين في زمان النبي عليه السلام
حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص انه تعالى انذار الحق بالاتيان ذلك القوم بعد زمان النبي عليه السلام كما يقتضيه
سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يخفى بالنسبة الى قبائل الذين منعوا الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الآية حتى يصح
ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى
واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرائع الاسلام لم يرد وقد ان الكاذب
والقاسطين والمارقين كانوا ممن لا سامية مرتدين بالكفر بل هم على ما مر من اصول الشرائع وهو الامامة وقد مر
بيان اصالة هذه المسئلة في اول هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان بعد يقول ان عليا
انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام ان اراد به ان احدا من اهل السنة لم يقل فسلم ووجه فاهلا انهم قرروا بان
الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا ينفع محبة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين بان الامامة من الاصول لم يقولوا
بذلك فممنوع والشيعة ما روى عن علي عليه السلام قال يوم الجمل ما قتل اهل هذه الآية حتى اليوم وبوقته ما روى في
صحيحي البخاري ومسلم من حديث الخوارج المشهور الذي يمرقون من الدين ارتدادهم عن الصحابة وسيذكرها الله بعد ذلك
في الموضع اللائق بها وما ابقيك انشاء الله تعالى في تحقيق حديث الخوارج على شيء مما يطلع به على الفتنة التي وجدت في صحابة
في هذه الآية لخبث التي اشتق اسم حبيبه لتطلع على حقيقة الفتنة التي هي بين النبي والولي وتعرف كيف ان الكافر الامامة كافر
النبوة وانكار النبوة كانكار الوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه نظير الايمان والادراك بحكم الله تعالى
ذكرها الارتداد فحصل معنى الآية وجيد على انكارها وارتد بذلك عن دين الاسلام بالاتيان فتنة يعرفون صاحبها ويحبونه
عند يحبهم الله ويحبونه محبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم
محبة اهل بيتك والبراءة من اعدائك انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان
ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من ارتد في الامامة كان مرتدا لزم الخ فقد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه و
نقلناه عن الشيخ ابن عربي واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان محاربة ابي بكر على ما مع المرتدين مردود بان
ذلك فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك على ما مع ان جلة
عدد باهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا ذوي الشوكة والعدة والعدد بنفسه وابو بكر كان فاعدا في
ثمرة البيت بعث جماعة من اصحاب النبي عليه السلام الى قتل المخذولين من اعراب البادية الذين كان صفعهم ظاهرا
كفترة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر
ذلك استقر الاسلام الخ غير مسلم واما استقر بذلك اسامة وسلطنته لانهم كانوا يتبركون اسامة ويتوقعون في
دفع الزكوة وكانوا يترددون عليه باقي القبائل بقولهم ان الامامة حق اهل البيت ودونه كما مر واما الثاني
عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي ع كان الاسلام انبسط الخ مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام

واما الثواني من قريش واقدمهم وهم العمدة في معاقد الاسلام والمعروفين انهم ارتدوا بعد النبي عليه السلام فكان الخطب
معهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على من اطلع على تاريخ حرب الجمل وصفين وما ظهر فيها من قريش من
اثرة الارض واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الآية تخصه وقوله فعلى هذا ثبت ان المراد بهذه
الآية ابو بكر فيث الى الجواب بما قيل ثبت العرش ثم انتثر لكن الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما الرابع عشر
فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن الجائز ان المقصود في نقله الشيعة الزاء الخوض بهم المحكوم
عليها بالصحة عندهم بمرده بالمن بلا احاد وهذا الخبر الذي لم يرجعه في تلك الكتب والتراجم مستفيضا ومن المضحكات
قوله مقيدا ذلك ان ابا بكر كان يدعو الى الكفار في مكة فان النبي عليه السلام ذكر بقدر ما في وقت الكفار ما دام في مكة
فضلا عن ابي بكر وهذا دون بعض الموسين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه هرب الى الغار ومنه الى المدينة والوفود على
الانصار نعم ما ذكر احد من قريش يتعرض لابي بكر لعظم شانه او لانه كان معظما بينهم في الجاهلية واكثر شانهم
كانوا تلاميذه فيه محبوبه رجاء لحسن التعليم او لان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر
فلان قوله كيف يلتفت الى قول واحد واعتبر على انه لا بد من الحاجة مع ما نفي الزكوة الى مدفوع بان عدم التفاتهم في ذلك
الى قول احد اقرار فيه انما كان عنده من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب سقوطه وكذلك
في اخباره الخروج الى قتال القوم وحده لان اخباره بذلك انما كان اعتقادا منه على غلبة ظنه بان اصحابه يشعرون بالخروج
او لتيقنه انه خرج لخروج سعد اكثر المهاجرين والانصار لا يرجعوا عما عاهدوا وقبول خلافته وكان وانقيادهم الا الذي حمس
اخر من خالد بن الوليد مع شرذمة خبيثة تحصل منه مع الوفد من المهاجرين والانصار من خبرات يحتاج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر
فجوابه ان الحق ان لومة اللائم لم يكن متوقعا في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف
من ذلك وانما كان متوقعا في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المظهرين
بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشورة بالصحبة فيهم عائشة زوجة رسول الله عليه السلام
وفي الطائفة الثانية معوية حال المومنين ومعه ملئه عنه طائفة من قريش مع الاهل والاولاد والظاهر ايضا كانوا
من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا في عداد القتلى واهل القرآن لكن محل القوم ولكن ما كانوا يعدون
يخافون من لومة لائم لانهم كانوا على الحق فلا يخافون خلافه ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر في ايام
بعث النبي عليه السلام وفي زمان اقامته بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد انكاره لذلك بقلبه وهذا ايضا في محل المنع
واما السابع عشر فلان قوله واما علي فانما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام
قويا وكانت العساكر مجتمعة الخ يدل على انه ورث الاضغان الصدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية وذلك
لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل على نصف عسكر المشركين بنفسه وقتل
الباقي في الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن

الى ان فتح الله تعالى على يده على يد بنفسه عمرو بن عبد ود وقال فيه رسول الله عليه السلام لضربة علي يوم الخندق افضل
من عبادة الثقلين وكذا القتال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقائع كما يدل عليه الاخبار ويعرفه كلام ابي
الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال وليس بكر في خيبر فرة فنى احد فر وحرفا وخيبرا ولو كان الاسلام
في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان الخزلي بكر والعلماء العامة وسائر العوام كانت كبرى مقضية
الى النار واما الثامن عشر فلان قوله ان ابا بكر كان متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم
من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل علي وقد عرفت ان القتال وسائر الاقران لم يقع من ابي بكر
نظرا مع ذلك في الاسلام خرج فضلا عن قبل مدة هجرة رسول الله عليه السلام وبعده فانه وكذا قد عرفت بطلان
ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الخ وسنعرف ان مسة الانفاق الى ابي بكر الناهي من موضوعات
اهل الشقاق فكيف بلزوم التقبل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهذه على من
رجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على ذلك فقوله بانه تل اولى الفضل بكونه فانه ذكر في تفسير هذه الآية ايضا انه كان
رجالا لا يحتاج بها الاختيار اهل بحثه وتذكرة ما للاختصار وتنبيها على صدق اظهار الدرة والاكارة
ما بني عليه هذا كمن المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال الجمع المصري على ان الآية
من قوله اولوا الفضل ابو بكر هذه الآية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لان الفضل المذكور
في هذه الآية اما في الدنيا واما في الاخرة الاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله للدنيا خير جائز ولانه لو كان
كذلك لكان قوله والسابقة تكريرا فيجب ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان خيرا وسابقا في الدرجات في الدين
لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلا فاذا ثبت ان الله تعالى افضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص
وجب ان يكون افضل الخلق ترك الحرام في حق الرسول عليه السلام فيبقى الحرام في حق الغير فان قيل لم لا يجوز ان يكون
اختصاص هذه الآية بابي بكر فلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الآية نازلة بالفضل الجد المتواتر
فلو جاز تعدد لجاز منع كون المتواتر متواترا وايضا لو سلم كونه عليه اولا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك
فضلا عن انه في معتقد الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا
ان لا يتصدق بشيء من مالهم على من لم يتبع من الاقارب والاصحاب ونزلت بهم لفظه اولوا بصيغة الجمع وعلى تقدير ارادة ورد في فقه الجمع
وح الى ابي بكر الصدقة عنه مع انه لفظ اولوا بصيغة الجمع كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلا
وابي بكر الغرض وما الذي جعل القضية مشكلة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الآية المواساة مع مسطح ومستحقه والرد
على من حلف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر فجوابه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع
عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة لفظا في الواحد والاثنين او الثلث وان
اراد به التواتر المعنوي فليس هيهنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر
المعنوي وثانيا ان ما قاله من ان الله تعالى ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف العنواني

في الفضل والشعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر النجي الذي له فضل حاجة وخفي وسخاء بل قد يجتمع مع
الذم فيقال ان القوم القائلين مع كونهم من اولي الفضل والشعة يجعلون ما انعم الله تعالى ويقال ان ابا بكر و
اقرانه من الاصحاب مع ساب ايديهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول الاية الكبرى عن تقديم صدقة بين يدي
نجوى النبي عليه السلام حتى نسخت الاية فافهم وقد ذكر قبل هذا الكلام
ان المراد من قوله لا يأتل اولو الفضل لا تقتصروا في ان تحلفوا على الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نبي ذلك بعد سطور
واعترف بان اراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه هنا اذ كثير من اهل
الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم وافقر من ذلك وكذا قبح ان المدح من الله
بالدنيا قبيح جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القرآن بقوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء
الاية الى غير ذلك قال التبوء في الارض الذي هو من تمام الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل يقال
ان الاية قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتمالها على تنبيه ثم ما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مشعر
كما روي في شان النزول فدلت الاية على صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا الملحق الامام في اواخر
هذا المقام من ان النهي لا يدل على وجوه قال الشافعي محمد صلوات الله عليه والسلام لا تلحم الكافرين والمنافقين
ولم يدل ذلك على ان عليه السلام اطاعهم الى اخره سخيف لبيان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما ورد هذا الجواب من
شان النزول سابقا صريح في الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم حتى ولست منكم
ولا يدخلن علي احد منكم فقال مسطح انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تخرجوا الى احد فما كان جوابنا في ذلك
الامر من دنب فهو بذنب لحذره وخالوا انطلقوا ايها القوم فخرجا لا يدريان بنو هبوان بنو حوت من الارض الى
فانه يخرج في فرك الشقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان النسخ عن الحلف الواقع قطعا كاف في ثبوت
المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من يضيق الخناق مردود بان الامر في النهي
التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان الانبياء عليهم السلام انما ارتكبه العلماء بعموم قيام دليل عصمتهم
واذ لا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه محلا وتانيا ان سلم فهو من لزوم التكرار لما قلنا لزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا مستحبا في المعنى مع الشعة وليس كذلك لان معنى الشعة واسع مما يذكر الشخص زيادة على حاجته
فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن غيره صاحب الفضل الى فيه
من الخبط لا يخفى لظهور ان مساواة فاضل لاخر في الدرجات ثابتا في فضل بشر عن ذلك الاخر الا ترى ان صدق كون فلان
او صاحب فضل كما توهمه وقوله فلما اثبت ثم الفضل مطلقا الخ بناء على عدم ما عرفت من اشتمال الاطلاق
مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر الخ
من الاشتباه والالتباس والبناء على غير اساس واما المحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم
خيبر من باب الاحاد مسلم لكنه مستبعد بل يجاد ان يكون سوق المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به

عند الاساسية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد نزل شذوذه من الشيعة
كما هو قول شذوذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ونسلم لكن ان يكون التمسك به الزامي اهل
السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الشفقة لعلي كما يوجب انتفاءها
عن ابي بكر لا يعني من جريح لظهور فضل من ثبت له ذلك على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم
اقتضاء المقام مشترك بين ابي بكر وما بعد من لا يدل للفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على ان سوق الكلام
صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل الخ فمردود بان تلك
الصفات متلازمة فنفي بعضها كونه كمل الخير قرار بينا نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله ظهر
ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده
وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تائيدة في الجهاد بعدم فراره خصوصا اذا لم يكن المقاوم مع العدو فوق الطاقة البشرية
كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض الرجلين فوقهما
انما كان العكس محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بعموم الاستلزام والعلة المذكورة يدل على انتفاء جميع
تلك الصفات عن سوى علي عليه السلام وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات المقام
واما ما ذكره بقوله وايضا قوله اما اثبت هذه الشفقة الخ فمردود في هذه الاية الخ فمردود بانه نسلم ان الاية بمجردها
لا يمنع عن حصول تلك الشفقة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك الصفة
لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام
خلافته لفرار في ذلك الزمان في بيته والتزامه للمعاقبة وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لطلب ضب وهذا
مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثاني والعشرون فلان قوله ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكره
تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فيعمل لان الشيعة ايضا مذكورة بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اصلا
ودليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور وما هو اليه اشار كما ارتضاه بل يقول ليس ظهور الاية في ولاية
علي القوم المعين موجبا للاحتجاج بل لان ما يمكن ان يتوهم منه ظهوره لكنه لا يخ اما ان يكون قوله ثم من يرتد
فلا ولا لا لا دلالة على ذلك فبطل ما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من في معرض النفي للعموم فيدل على ان كل
من صار مرتدا عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يحبهم الخ فلا دلالة له على حصوره من فاتهم ابو بكر لا دلالة له
على الخاص فضلا عن ظهور دلالته على ذلك واما ان يكون اللفظ في قوله ثم يأتي الله بقوم ولا يجب ان في مفهوم العموم امر كلي
يتساوى بصدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن رافقه في قتال
اهل الردة محكم كما لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهورها قائما على حال ابي بكر خارج عن الانصاف
ولو نسخ ابو الب المفسر بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهوره لانه قوله ثم يريدون ليطفئوا نور الله
بافواههم على ارادة اضاعة رجل اسمه نور الله وكان الله اعداؤه وحساده وكذا جاز دعوى ظهوره بانه قوله جلال الدين

السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن نوركي في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان له صديق
وصفه بانه قلبه ابي لشكه هذا التصديق الى هذه المشاهدة اذ رآها حيا مع انهم عدوا مثل هذا التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ونعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير
الرابع والعشرون فلانا لا نم ان قوله تعالى ويوسف يرضى ورد في حق ابي بكر بل روي انه وارد في حق ابي ذر واسمه
الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المحمولة لتحقيق هذه الآية انه
لا مناسبة بالآية للرواية التي اختلقوها لنزولها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون
فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المنسوبة المكذوبة المدحورة عند محدثي
اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث محمد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم بسفر
السعادة حيث قال اعلم المشهور من الموضوعات ان الله يخفي الناس جاهلة ولابي بكر خاصة وحديث
ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث ان الله
لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر واما ما هذا من المفتريات المعلومة بطلانها بديهة العقل بغير كلام
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر تاليف الشيخ
المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد بينا ساجاه لا الآية التي بعد هذه الآية تحتمل فيها على انها مشعرة بوجوب
اسقاط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فهم مزيته فيطرة لسجنه وفطنة قريحة فخذ ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا لفظ
الشرط في هذا المختار الله اعلم بحقائق الاسرار قال المص رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى
والذين استجابوا لربهم اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لا شك ان حبا من الصديقين والشهداء والظاهر ان الآية نزلت في جماعة من الصديقين والشهداء ويمكن ان
يكون نازلة في الخلفاء وان نزولها في علي في من خصائصه وليس فيه على مدعى الشيعة انتهى اقول قد ذكرنا سابقا
ان حبا هم قال على مثل الكرخي انما المشدد في الاكبر والكلي يعود الى الفرد الكامل فيصرف التصديق في الآية اليهم دون غيرهم واما
واما احتمال نزول الآية في الخلفاء فالمانع لم يرد من الشهداء الذين يشهدون عند الحكام في الدنيا والآخرة واما ان كان المراد
المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الآية لا تصح دليلا على
مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المص رفع الله درجته الرابع والعشرون قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما
وفي السر درهما وفي العلانية درهما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل
السنة ان الآية نزلت في علي وهو مرفوض لانه لم يثبت بمدعى النص انتهى اقول ان الآية يدل على انهم تفضلوا
بهذه الصدقة وكان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى المص كما مر
قال المص رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا

صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف نصلي
قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان
شيء المذهبي وهو اثبات النص واحد يجد فضايل علي وهذا امر مسلم واتفق العلماء على انها نزلت فيهم ايات كثيرة
ومن يظن انه ينكر فضل محمد وآله لا ينكره الا من ينكر ضوء الشمس في النهار انتهى اقول قد مر ان الناصب من خوارج
او يجاهل ترويجا لمكابرته فان المص جعل المدعى هناك ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية من الفضيلة
وانما افضليته عن غيره ممن غصب الخلافة بمنزلة الشرعية لانها من جملة شرائط الامامة كما بين في مباحثها وادا ثبت
ذلك فيرد ان هذه الطريق بحث المطلوب ولا ريب في ان الامر اقرار صلوة النبي عليه السلام بصلوة الآل دون صلوة غيرهم مع كونهم حاضرا
في مكان ومرضية فقد ذهب القوم الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصايص المنزلة على الامامة لذلك الاستاذ كيف والبر
في ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انا لله برهانه ان الانبياء السابقين
لما لم يكونوا اوصياء هم في حفظ شرايعهم لتطرق التصحيف على ادبانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم بكون شريكا لهم في ايصالها
على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقران صلوة الانبياء بصلوتهم اصلا ولما كان دين نبينا عليه السلام
ناسخا عن النسخ والتبديل وكان على انه وعترته الاوصياء المعصومين حفظه بعده الى يوم القيام اوجب مشاركتهم معه
في حفظ الدين والابلاغ الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه عليه السلام في استحقاقهم الصلوة
وتوجيهه اليهم كما اليه هم وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يجوز
بدونها ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن حجر الناصبي في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي سامر واسلم هذا
الناصب المنتقي شعرا في ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر
انكم من لا يصل عليكم لا صلوة له وقال عند الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت انه عليه السلام اقامهم في ذلك
مقام نفسه لان الله من الصلوة عليه مزيد تعظيم ومنه تعظيمهم ومن لما دخل من مزيتي المكان قال اللهم انهم مني
وانا منهم فاجعل صلوتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم فتبين استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى يصلي عليهم معه
فحينئذ طلب من المؤمنين صلوتهم عليه معهم ويؤدي الا تصلوا على الصلوة البتراء فقالوا وما الصلوة البتراء قال
تقولون اللهم صل على محمد وتسكتون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد انتهى قال المص رفع الله درجته السادس
والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور بلفظ ان ابن عباس عن علي وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان المراد بحرا
سرهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين عليهما السلام ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا البيت من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكر من ان النبي عليه السلام يرى
بين فاطمة وعلي فلا يرحمه له وان صح التفسير له على فضيلة لاهل الفن المدعي انتهى اقول هذا مما نقله
صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه وابن عباس وهو مذكور في بعض التفاسير و
اكثر كتب المناقب وقد اجاب عنه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله

في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة برم بفاطمة عم محمد فما من بطنها وثوبها في بعدتها وكانت تكتم ذلك عن
رسول الله عليه السلام فدخل النبي عليه السلام يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال يا خديجة بمن تحدثين فقالت
أحدث الجنين الذي في بطني فاتم تحدثني وتواسيني قال اخبرتك انها انثى وانها النسلة الطاهرة المبرورة ما
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فلما برح ذلك السرور عليها وانتشر
في الآفاق نثر حتى جاوز الملك فقال يا محمد ان الملك يحمدك وان الله يعني ان اروج النور من النور فقال رسول الله عليه السلام
من قال بجاه من فاطمة فان الله قد زفها من فوق سبع سموات وقد شهد بذلك جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين
الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة المكرمين الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى يوم القيمة
اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم وانهدوا ملائكة علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهد ميكائيل
واسرافيل ثم امر الله عز وجل بحور العين ان تخضرن تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما عليك فنثرت ما عليها
من حلل ودر وسكر فالتقطن درر النور من يا قوت وانثرن سكر الجنة فالتقطه حور العين فهن يهدين في
الاطباق ثم ابنه يقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك اخضر الدين عليه السلام اصحابه وقال اشهدكم
اني زوجت فاطمة من علي على مثل ما زوج به آسية من فرعون وبحوار الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك
مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بالعرف ولا فاطمة على علي بالشكوى يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان الحسين فجاء السبطين سيدي شباب اهل الجنة الى سيد الكونين
فصار رجاه وريحانتاه كلما راح عليهما وان ناح اليهما بقول هذا ريحانتاي من الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولدي
هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني من يؤذيني ما يؤذيها ويؤذيني ما يسرها
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبه ظهر ايضا وجه كون النبي عليه السلام بريحانتيه مما فان وجود
مؤكد لتعظيمهما وعدم صدور خلاف الاولى من احدهما على الآخر واما قول الناصب وان صح التفضيل على فضيلة
لا على النقيصة ورد بانه قد دل على عصمته ولا اذى على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المص كما مر بل لو دل على محض
الفضيلة لكان من تمامات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه عم بدل على حصر جهات
الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذكره فيما بعد هذا لان المص
في المطلب الرابع على علمه عم بما روي من قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في
زهده الخ حيث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى قال المص رفع الله درجته
السامي والقصر وتاقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود والذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به ايضا
هو الله تعالى ويكون جمعا بين الروايتين واما نزوله في شان علي فليس في المتفق وان سلمناه بسلم المطلوب انتهى
اقول اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز

الكذب على شاهدا مكرم جزم معصومين لا يجوز رض سعيد بن جبير ان النبوة مكية وابن سلام واصحابه اسلموا
بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيشابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يشاور منه القرآن دون التوراة و
الانجيل مثلا فهم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذلك واما ما ذكره من ان الرواية
التي رواها المص ليس في التفاسير مردود بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان
النبي عليه السلام قال انما ذلك علي ابن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معترك
علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله
تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن سلام فقال وكيف وهذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم
معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا
الثعلبي رواه بصيغة الجزم ومع هذا نرى الناصب لا يبالي في عداوة علي عم وانكار فضائله عن الكمال والملام واما
ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه اشد في اتباع
واخص في الانتفاع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب في جميع الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل
عليه الكتاب لانه عم المبين بجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال وسلوك محجة البيضاء الا بحصل الا
باخذ البيان ممن هو مؤيد به قد نبئه الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عليه جميع ذلك المذكور لعدم العلم
عقلا وسمعا فيكون هو اولى بامامة الامة قال المص رفع الله درجته السامي والعصر ان قوله تعالى
لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه قال ابن عباس علي عم واصحابه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ظاهر الآية يدل على انها في جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلي عم من جملتهم لان عدم الخزي ان في الدنيا
لا يختص بالنبي وعلي بل لجميع اصحابه داخلون في عدم الخزي ان وان سلم لا يثبت الامر المطلوب انتهى اقول
لا شك ان ظاهر الآية ما ذكره من ارادة المجاعة لكن الرواية على ما في نسخة المص متضمنة لذكر اصحاب علي معه كما ذكره
والناصب حذف ذلك عن النسخة ليتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان جميع اصحاب النبي عليه السلام
داخلون في عدم الخزي ان ان اراد بهم جميع اصحابه الذين كانوا بعده من جميع اصحاب علي عم ايضا كبني هاشم
والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار واشالهم فهو مسلم ولا بنية وان اراد جميع اصحاب النبي عليه السلام ممن انحرف
بعده عم عن علي عم وغصب عنه الخلافة فلا ثم دخولهم في عدم الخزي بالنار وحديث الحوض المنوي في شان
جزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف يتفق مطلق الخزي عن جميع اصحاب رسول الله عليه السلام مع ثبات
اسلاف الناصب كابي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين من انه يتبرأ يوم القيمة عن شفاعة من
ماله من الخلق واعتذر ابراهيم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده وانه قد كذب
ثلث كذبات الحديث فان في حقيقته عم بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره ابراهيم بذلك الوجه جزي
لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الخزي ان على ما يعلم من كتب اللغة مشترك مجمول

على الشخص كيفما كان وترجمان لا مصدره فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزيان في القيامة وقوله داخلون في
عدم الخزيان نحن ورطانة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته التسامح والعفو في قوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية قال رسول الله عليه السلام
هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه خبر مذكورة في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى
اقول ان العلم بقول المذكور في التفاسير انما قال امر رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر
المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه وتوقيعه اعاظم المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
توجد فيه ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن متواترا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره
كما مر قال المص رفع الله درجته المستطرفات قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال الناصب
سر بما نزلت في النبي وعلي حين تزوج فاطمة عليها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول البشر هذا من تقاسير
اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى اقول حاصل ما يستفاد من الآية مع شان
نزوله انه تعالى خلق عليا عليه السلام قريبا من النبي عليه السلام من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لا يحصل
لغيرهم كما هو من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة وهذا ازاده المص قدس سره قال
المص رفع الله درجته الحادي والستون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله
واركعوا مع الراكعين انما نزلت في رسول الله وعلي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نزلت فيهم
وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله فاجابهم الله وكذب المنافقون
فهذا كل ما نزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح
دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى
بقبول توبة هؤلاء الثلثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما سعى وهو التخلف عن رسول الله عليه السلام في
الجهاد فقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين بمعنى مع النبي واصحابه في
الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت انتهى وبهذا يعلم انه ما قاله الناصب
ان الآية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا خلف باطل اذ مراد المص من كون الآية نازلة في النبي وفي علي عليهما
السلام ان المعنى من الصادقين النبي وامير عليه السلام المتصفين بالصدق وذلك كذلك كما علم
من تفسير الرازي لا من كذب وتخلف وتاب نعم الزجر المستفاد من سياق الآية متعلق بما وان هذا من
ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على الفضيلة لا على النص مدفوع بانه دال على العصمة
فيكون دالا على الامامة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح المجدد للتجريد حيث قال تضمن
الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم

بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي ثم قال واجب بمنع المقدمات انتهى واقول في اثبات المقدمة
الاولى ان الامر المتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما والا لم يتابعه جزما بعصيانه فيجب لا يصدر وجهه
وفي اثبات الثانية ان سعدا كان مولا لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة
الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما او
بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم
هم المعصومون ومن تقاسيم الجاحظ ما ذكره الرازي ايضا هنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بان يكونوا
مع الصادقين ومعنى وجوب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء فرع
من وجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل
فوجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد
بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما في ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفهم
الا ذلك حسب فنقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقد كان هذا امرا بالكون مع الرسول
فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم
الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين
امر بمتابعة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت هذه الآية
على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الحقيقة
غير دليل قوله هذا الامر يختص بزمان الرسول عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه
بالنواهي الظاهرة دين محمد عليه السلام ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى يوم القيامة
وكان الاحرى هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء
لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء منه فيلزم
التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع ان قوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله امر بالتقوى وهذا
الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا واما من يكون كذلك لو كان جائز الخطاء لكانت الآية
جائز الخطاء وجب كونه متقيا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين
وترتب الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطاء كونه متقيا بانه لا يكون مانعا لحصول الخطاء
عن الخطاء وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله على كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد
هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان لكن
نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا باطل
باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بذلك

الصادق من هو لان الجاهل بامامة من هو لو كان مأمورا بالكون معه ذلك تكليف الا يطاق لانا نعلم انا مخبرا من هو فلا يصف
العصمة والعلم بانا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة ثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول المجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا
الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه واقول فيه نظر لا لدلالة للآية بنفسها على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان
كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين مرتبا احادها على اجزاء الوقت والزمان
بوجد في كل زمان صادق معصوم ويكون اسلم اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الآية على وجوب وجود جماعة يتحقق بهم
الاجماع في كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص وايضا مجموع المجتهدين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما عرفت
بان كلا من احاد المجتهدين جايز الخطاء وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيفه ذلك المجموع الماخوذ من حيث
الوحدة بكونهم صادقين غير صحيح وانما يتجه لو كان كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا لا نرى ان مجموع الجدران
والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا ومجموع وخرائه وحده ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد
بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يجتمعون على الكذب عن احد
منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انا مخبرا من هو فاوصف
العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة ينتفي النقص وتعرف بالحس لانا نعلم العصمة والكمال الصورة
الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول وبنص الامام الاول على الثاني وهكذا
وربما يعلم بالمعجزة مقارنا لدعوى العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه امام اهل النصب
والنفاق ولا ترتب الآية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة الثاني لدلالتها واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة
رغما لانف اهل السنة والجماعة الحمد لله رب العالمين قال الله رفع الله درجته الثاني واللتون قوله تعالى واخوانا
على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول صح الرواية عند
ان امير المؤمنين عم بعد وقعة الجمل كان يقول وانا ارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من التفاضل المشكل ولا دليل على الفضائل انتهى
اقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما الصحيح عندنا ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك يقدح في دليلهم
ذلك بما بعد وقعة الجمل من اشافات الناصب ثم ان الرواية التي رواها المص عن احمد يدل على ان علي عم كان من اهل الجنة
ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة
من اصحاب النبي عليه السلام من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من
وجوه الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا يدل ادعى نفسه ثم جعل الشفع لنفسه
من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد ارتكبوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق اجماع الفقهاء من هؤلاء الصحابة على
قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له حجة لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال ان من هؤلاء اهل

الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي من الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قال الله
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم روى الجمهور عن رسول الله عليه السلام قرء هذه الآية على المنبر على حق علي امير المؤمنين ما انكروا فضله
حتى امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد فقال عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي امركم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير العترة والعجب انه لم يتابع العترة في هذه المسئلة فانهم ينكرون
اخراج الذر من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لا مرتبا في قواعدهم في نفي القضاء والقدر لان
وان صح النقل فيدل على ان علي امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نفي على انه امير المؤمنين
بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى اقول هذا من تفاسير الشيعة والسنة والعالم يصح الحكم بما اخذه اعتمادا
على اشتهار اخذه وقس على نظايره ثم ان تفاسير الشيعة داخلة في تفاسير العترة فليس لقوله وليس من تفاسير العترة
وجه واما ما اتى به من العجب فعجب المسيق وسيجيء ان قضية المتابعة متحققة ومع هذا فالعترة جماعة
عقلاء مدققون لم يجر في متابعتهم ما ارتكبه الاعمى الذي لا يعرف من عدم الشعور ان اي طريق اطرق من الآخر
وكان في اقواله ومقالاته لا يتابعه من تقدمه والشاهد كما سبق نقلا عن الحكيم النيسابوري والسيد عميد الدين
الاعجمي الشافعي فتذكر وايضا اذا ذكر العترة الآية المذكورة بالتفسير المذكور المروي عن الجمهور ارتاب فلا يدل على كفره لذلك
وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم عم كالذر كما وقع في تفسير الجمهور واحاديثهم
ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق ما يجب عليهم من المعارف
ثم اعادهم في صلبه هو حتى لا يعتبر تصرفهم ان لذة ذلك الخطاب في اذني الى الآن فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد
كما صرح به المص في جواب مسايل السيد مهنا بن سنان الحسيني المدني فايلزان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم عليه السلام
وايضا فان ساهر كالذر كيف يكلفهم ويخاطبهم ويتوجه اليه طلب الشهادة منه مع ان الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم
لا من ظهره عم والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار الشاهد تعالى
في تمييز ربوبيته الموجودات انتهى مثله لا يخلو عن لكنا في هذا الحديث ولا الاستدلال به على مذهب المص ما ذهب اليه العلم
في تفسير الآية من التمثيل والتخييل لكذا بنا تقرير الاقرار التخييلي بالنبوة والامامة في فعل النبي والوصي كما كان كاف
في اظهار جلالة الله وعظمته تامل واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نفي على انه امير المؤمنين بعد النبي لم يفيد ان
دلالة على انه من امير المؤمنين قبل وجود آدم يقتضي ان يكون اولى من غيره بامارة المؤمنين في ظاهر الوجود وهذا
كاف في مطلوب المص كما صرح به امام مراد قال الله رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى وصالح المؤمنين
اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الآية في سورة التحريم
وهي نازلة في شان عايشة وحفصة واتفق المفسرون على ان المراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الآية

هكذا وان تظاهرا عليه فان الله مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهرا عائشة وحفصة على حديث رسول الله
من نساءه فان الله مولاه وجبريل يأتي بخبره عن صنيعهما وصالح المؤمنين المراد ابوبكر وعمر فانهما كانا ينصحانه
بترك الافعال التي يكون المظاهرة وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين ولكن لا يدل على
النص المدعى انتهى اقول الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عن عز الدين عبد
الرزاق الحديث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير القاضي
يعقوب سفين النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي
في تفسيره باسناده الى غير ذلك وتحقيق كلام المص وتوضيح استدلاله بالآية والرواية ان المراد بصالح المؤمنين
اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لان الفحول اذا قال فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد اعلم واتقى
ويشهد بصحة ذلك ما روى عن محمد بن العلاء من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير
فطاطأ منه وهو شاعرهم في الجاهلية خبر لا فخ وانما اراد بلفظ شاعر انه اشعر كما قولهم فلان شجاع القوم
لا يقال له ذلك الا اذا كان اشجعهم فهو هنا يكون على هم اصلح القوم واصلحهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يجيء
تعالى عن ذكره بالعرب عم اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل عليه السلام الا من كان
اقوى الخلق نصرة لنبيه واعظم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يليق بحسن الكلام ذكر ضعيف النصرة
لا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدده بعض احد من ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال
لا تطمعوا في ولا تعدوا فلا نفوسكم بمخالبي فان نشاري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الامير الفاضل
في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى ان معنى حيث ذكر كثرة من معه من العدد وشدة ما من
المؤمنين عليه بالك الا استخرج حيث هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن المدافعة عن حوزته لانه قال في مالك كان لي كما
كنت لرسول الله صلى الله عليه ولقد ظهر ما ذكرناه اولا وحققناه وانتفاه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من ان
المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسان من المؤمنين وظهر امتناع حمل ذلك على غير اصلح المؤمنين وظهر
دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المص قدس سره وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين انبئ محمد الله بلفظ وما
ذكره فخر الدين الرازي هنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفردا الواحد والجمع مستندا بما قاله ابو عبيدة الفارسي
من ان قد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى لا يسأل حميم حميما فضعفه ظاهر لان قياس فاعل على فعيل بالاستناد
بقوله تعالى حميم ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المنسبد للاستغراق ونكيره الذي
قد يكون للتكثير وربما يتعين فيه بقرينة الحال والمقام ولا تكثير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في ذلك على حميم قياسا
مع الفارق كما لا يخفى قال الله رفع الله درجته الخامس والستون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي عليه السلام دعى الناس الى علي في غدير خم وامر بكنس الشجر من
الشوك فقم فدعا عليا ثم اخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله عليه السلام وعلي ثم

لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الآية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله
عليه السلام الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي والولاية لعلي بن ابي طالب بعدي ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله قال الناصب
خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان هذه الآية نزلت في حجة الوداع بعد خروجه من منى ورسول الله عليه السلام
في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فغدير خم بين مكة والمدينة بعيد من عرفات
بل نوصية لاهله وانما هو تعريف علي بن ابي طالب وتنبيه ذوي سيدي هاشم انتهى اقول قد تقدم هذا الحديث
من المتقدمين الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث وابو العباس
احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتأخرين
الشيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة بأسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب
واثبت فيها تواتر هذا الحديث من طرق متعددة ورتب المتكرر في الجمل والقصب وان تقصف اخرى في اصلاح
ما افسدت وانه يجعل تقدم الثقلة في الخلافة الى نحو من الآيات الرافعة عن الانبياء عم فلا يوجب قدحا فيهم ولا
خلافهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتأخرين اخرج ابن مردويه عن
محمد بن كعب قال نزلت سورة المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن طارق بن شهاب
قال قالت يهود يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم وخرج مسلم
من حديث ابي هريرة انتهى والفاضل المحقق يحكم هنا على ان ما في الصحيح مقدم موضوع هنا وامع علي هم والجملة لكنها
ترجيح ما رويه في فضائل علي هم موافقة بعض ثقاة الخصام لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر اما واما ذكر قبل
هذا فقد عرفت فيه هذا ما فيه من التعريف والتنبيه فلذلك ثم الوصية لعلي هم وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون
تلك الوصية لانه يتخذه العرب قاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جدا
لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كون هم سيدا لابي بكر وعمر وعثمان الذين هم من عرب قريش خص سيادته
عليهما بني هاشم فتامل فانه صريح في عدم تعريفه لعلي هم قال الله رفع الله درجته السادس والستون قوله تعالى
اذ اهرى الآية روى عن ابن عباس قال كنت جالسا مع نفر من بني هاشم عند النبي عليه السلام اذ انفتق كوكب فقال
رسول الله عليه السلام من انفتق هذا النجم في منزله فقال رجل من بني هاشم فنظر فاذا الكوكب قد
انفتق في منزل علي بن ابي طالب فقال يا رسول الله خرقت في حب علي فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول انا لا نسلم الوضع ولا نقر على هذا النقل ظاهرا لاجفاء مع ذلك هذه السورة نزلت
في اوايل بعثه النبي عليه السلام وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة المعاجز في حب علي ورد الآية
بناء على غاية الركاكة ولا يخفى هذا وان صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى اقول ما ذكره من ان
سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي عليه السلام من مفتريات ليس في شيء من الكتب المتداولة عند محبين ولا اتم

والظاهر انه اعتمد في اقترانه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو كذلك نزل في اوائل البعثة وليس كذلك
بل منها ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كذلك او بعضا من هذا القبيل ويرشد
الى ما ذكرناه ما قاله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان الناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة
اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع
ام سفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة الخ على ان هذا ما رواه ابو حامد
الغزالي في كتاب المستصفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب الفاسق
المارق الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما اسلكه من نسبة اصحاب النبي عليه السلام الغواية اليه فانا اسلكه
حذو ان يقال ان الثلثة من خلفاء الناصب من جملة التابعين والا فهذا ليس بأبعد من نسبة اولاد يعقوب عم له
الى الضلال في حبه ليوسف عم اذ قالوا لابيهم يوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين
وقالوا ثانيا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك
على زعم اصحاب الناصب المنافق اذا قالوا امثاله لك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشأوا في الكفر وانقضى
دهرهم في اسار ربط الآبة فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت الملوث بعداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية
الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فظاهر بطلانه بل الوصاية اذا اطلق لا يراد
به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصى وهو مساوق للخلافة فرده لذلك لان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل
ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرفه كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى
بالتصرف في امور المعنى جميعا الا ما اخرجه الدليل واما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل والاصاغر والمقيد فيكون المراد
بالوصي حينئذ اطلاقه النبي عليه السلام في شان وصيه اولوية التصرف في كل ما كان صلح التصرف فيه وهو امر مساوق للخلافة
كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل هنا لان الوصاية التي اوجب حضرة الفرض
نسبتهم فيها النبي عليه السلام الى الغواية في حبهم هو الوصاية بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال الله
رفع الله درجته السابع والثلثون اللهم انك تعلم جهادي في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا
على وادي الرمل ليبيتوا النبي عليه السلام بالمدينة فقال النبي عليه السلام لاصحابه من خرج فاخرجه من اهل
الصفة وقال اخي فولى عليها من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر
ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى من هناك وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جماعة من المسلمين واسرهم ابو بكر بعد
الهزيمة بعينه فهزموه وقتلوا جماعة اخرى فقال عمر بن العاص اعطني يا رسول الله فاندفع فهزموه وقتلوا جماعة من
اصحابه وبقي النبي عليه السلام اياما يرجو قدومهم منهم فلما طلب امير المؤمنين عم وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد
الاخزاب واخذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل ولكن النهار حتى استقبل الوادي من من فمه
فلم يشعر عمرو بن العاص انه ياخذهم فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصطلق ان

فعلوا الوادي واراد قتالهم قال امير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال له عمر فقال له فلم يجب امير
المؤمنين وكبر على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا المشهور واستقبله النبي فقال امير المؤمنين
وقال له النبي عليه السلام لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم
فيك مقالا لا تمر بملا منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك ارغب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قصة عزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وانما نسبها هو وعمرو بن العاص الى امير المؤمنين
عليه السلام اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس منقولا في الصحاح بل اختلق على المناكير فان النبي عليه السلام
كيف يجوز ان يبتغي الوجاهة على والمفهوم من هذا الخبر ان النبي عليه السلام كان يريد ان يقول بالوجاهة ولكن خاف
ان يجيء الناس وهذا كلام خلاة الرفضة ولا ينبغي بتعرضنا فضلا عن فاضل انتهى اقول ما ذكره من ان
الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله النبي عليه السلام ما خاف معه
من الناس اعتقاد الوجاهة لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهمه الناصب الاعرج الاجرح الارد المتكلم بحق
يحيف بارد الكلي في ذلك كنفه فلم يعلم خالقه من ضلال جهلهم وكلاله وقدرته بتاييد الله تعالى على خوارق العادات
التي هي من قدرة الله تعالى وكمال عنايته اليه وتاييده له وكيف يفهم ذلك غير فهم ذي معرج مع قوله صلعم لولا ان
اشفق اي اخاف ان يقول فيك كذا وكذا بجميع ارادة صلعم لان يقول بالوجاهة مع حرفه من جادة الشارع ثم كيف
يترك الحديث ويحكم باشتقاقه على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نقل صفوف الحديث في صدر المتواتر
المشهور حيث قال شعر لولا المرتضى اندى محله لاضحى الشامخ اصحاب له كفى في فضل مولانا علي وقوع الكلام الله
وقال ابن نواس شعر لا تحسبني هزمت الخوف جدد بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا تجانبه في يوم معركة
ولا تلذه في الجنات من رتب ولا تبرد من نار الجحيم ولا رجوت ان يوم الحشر يشفع لي لكن عرفت هذا
لخوفي وان اتجنب حلوا فتى وكفرني بضدهم عنه واكاد واله كالمسك يعرف عنه صاحب الكتب قال الله
رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله ثم ان كان موسى كان فاسقا لا يستوي المؤمن علي والفاسق الوليد
نقله الجمهور انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والآية نازلة في علي كرم الله
وجهه وعمرو بن عقبة لا بحصر انتهى اقول بل الآية دالة على فضيلته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق
وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمين للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام انفاقا
فلا يكونوا مستحقين للخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا ايضا فتذكر قال الله رفع الله
درجته التاسع والثلثون قوله ثم ان كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا
من تفاسير السنة وان صح كانوا اسهله انتهى اقول الناصب المعم رواية الجمهور قد رواه احمد ابن جرير الطبري
وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد

وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث
قال اذا ذكر وا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل اقرأه القرآن على محمد عليه السلام وثانيها ان ذلك
الشاهد لسان محمد عليه الصلوات وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى افمن يدل لك البينة وقوله
اي هذا الشاهد من محمد عليه السلام ويعضده والمراد منه تفريق هذا الشاهد بانه بعض من محمد عليه السلام
انتهى ولا ريب ان شاهد النبي عليه السلام على امته يكون اعدل الخلائق سيما اذا اقترن في بكرته بعضاء صلعم
كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عنه عبره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من هنا تبيين الجنس فهو اما
علي بن ابي طالب من جنس الرسول عليه السلام ويتلوه شاهد منه فيه بيان يكون على عهد ثاني الرسول من غير
فصل بينهما ثالثي آخر فمن جعله تاليا بعد ثالثة فعليه الدلالة لان الثاني من تلو غيره على اثره من غير فصل بينهما ولم
يرد تفسير هذه الآية بان الشاهد هو علي عم لانه عليه بمعونة قول الرسول عليه السلام انت مني وانا منك
فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر اختصاصه بذلك دون غيره قال رفع الله درجته الاربعون قوله
فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي عم انتهى قال ناصب حفظه الله اقول
جاء في التفاسير هذه نزلت في الخلفاء الاربع كرجع رسول الله عليه الصلوة اخرج منطاره ابو بكر رضي الله عنه
فاذرع عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي رضي الله عنه ومن فضائله العجيبة يدل على النص اشعر
اقول الرواية المفتعلة التي ذكرها الناصب قد رواه النيشابوري عن عكرمة ولعل التفسير ايضا كان
مذكورا فيها رواه المص عن الحسن لكن قد اقتصر على ذكر بعضها الذي كان دليلا الزاميا ومن اقتصاره عن
من طرق الاماميه وترك الاعض الآخر منها لعدم اعتقاده صحته كما انشا اليه
ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام
على ساقه بعلي عم وتقويته دون غيره كان افضل من غيره قال رفع الله درجته الحادي والاربعون
قوله عم يبقى ماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجرة شتى وانا وانت
يا علي من شجرة واحدة انتهى قال ناصب حفظه الله اقول قوله يبقى ماء واحد نزل في بيان الفواكه
يختلف طعومها مع انها يسقى بماء واحد وهذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الشجرة فلا تعلق
له بالآية والعجب ان كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان
ضعيف الرأي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى اقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن
الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله عم وجنات واعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد
عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي عليه السلام يقول الناس من شجرة شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي
عليه السلام الآية انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا يبعد ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من بيان تخلف
طعوم الفواكه وباطنه ما روي عن جابر ومن جملة الصنوان المذكورة في الآية جميع صنوف النخلة فهاهنا لسان

وابي بعد ذلك لسان بني عن اتحاد النبي وصيه عليهما السلام بجملة فهاهنا لسان يسقى بالماء الواحد من الفيض الالهي والواضح الذي
عن قبول هذا التاويل جهلا لا شكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره قبل ذلك في تفسير قوله تعالى اخرج شطأه الآية حيث
حمل فيه الزرع المذكور في الآية عبارة عن رسول الله عليه السلام وابي كلها تهافت في وصف الزرع كما يتخيل بعض اصحابه
مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي بينه وبين الحديث المفسر وهو قوله صلعم خلقت انا وعلي من نور
واحد وغيره ذلك ايضا فقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناشئ عن بلوغ عناده الى النهاية واما
النجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن لسان المص فدونه الى هذا الناصب السفيه الذي يتجب مما جهله ويطعن فيه
قال رفع الله درجته الثاني والاربعون ذلك فمن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي
قال ناصب حفظه الله اقول هذه الآية نزلت في قتلى احد حين قتلوا ورفع رسول الله عليه السلام
على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص
المقصود انتهى اقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الآية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين
صدقوا ما عاهدوا الله على قسمين مقتول ومنتظر حيث قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله فمنهم من قضى
نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية ومنهم من قتل في بدر من النبات مع رسول الله عليه السلام
وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على
ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد كالمن استشهد والمن انتظر وهم علي عم فينا نزلت والله وانا المنتظرون وما
وما بدلنا تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان ذكر نواص بني هاشم لكن رأسهم ورئيسهم في الصدق وسببية
نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المص ذكر من سر ان المراد فيما وقع الخلف المختص
هو علي عم وكفى به تفصيلا واما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير
فخر الدين الرازي الذي اختصه كل جليل وقليل فتامل قال رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله عم
او رثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي عم انتهى قال ناصب حفظه الله اقول علي كرم الله وجهه
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور علمه في معرفة الكتاب ولا يدل على النص
انتهى اقول روى نزول الآية في شان علي عم خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه قول الناصب اقول يحتمل من جملة ورثة
الكتاب عنده او تعاقد ويحتمل على علي عم ثم الظاهر انه اريد هذا التحمل والتحامل نظرا الى احتمال اشتراك
ابي بكر وعمر مع علي عم في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المص من تفضيله عم عليهما وليت شعري فيشركان معه
في ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما
من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان مدار بوصا الرجوع الى علي
ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور بين الناس في هذا الزمان قال رفع الله درجته الرابع و
الاربعون قوله عم انا ومن اتبعني هو علي عم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان اراد انه تابع النبي عليه السلام

خبر جلي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين فهذا باطل لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى
اقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر الباطن ولا يشوبها مثلبة ترقد ونفي هذه المتابعة
عن خبر جلي غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه مع دليل اقتضيته من خبره وهو المدعى قال المص
رفع الله درجته الخامس والاربعون افمن يعلم ان ما انزل اليك من ربك الحق هو كمن هو اعمى انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا من غلبات الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح بدل على عدم تحقيق الكتاب الا على التفصيل بالباطن وهو المدعى
اقول المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية وشبهه بهذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله تعالى افمن يعلم
بما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقد فسر الله الشيعة على هم في ان حال من علم ان ما انزل الله هو
الحق واستحيا متخالف لحال الجاهل الذي لا يشبه ولا يستجيب ويتفكر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي
غلبه العمى لا يتذكر كما قال الله وانما يتذكر اولوا الالباب قال البيضاوي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون
المغز من اللباب انتهى فليتامل اولياء الناصب من يميز المغز عن اللباب هو ابن ابي الحديد ولين الخطاب ام من عنده
ام الكتاب وفصل الخطاب قال المص رفع الله درجته السادس والاربعون اقوله تعالى احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا
آمنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال اخي يبتلى بك وانك مخاصم قال الخصومة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية نزلت في رجل وامراته اسمه سلمة بن هشام وكان اسلم
فمات فافتتنا وكادا يرجعان عن الاسلام فانزل الله هذه الاية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي عليه السلام
لم يجعل عليا فتنة للمسلمين وهذا من القوادح لامر الفضائل على ما ذكره انتهى اقول من العجب ان الناصب
الشقي يكذب في شان النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا
ثلثة ليس هذا شيء منها وان كان هذا السبب عن مجاهد لكان هو اولى بذكره لعدم سلامة ما نقل عن كل بحث ومنه
ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان وحاصل الاية كما صرح به الرازي والنيسابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام
بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه صلعم الكتاب والعترة
الطاهرة فان اطاعة حكمهما تقيل على الامة ولهذا احتجا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي وقد فتن
المنافق والطوائف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي عليه السلام الا وانه سيأتي عليكم من بعدي
على ما تنطق به بعض العارفين انه كما ان وانه الارض سبب لخير الكافرين المسلم انا ايضا سبب لخير احدهما عن الاخر
ولا قدح في ذلك كما توهمه الناصب بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضائل والكمالات كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
السابع والاربعون قوله تعالى وما قول الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى قال علي في امره انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا من رواياته وانزل الكتاب عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى اقول الرواية مذكورة
في كشف الغمة وابن حجر الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله صلعم في امر علي في الرسالة ولخلافة من تاتي في ذلك
قال المص رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي عليه السلام انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول ان صح نزوله فيه فورد على فضله المنفي عليه ولا دلالة له على الفضل
اقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في تفسير النيسابوري وغيره ويعطي الفضل له
ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله ومقتضاه وبعض الجزاء المترتب على عمله بحسب تزايد الطاعات وورود الاية في
في شان علي عليه السلام يدل على انه كان زائدا في العلم عن غيره من الائمة كما يدل عليه قول النبي عليه السلام لعمر يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا ما اراده المص قد مر سره قال المص رفع الله درجته التاسع
والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو من رد قول رسول الله عليه السلام
في علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المقصود انتهى اقول
هذا من رواياته ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كتبه الشريف والظاهر ان المراد من قول رسول الله عليه
السلام في علي قوله في امامته كما روي يوم الغدير ومن الذي رد حديثه حارث بن نعمان الفهري كما مر ومن رد حديث
وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فيندرج معنى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت
المقصود كما مر بيانه مرارا قال المص رفع الله درجته الحادي والخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو رافع وهم
النبي عليه السلام في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا
فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فتح الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت في بدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان
لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج لجدب السنة
فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله عليه السلام من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله صلوات الله عليه
واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وتمام الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس
قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فالامر
على المقصود كما عرفت انتهى اقول الرواية التي ذكرها المص قد رواها ابن مردويه ايضا وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم
فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف فالحجج واخلص نيته في الدين عن غيره
فيكون افضل وهذا ما اراده تاه والناصب حذف عن الرواية التي ذكرها المص قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب
كشف الغمة المقابل في صدر الاية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المص وقد كشف الله عن سره عليه والحمد لله
قال المص رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود علي بن ابي
طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات المتواترة والشيعة يعدونها من الشواذ
وان صح دل على فضيلة لا على امامته بعد رسول الله عليه السلام انتهى اقول هذا وان لم يكن من القراءات
المتواترة فليست من الشاذة ايضا لورود الواسطة بينهما وهي الاحاد الصحيحة بدليل ما نقله الشيخ جلال
الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جمال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد
وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة

والنافرات التابعين كالاخنس وبحيى الى وامامه الدلالة على المقصود فظاهر لظهوره لان الآية بناء على تلك
القراءة على كون على بمعنى انجح من كل امة وانه تعالى به عم كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم و
الله المجاهد بن على القاعدين اجرا عظيما قال المص رفع الله درجته الثانى والخمسون واجعل لى لسان
صدق فى الآخرين هو على عم حرف ولايته على ابراهيم عم فقال اللهم اجعله من ذريتى فعمل الله ذلك قال
الناصب خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم عم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكر جميل بعده فامر وهو المراد
من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على على عم بعيد بحسب المعنى والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون
كل ما يجمعون ولا دليل لهم فيما يفترون انتهى اقول ما اشار اليه المص من الرواية فقد رواها ابن مردويه
بسلسلة ان صح تلك الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على على عم على ابن الميثم البحرى قال فى تفسيره ان ابراهيم
فى قوله لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سأل ربه ان يجعل من ذريته فى آخر الزمان داعيا الى ملته وهو محمد
صلى الله عليه وآله انتهى وانت خبير بما فى الفرق بين القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على محمد عليه الصلوات
وبين حمله على على عم لكن الناصب حتى سمع فضيلة من فضائل على عم اختلق من القبائح عنده واختار فى دفعه تعنته واباءه
وشنع على الشيعة فى روايتها ولو من كتب اصحابه وثقاتهم قيل شعر اذا ذكرت الفرس اهلها ثارت سكك
الكلاب الشاردة فدنى لى لاسك فى حبه خائنك فى مولدك الوالد رباعيه هر بند برى بجز تا زاهل شعر زود
بخر رشى وكرى نه صوابست خطاست بكان كفتن نوبار نامه كه ترا بدل اندر غضب ودشمن اهل است ولا يستبعد من قلب
تمكن فيه بغض على ابن ابى طالب عم ان يصير محروما مهجورا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف
حتى يكون سائرا قوله وافعاله خطاء وريا آخر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين قال المص رفع الله
درجته الثانى والخمسون والعصر ان الانسان لفى خسر يعنى ابا جهل الا الذين آمنوا على وسلمان انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا كان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل
الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص المؤمنين بعلى وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا فى خسر وهذا الرجل
يخلف كل حيث ولا يفرق بين الغث والخبيث انتهى اقول قد قال بكون الاستثناء منقطعا مفسرى تجنب من اسلاف
الناصب النفى رحمه الله قال الايشابورى فى تفسيره وعن مقاتل ان ابا جهل وفى خبر مرفوع انه ابو جهل كان يقول
ان محمدا لفى خسر فاقسم الله تعالى ان الامر الذى هو عليه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان
خير على وسلمان من المؤمنين ليسوا فى خسر فيجب ان يكون كذلك فاريد بالخسر الكفر والمراد به مطلق الذنب والتقصير
لما قاله شيخنا الطبرسى فى تفسيره من ان الانسان يتغير عليه كل يوم وهو رأس ماله فاذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب
الطاعة كان عليه الخسران الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا
واستعدوا انتهى وزاد عليه الفاضل النيشابورى فى تفسيره وقال ولما كانت العبد مشغولا بالمتاجرة فهو ايضا فى خسر

من الخسران يمكنه ان يحصل به حالا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة والا يمكن الاتيان به على وجه
احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لها نهاية انتهى فليفرق الناصب الذى لا يدرى ما بين
الفرقة والمذهب بين الخسيس والنفيس وجمعك بين العلم والجاهل والمتقى والمتهتك قال المص رفع الله درجته
الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس هو على انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذلك خير لان الصبر
صفة من الاوصاف وليس هو من الاسماء حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق انتهى اقول نعم نحن نريد ذلك لكن هنا
خبرا آخر لم يلتفت الناصب الجاهل عنه حيث شعر حديث فى رسيله تو بكر خبر دارى بكر حسود حون سند تو بكر كه دارى
وذلك لان ضمير هو فى قول ابن عباس هو على لبس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع
الى مدلول خبر الجمع فى قوله تواصوا المراد به على بشخصه وبخصوصه تعظيما له عم وكم له نظائر فى كلام الملك العلام
قال المص رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون على وسلمان انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد بالسابق الكائن السابق فى الاسلام فسلمان ليس كذلك والكائن السابق فى الاعمال الصالحات
كثيرة من الصحابة هكذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تدليسات الشيعة انتهى اقول قد روى الحافظ ابو بكر بن مردويه
ما يؤيد ذلك وسلمان من سلمان ليس سابقا فى الاسلام ان اراد به نفى كونه احسن الكل فهو لا يضر ولا مانع لا يدل عليه
وان اراد به نفى كونه من السابقين فلا دين بان يكون ثانى الاولين اذ انهم قد جعل سلمان ارجحا لاجل ترجيح حال
ابى بكر وسد باب تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد روى الرازى وغيره من المفسرين ان سلمان فارسى النبى عليه السلام
قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتمنون اتى صلوات الله عليه عند بعثته بان ساذكره من الاخبار الماضية ويجى به من كلام الله انما
هو يعلمه سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذى يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين ثم لما كان سلمان رجلا غريبا سكنا
لم يحصل له علاقة وما رفع بلغت الجموع مالى ضبط حاله ولم يرضوا ان يلحقوه بابيه ما يزرى بشان ابى بكر وآله ولم ان يجعلوه
الا الاولى بالحجة فقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابى فحاقه وقد رأيت فى بعض الكتب المعتبرة ان سلمان رضى الله عنه
صار واسطة فى تقرب ابى بكر الى النبى عليه الصلوة وآله فقال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم لمحض على عم ان ابا بكر وان كان
من الاولين لطرائف فريش لكنه لم يزل كان معلما لصبيانهم مطاعا لمن اخذ عنه من فتيانهم فهم لاجل رعاية حق التعليم
يتلقونه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلمى الصبيان طالبون للرياسة راغبون فى الرئاسة
فلو رغبناه الى ما اخرجه به الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع برهانكم واجلسناه فى مايترقب من جاهكم ورد تلك الاخبار
لكان ادخل فى تالف القلوب واقرب الى نيل المطلوب فاستصوبا عليهما السلام ذلك وشرع سلمان فى ولاية الرجل واختاره
فى الاسلام والله اعلم بحقائق الامور قال المص رفع الله درجته السادس والخمسون ومنه الجنتين الى قوله وما ارى ان
يتفقوا على عم منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على انه على انتهى
اقول بل يدل على المدعى بجميع المقامل الاخرى ذكرها المص قال المص رفع الله درجته السابع والخمسون
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى على عم منهم قال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل

على المدعى انتهى **اقول** فيه ان الحسنى الخصلة المتضمنة في الحسن فيدل على افضلية علي عليه السلام على جميع من لم يدخل
في الآية **قال المص** رفع الله درجته الناس والخسران من جاء بالحسنة فالعلي عليه السلام الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا
من جاء بها اكبه الله على وجهه في النار انتهى **قال الناصب** خفضه الله **اقول** لا شك ان حب اهل بيت محمد عليه السلام
من الحسنات ولكن لا يثبت بالنقل انتهى **اقول** ليس الكلام في الحب وحده لان حب سائر المؤمنين بالحسنات انما
الكلام في بغضهم فان بغض جميع اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعيد بالاكباب في النار فيفيد ان ذلك على الافضلية لان
هذه مرتبة الانبياء عليهم السلام كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته التاسع والخسران فانه من يتبع هدى
علي عليه السلام انتهى **قال الناصب** خفضه الله **اقول** لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير الصحاح لا يدل على المدعى انتهى **اقول**
قد روى ذلك ابن مردويه وجعلي في كتاب الغدير فالاخبار مروية وروحه نص في الولاية الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين
الناس يوم الغدير وناد على اهل الجنة والنار ان يعذر الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزلته من رسول الله صلى الله عليه وآله
على الكبار والصغار فيكون افضل من جميع الصحابة من عمر في الكثرة والدوران والله المستعان **قال المص** رفع الله
درجته العاشر اذا دعاكم بما يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله **اقول** ليس هذا في
التفاسير الصحاح لا يدل على المقصود انتهى **اقول** هذا مما رواه ابن مردويه وجعلي ودلالته على المقصود موقوف
على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الآية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الامر وقال
فخر الدين الرازي في تفسير الآية قال العلماء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل
من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه فان قيل قوله
استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه ويرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر
يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل امر الله به فهو
مرغوب فيه مندوب اليه فلهذا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان جاريا مجرى ايضاح الواضحات
فانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الواجب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك
واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى
لنقول لا نح اما ان يكون المراد من الآية المذكورة في شأن نزول الآية الخلافة والامامة كما هو الظاهر لانتهاء الحكم
فتدل الآية على وجوب الطاعة له عليه السلام واعتقاد خلافته وامكان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله عليه السلام على غيره من الامة
لان نصرة غيره من احاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التأكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى
التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته الحادي والعشرون من سعد صدق عند عليك
سقطه علي عليه السلام انتهى **اقول** لا يخفى ان الحكم الكلي في درجة هذا بحيث سقطه من منح المتن قد سقط فيما هذا
الفصل فكتب في هذا المقام من درجة انه لم يذكر هنا الاول وكانه في الكتاب ايضا غلط انتهى **قال**
الغالط من اعتمد على الغلط واسند غلطا من ذلك انه عبر من احاد في الاول فتامل **قال المص** رفع الله درجته

النسائي والسنون ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي عليه السلام لعلي ان فيك مثلا
من عيسى احبته قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرى له مثلا الا عيسى فنزلت هذه الآية انتهى
قال الناصب خفضه الله **اقول** الآية نزلت في عبد الله بن الزبعري حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
انتم لها واردون فقال ابن الزبعري عيسى عبد فيدخل جهنم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك
فانما الايراد ذوو العقول وعيسى من ذوي العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان
صح فهو حكم اخوانا انتهى **اقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية قوله ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال
ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضحكون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون
عيسى قالوا نحن اهدى واحسن فاخبر عن عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الله والملائكة الثاني روي انه
لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعري الحجة الثالث
في التأويل هو ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لا تفهم قال كفار مكة ان محمدا يريد
ان يجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لا نفهم فعند هذا قالوا اهذا خير ام هو يعني اهذا خير ام محمد عليه الصلوة
والسلام وذكروا ذلك لاجل هم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله يدعونا الى عبادة نفسه وايانا نعوذ انه يحب عبادة
هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام اولى لان آباءنا واسلافنا كانوا معتكفين
عليه واما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى انتهى وغرض
من كلامه ان ما ذكره في تأويل الآية وجوه محتملة قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول
فيكون مارواه المصنف اولى بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب ضرب المثل
وعن ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد من رواية المص فانه مقرر لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي عليه السلام
ضرب له مثلا وشبه خلقه فيكون افضل اولى **اقول** قد دلت الآية مع الرواية ولا نزاع في ان حكم حكم عيسى عليه السلام فلا
من دلالته على الافضلية وبالجملة ما ذكرها المص من الادلة وان كانت احوالها لا تنافي تجب الاعتبار وتحتها وما من آية
الا وهي اكبر من اختها **خم والمام** قد روى احمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور من طرق فمما نبه منها
ما رواه مسندا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله عليه السلام يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا
امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال علي يهلك في رجلان محب يفرطني بما ليس في
ومبغض يحمله شنآني حتى ابهتني وقوله صلعم حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الاسدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حروف ياء النداء وابن عبد
ربه في كتاب العقد ذكروا ما في معناه ومعلوم ان خطابه الباهرة ومعجزاته الظاهرة وآياته الناطقة تبلغ الباب
وقلع الصخور واخباره بالمغيبات من علي ما سيجيء قد بلغت شرف الكمال حتى التبس امره على كثير من الغفلة واعتقدوا

انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى هل هو معبود او عبد ولعل الله سبحانه وهم
لما سبق في علمه ساجرون عليه حال علي هم من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغون اليه من مساواته بمن لا يجوز
عبادة الله من جعل الانوار وجليل المنار ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق
ولا يبقى لهم عذر يعتذرون به في ولايته وليه وقد جعل الناس في كلامه هم ثلث مراتب قوم افرطوا في حبه
فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله يحيي ويميت ويمنح ويرزق الى غير ذلك من افعاله الباهرة التي يؤيده
الله تعالى بها انبياءه واوصياء انبيائه ليحتج بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل
هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نسبوا اليه العداوة وحاربوه
وفعلوا من مقاساة الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه عليه بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى
كثرة فافرطوا في بغضه حتى نكثوا من التصريح بما قدموا عليه وتوقدوا الناس على نشر مناقبه وستره على الشاهر بل قادوه
كما يقاد الجمل المخشوش واعرضوا الناس في حبه وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدون ادركه عقلهم الصلاة
ولم يعتقدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان الخبر بين الامة قليل والحق فيها كثير وعلى ذلك يحتمل قوله الم تر ان قوم موسى
حال معبودهم من البحر فيدل شاهدوا الآية العظمى ترى على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا اصنام كما
لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان ينقلب الامة بعد نبيها ويختلفوا في وصيه ومعلوم ان الكل
لم يقل احد من الامة بامرها انه اله يحيي ويميت بل قوم لا يرون امامته وقوم لا يرونها اهلا اصلا ولا يعتقدون انه
بالامامة عليهم لكن منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف حينئذ في علي بين الاحقية والامامة والخلاف
في ابي بكر هل هو امام لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق
بقوله تالله صبرا الامام لقد تمادوا في الضلال بل تاهوا فاسرعوا في الغي حتى صرتم الى الزيغ
فاهواكم بين من شك في امامته وبين من قبل ان الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضمونه من قوله شعر تراني
المرتضى ابدى محبته لا اضحى الناس طرا اجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه تعالى قال الله
رفع الله درجته الثالث والستون وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي هم انا وشيعتي انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذه من رواياته ومن حيله والله اعلم وليس فيه دليل على المدعى انتهى
اقول هذه الرواية مما اختص بها المنهج عن رواته رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي قال يفترق هذه الامة
على ثلث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق
وبه يعدلون وهم انا وشيعتي وقال فخر الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد عليه السلام
روى قتادة وابن جريج عن النبي عليه السلام انها هذه الامة وروي ايضا انه لم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى
مثلها وعن الربيع عن انس انه قرأ النبي عليه السلام هذه الامة فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم
وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص

بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ايضا ما اشتهر من حديث افتراق الامة واجمع عليه ويؤيده
ابن مردويه بتنصيص ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلثة واتباعهم من اهل السنة
ليسوا من شيعته لعدم معرفتهم لمعرفته لمن البائنة والمحافظة بينهم وبين علي عداوة وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن
جهم الشرقي عليه ما عليه انه كان معتزليا في بغض علي والانحراف عنه لان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع النصب
هكذا يكون على الباطل لان الحق لا يكون في جنبين مختلفتين وكفى بهذا دليلا على المدعى كما لا يخفى قال الله
رفع الله درجته الرابع والستون قوله تعالى تراهم ركعا سجدا نزلت في علي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان صح فلا دلالة له على النص انتهى اقول تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية والعمل
المعتبر تمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا او اعتقادا على ان ذكر من خاز حلاوة القرآن الى باقي وكون
باقي الصفات المذكورة فيها المراد بنجم علي دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تعالى تراهم ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوته
ومداومته عليها وسيجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه لم يبلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من الصحابة فيكون اعبدهم
كما اشار اليه ايضا افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل وهذا ما ادعاه المص قال الله رفع الله
درجته الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي لما كان نفر من المنافقين
كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص
المقصود انتهى اقول وجه استدلال المص بهذه الآية ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله
مصليا على نبيه لم يبعد ايذاء الله عز ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم اذا
وصليتم على النبي كما صلى عليه لا ينفعكم ايذاؤكم عن ايذاء الرسول كما يكون على الاصدقاء الصادقين في الصداقة انتهى فعلى
الآية عند نظر الرواية التي ذكرها المص قد مر ذكره دلالة على ان ايذاء علي لا ينفعكم عن ايذاء الرسول عليه السلام ولم يرد في الآية رواية
الصحيحة المتفق عليها على ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل انتهى
قال الله رفع الله درجته السادس والستون واولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين
والمهاجرين هو علي لانه كان مؤمنا مهاجرا وارحم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الآية
العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا باحد ولو خص فلا دلالة على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر وارحم
لا يوجب التخصيص لشمول الاوصاف المذكورة غيره انتهى اقول ليس مقصود المص ولا مقتضى ما ذكره من
الرواية نزول عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اختص به من الاوصاف انما يتحقق بين ارحام النبي عليه السلام
في علي عم ولكن الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامته على عم لدلالتها على ان الامام

بالنبي عليه السلام ايضا من اولى ارحامه من كان مستحقا للامر الخلافة كما اشار اليه المص وقد اجمع اهل الاسلام
على انحصار الامامة بعد النبي عليه الصلوة والسلام في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولى
الارحام لكن لم يكن صاحب امر بل كان طليقا والا فان اصحاب الشاب مصنا ان علي شايعته وبقي الامر ولم يكن ذلك
لعلة بالنص على علي كما تقوله او بالافضلية كما يقولون بل فتحدوث القول بامامة العباس بعد الاجماع الثاني
والغرض القايل به بعد بيان العباس فاقم وابو بكر على تقدير صحة ايمانه وهجرته لم يكن من اولى الارحام فتعين ان
يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي عليه السلام علي لا لاجماعه الامور الثلث فثبت بالاجتهاد بحمد الله تعالى
وبما قررناه فما اضحى ما اجاب به الشاك الرازي في تفسيره الكبير عن تمسك بعض اكابر الائمة الطاهرة بالاية المذكورة
على المتقدم الدوانقي العباسي حيث قال تمسكهم بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية الى
ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب عليه السلام فان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يدل
على ثبوت الاولوية وليس في الاية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا لحفظه الدليل وحينئذ
يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر من اولي الارحام لما نقل عنه انه لم اعطاه سورة براءة ليبلغها الى القوم
ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو علي عليه السلام وقال لا يؤدي عنه الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان
منه وقد اوجب الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الرواية لانه كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب
الى رسول الله عليه السلام من علي وهذا الوجه اجاب به جعفر المنصور حين اتى كلامه ووجه الحجة لانه ما ذكره
ظاهر جدا قال المص رفع الله درجة التابع والسنون وفي الذين امنوا ان لم قدم صدق نزلت في ولاية علي
انتهى قال الشاب خفضه الله اقول لم يذكر المفسرون فان صح فبورك حكم اخر انه انتهى اقول قد ذكره
الحافظ ابن مردويه رواية عن جابر بن عبد الله رضي والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال الشيخ الطبرسي
ولما كان الشعي والمتبع بالقدم سميت البعاة الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا ولما انها تعطى باليد
وصاحبها يرجع بها واضافته الى الصدق دليل على زيادة فضل وانه من المنزلة العظيمة انتهى وقد دلت على
على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي بعموم الزيادة
واما ما ذكره المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي احتمالات احدها الجنة واصحابها بعضهم ورملا لحظ
اولى مناسبة تجري في اسعارهم ولا يعارض الرواية المذكورة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجة التابع
والسنون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي عم انتهى قال الشاب خفضه الله اقول هذا
يشمل جميع الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على صحة ما ادعاه انتهى اقول سنذكر انشاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا
عن امامه فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما
ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم ففي ما ذكره الشاب
هنا من شمول الاية الخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه ع فان القول ما قال الامام ونحن

وقد اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عليهم السلام عقلا ونقلا وعلى حسب ما هو فهم لنا الدرست قال المص
رفع الله درجة التابع والسنون واذ ان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد وهو على حين اذن
بالايات من سورة براءة حين انفذها النبي عليه السلام مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى بعلي فرده وقال النبي عليه السلام
قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى قال الشاب خفضه الله اقول سيرد عليك ان انفاذ علي
بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا اولي صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى
اقول لا ريب في ان الفعل الصادر من الله تعالى ورسوله يتم عن العبث في الوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها
منه ثانيا الاشتهار على الفضل وتنويها بالامر وتنبيه الذكر ورفعة الجناب من ارتقى تدبيرها وعكس ذلك فمن حرب
ولو كان دفع البراءة الى علي عم اولا ما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخاطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام
من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة فابا في ذلك مقام رسول الله عليه السلام واما ذكره الشاب في وجه انفاذ علي
بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا في قومهم سبق اليه الخاطر حيث قال انه كان من عادة
العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من قومه انتهى ورد عليه بانه اذا
انفذ عليا فمدحه وان يعقبه فقد يرى انا اقول في الرد عليه وعلى اخيه الشاب ايضا انه لو كان انفاذ علي
لاجل ما تقرر في بين العرب في العهود لما خفي على النبي عليه السلام اولا فعلم ان الشرعي ذلك بعده فاجابه ابي بكر للاداء
عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا فيما بعد انشاء الله تعالى قال المص رفع الله درجة المستبصرين طوبى لهم
وحسن مآب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في بيت حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى
قال الشاب خفضه الله اقول في الروايات المنسوبة انها في بيت النبي عليه السلام ولا بعد ان يبت النبي
والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كلا هذه يدل على الفضائل المنقولة عليه ولا دلالة على المدعى وهو المدعى انتهى
اقول انتهى الكلام في هذه الاية ما ذكره ضيخنا الطبرسي رح في تفسيره من انه روي عن النبي عليه السلام انه قال
شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة
مكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة في دار علي فكفى في افضليته عما اعتقد به الشاب كونها من الجنة دار النبي
والولي عليهما السلام وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في دار صاحبه دليل ظاهر على شرفه على جميع
الخلائق واذا كان رتبتان متعاديان وفي نفسهما متباينان حتى ظهر بالخبر المانع ان حسن المرجع لاحدهما كان ذلك
دليلا واضحا وعلما لا يجاري زلالا فاضحا على بصيرة الحق وزلفة الباطل قال المص رفع الله درجة الخاشعين
والتابعين فاما من جهنم مكفا منهم منتقمون قال ابن عباس نعلي عم انتهى قال الشاب خفضه الله
اقول لا يظهر ربطه بعلي عم اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي عم لم يحارب الكفار بعد النبي عليه السلام
وان اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية على انها نزلت في شان الكفار
وان صح فلا دليل على المدعى انتهى اقول انزل الاية من طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى

وذكر شيخنا الطبرسي رحمه الله عليه في تفسيره عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه حيث قال ان الكلام في قوله هم فاما نذهبن
بمعنى لام القسم في انما اذا دخلت دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون منهم
بعدك وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك المنكرات وقد كان ذلك بعده وقد روي انه صلى الله عليه وآله رأى ما يلقى
امته بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله انه لما ذاهم من رسول الله صلى الله عليه وآله
في حجة الوداع بمنى حين قال الا انبئكم لم انت الى حلقه وقال اوصيني اوصيني فنزلت هذه الآية وان جبرئيل عليه السلام
فانزل الله على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب وان اردنا ان نريك ما نعدهم
من العذاب فانهم تحت قدرتنا بعد موتك وقيل انه عز وجل اراه منهم يوم بدر وبني قريظة وقتل
انتهى واما قول الناصب وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي عليه السلام ان اراد به الكافر الاصلي فمسلم لكن
كذلك لكن لا يجدي به نفعا والمراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد غير مسلم لان البغاة كفار مرتدون عندنا
كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الآية وبالجملة محاربة علي عليه السلام كفر عندنا كما
صرح به افاضل المحققين في التجريد بقوله محاربة علي كفر ومخالفوه فسقة والبغاة فجار بل لعلي ان نصب الامام
في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة عن ابي بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه للخلافة ودون تجويز الحكم بارتداد
البغاة الذين حاربوا عليا مع ان التجويز لازم هنا بطريق اولى كما لا يخفى وقال المحقق الدواني في شرحه قد اختلف
قول علمائنا في مخالفي علي عليه السلام في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال
على امامته مع تواتره وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون
في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة
من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الآية على المدعى ان من يتقي الله به من الكفار ويجتنب خاطريه مرسا طنه دون سائر المحاربين
يكون افضل اصحابه الاخيار قال الله رفع الله درجة الثاني والسبعون اهل يستوي هو ومن يأمر بالعدل
وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان علي كان يأمر بالعدل وهو على
صراط مستقيم لكن لا بد له من دليل على انه علي عليه السلام اقول ما ذكره الله من تمام الآية هو قوله هم وضرب الله مثلا رجلين احدهما
ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الآية وقد ضرب الله بهما المثل نفسه والمبتغي الى عباده من الخرس والدبوسة والاصنام التي هي اموات لا تنفع ولا
تضر بل هما الذين يضرب بهما اعظم المثل ولا شك في ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجملة المذكورة يجب ان يكون في اعلى
درجات القدرة والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى ولله المثل الاعلى ولقوله عز وجل بنا شاء وبني خلقه فانهم
ايضا اذا كانوا على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا عن الصراط لا محالة ووجود الحق
في جنبتين مختلفتين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة ما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال الله رفع الله

درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد عليه السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد وعلي منهم والسلام عليهم ولكن ابن هود ليس المدعي اقول
قد خص الله تعالى في آياته متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالتسليم فقال سلام على نوح في العالمين
سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان السلام عليهم متفرق في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين ولا شك في كونهم في درجة
الانبياء والمرسلين ومن هو في درجتهم كالامام معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في
الافضلية وبنحو ذلك ما نقله ابن حجر المتأخر في صواعقه عن فخر الدين الرازي من انه قال ان الله سبحانه
صلى وسلم في خمسة اشياء في السلام فقال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلاة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي الجنة قال الله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله وقال لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال الله رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده
علم الكتاب هو علي واما ومن اوتي كتابه بيمينه قال ابن عباس هو علي عليه السلام انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول قد علمت ان آية من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما آية ومن اوتي كتابه بيمينه فالظاهر ان المراد
سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى اقول قد علمت مرارا ان نزول الآية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شأن علي عليه السلام واما الآية الثانية فالاستدلال بها على
الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا الكتاب آخر
غير كتاب الاعمال وفيه البشارة الى الجنة لمحبيه لان كتاب الحفظة انما هو بين الله وبين عباده ولا يراه احد
الا بفراغه فتأمل قال الله رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر
متقابلين عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت
اعز علي منها وكأني بك واضعا على حرمي خمسة انت وان عليه الا باريق مثل عدد نجوم السموات وانت والحسن والحسين
وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه
السلام اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه قال الناصب خفضه الله اقول انا صح هذا
فهو من فضائله وذكره درجاته العلى في الجنة وكأنه يب المؤمن في هذا البحث عن وجود النص في نفع لذكر هذه
الفضائل في ذكرها اقول قد سبق الكلام في تخطئة هذا الحديث ورجحه دلالة على الافضلية وتزيد عليه هنا
وقوله وجه الاستدلال والنفع في ذكره ولا شك ان النزول على ان عليا اعز عند النبي عليه السلام من فاطمة
عليها السلام ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الامة فيكون عليا اعز من الكل فيكون افضل قال
الله رفع الله درجته السادس والسبعون بجنب النزاع ليغيظ بهم الكفار وهو علي عليه السلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شأن نزول هذه الآية وهو من الفضائل ولا بد له على المعنى انتهى اقول

فدعني منا ايضا شان النزول وتصحيح الاسناد فتذكر قال المص رفع الله درجته السامع والشعوبي يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا
ان صح فمن المفاضل ولا ثبوت للمدعى انتهى اقول ذكر هذه الرواية ابن حجر المتاخر في ضواعقه حيث قال
اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الآية نحن الناس والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى
فبان محسود الناس سيما في امر الدين يكون افضل قال المص رفع الله درجته الناس والمشعوبي المشكوة
فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال
كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية
لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام يهدي
امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا
من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضايل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر اضعاف هذا فلا مانع
بارعه انتهى اقول ان الناصب غفل عن معرفة تسليم ذلك والا فهو اول متاخ في ذلك وهذا فذلكة كثير من
فضايل اهل البيت سابقا واشيا الى النكر وانه مع هذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا
من آية الجزي في حرف تجزي رسول الله عليه السلام عن كونها فضيلة الى كونها منقبة حتى رد عليه النيسابوري
هناك وقال فقد هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي كرم الله وجهه في
كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكون لنا رجحان في هذا
مع ظهور كثرة الفضايل المختصة به مع وجوب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما عرفت سابقا
ثم ان هذه الرواية كما ذكره ابو الحسن ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب ومقدم الآية انه نور السموات
والارض مثل نوره كمشكوة الآية فقد ضرب الله تعالى بفاطمة وبعليه عليهم السلام المثل لنوره ثم وقفه المثل الاعلى
واذا كان مثل فاطمة والتسطين عليهم السلام بهذا المحل فبالاولى ان يكون مثل علي عليهم اجل واكمل فيكون من جنس
من الائمة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المص رفع الله درجته الشامخ والمشعوبي
لا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة وترك قتال اهل بيت النبي عليه السلام هل يحتاج الى الاستدلال
بالنص وهو على اقامة الدليل على اثبات نفي الامامة ويستدل بالقرآن على عدم قيامهم وهذا امر غريب اصلا
في البحث انتهى اقول ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهم
الناصب فانه الله بل الغرض الاستدلال على فضيلتهم بما يدل عليه من زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتل اهل
البيت لا فادة ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب
ان يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكون اعز الناس وهو دليل

الافضلية وايضا لو تم ما اورده من استغناء وجوب ترك قتل اهل البيت عليهم السلام عن الدليل لجرى ذلك
على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي ان بعضهم انكروا ان
يكون المراد قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان يعني عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك
لان الضرر فيه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الضارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا
كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في فعل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى
في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يحمله من الغم والاذى ما يكون
التمني عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقترفون انفسهم مثل السبب الذي ذكرناه انتهى واقول على هذا القياس
يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان اسلافه من الامة يتبعون اسلافه من الامة ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا يطرون
الايمان بالله وباليوم الآخر قد حقهم من حب الخلافة وحرص الدنيا عن جرحهم اما ادهم الى قتل كثير من اهل البيت
وسادات ذريتهم الطاهرة لعلهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء الحقيقية فربما يجتمع الناس معهم ويؤدي
ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من الفساد في حفظ الملك العظيم هذا لكن لا مجال لذلك التوجيه فيما
قصده المص كما عرفت حتى يحتاج دفعه الى هذا الجواب وبالله التوفيق للصواب قال المص رفع الله درجته
الفائزون وهداة الامة الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم عن ابن عباس قال سال قوم النبي عليه السلام
فيمن نزلت هذه الآية قال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد المؤمنين ومعه الذين
امنوا بعد بيعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيقوم علي بن ابي طالب عليه السلام فيعطى الواء من النور الابيض بيده ويجتمع جميع
السابقين الاولين من المهاجرين والانصار لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الحجج على رجلا
رجلا فيعطى اجره ونوره فاذا الذي اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندي
مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال الى ان
يمر عليه جميع المؤمنين فياخذ بنصيبه لهم الى الجنة ويترك اخرا ما على النار وذلك قوله عز والذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين واهل الولاية والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني اعداء آل
محمد على وجه الواجب على العالمين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من القصص والحكايات
التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء ولا انفاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة
عظيمة من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وابن هذا الاستدلال منه انتهى اقول
اعلم ان هذا الهم لا يستاهل الاشتغال على اشتهاره بين الجمهور وحفظه في الدفاتر والصدور وما حضرني من الكتب
الذي ذكر فيه هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم ابي القاسم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني ومع
هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بآيات اخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من القصص والحكايات

وذو صحيح الروايات سوى بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال المص رفع الله درجته الحادي
والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة واولئك هم المهتدون انزلت في علي عليه السلام لما قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه
الاية قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فتركه اظهر اخراجه في
عدم دلالة النص انتهى اقول بيان الانزال على الوجه الذي نقله المص مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما
فانكاره هذا كسائر انكاراته الباردة الواردة في سوائح نسي واساس الاستدلال بالاية على المطلوب من وجهين احدهما الاستدلال
بتوجه الصلوات من الله تعالى اليهم وقد زعم اهل السنة ان توجهها الى شخص بانفراده مختص بالمعصوم فيدل على عصمته
وهو احد المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيهم بقوله تعالى واولئك هم المهتدون وقريب منه قوله تعالى
انما هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون قال المص رفع الله
درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن اية الا وعلي راسها وغايتها
شريفها راسها وقد عاتب الله تعالى اصحاب محمد عليه السلام في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد
من كتاب الله ما نزل في علي وعن مجاهد نزل في علي سبعون اية وعن ابن عباس ما انزل الله اية فيها يا ايها
الذين امنوا الا وعلي راسها وامينها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه اخبار لم تصح ولم تثبت على
فضايل علي عليه السلام وكل ما ينقله من مسند احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يأتون بمثل هذا في مذكر فضايل
امير المؤمنين ولو كان النقل موجودا في اسانيده لكان يرويه ويقبله ولا يكفيه نعلم ان لا نقل هناك انتهى
اقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضايل باجراء الله تعالى ذلك على لسانهم
ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا ان الشيعة يتعرفون بذلك الى توجيه امر الخلافة الثلثة وكان مقصودهم الاصلي
لهم من تلك النقول امران دفع تهمة النصب الذي كانوا يخافون منها على اوايل خلفاء بني عباس حيث كانوا شيعة
في الاعتقاد واظهار خلوص اذ هو اليه من نصح خلافة الثلثة من لوث العصبية الجاهلية وشوب الاحزاب
والكدورات البشرية ولهذا ترحم لما صار عليهم الخناق بذلك واستدل الشيعة بذلك على افضليته عليه السلام
اضطرا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المص رفع الله درجته الثالث والثمانون
روى الحافظ محمد بن مرمى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من التفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام هم اهل الذكر والعلم والعقل
والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ساسي المؤمن مومنا الا كرامة لاهل
المومنين وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحرث انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس
هذا من روايات تفاسير اهل السنة وهي اشياء تدل على فضيلة آل العباء وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها

الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص ولكن لا يثبت به النص انتهى اقول لا يخفى ان الحافظ المذكور من مشاهير
اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فالمقول بان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه
له وكانه انما انكر كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع الائمة الاثني عشر عليهم السلام لما
رأى لفظ التفاسير في كلام المص مضافا الى اثني عشر توهم خبثه وانتشر كذي ناب اهرة الشر او عاص احضر في
المحشر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر او الاثني عشرية القائلين بامامة ذلك العشر ومن كرامات الله
قدس سره انه الجم بان منزه هذا الناصب الجاهل بما ياتي بشرح هذا الانكار مفصلا فيما بعد عند ذكر مطالب بعض
معنى الصحابة اسامي مؤلفي تلك التفاسير بعلم انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمناقشة واما وجه الاستدلال
بالاية فظاهر جدا لان من حماه الله تعالى باهل الذكر وامر سائر الامة بالسؤال عنه لا يكون الا اماما قال المص
رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي عن
رسول الله عليه السلام ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا غرب ولا في بر ولا بحر الا
ومنكر ونكير يأتيانه عن ولاية امير المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك
وعنه عن ابن مسعود قال رفعت الخلافة من الله تعالى للثلثة تفاخر في قوله انا جاعل في الارض خليفة وداود
انا جعلناك خليفة في الارض امير المؤمنين يستخلفهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وداود وسليمان
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعبدونني
يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك يعني الاية فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله ولرسوله وهذا كله نقله المص
واشتهر بينهم وتواتر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان المراد بهم علي عليه السلام فلا يصح بحسب المعنى
والتركيب ويكون هكذا على يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال
في القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يعلمها
رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في اركان الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال رفعت الخلافة
من الله للثلثة ادم وداود وعلي فادم ورد داود فقد صح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون المراد
من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فحسب بحسب ظاهره لا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر شمول الخلفاء الاربع
وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الاية ان الله وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض ويمنع
الملوك من كسرى وقيصر وبرئيه المؤمنين وهذا مضمون الاية وما فسره في الاية فكل من باب التفسير بالرأي
وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقلها الجمهور واشتهر عندهم وتواتر فهذا كذب اظهر واجرى من كذب
الكذاب لا مراده من الجمهور اهل السنة والجماعة وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم
معنى التواتر انتهى اقول لم يقل المص ان المراد بهم ومعنى نقله هو على عم الظهور انه حال ومحرور
لا علم واما قال ان الاية نزلت في علي عم ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي عم ويدل عليه

الشعر لشعر عن عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت في مناقبهم كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال
النبأ العظيم القرآن واختلافهم في ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
كانوا يقولون اما والله لقد حدث فيكم حدث وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي بن ابي طالب وقال القاضي
حقه شعر هو النبأ العظيم وفيكم مع وبما بانه وانفتح الخطاب انتهى وروى ابن مردويه ما رواه الحافظ المذكور
عن سدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم
يتساءلون فاردت البراز فقال علي عم مكانك وخرج بنفسه وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون
فقال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي اختلفتم وعني تنازعتم وعني ولابني تنازعتم بعدما قبلتم وبي
هلكتم بعدما يستبقى بحجتهم يوم عليه قد علمتم وتعلمون ويوم القيمة تعلمون ما علمتم ثم علاه بسيفه فرمى
رأسه وبدنه ثم قال ع ألا ان هذين دارنا ودارهم سالح في الارض كوكب وحتى تقروا لموت وما لنا
وما لكم عن حرمة الحرب مهرب واما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر حق ولا نبي على لم يثبت في الكتاب
والسنة فكفى في رده وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه حافظ اهل السنة في شان نزول الآية واما قوله لو كانت من
المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يقلن رسول الله عليه السلام وتواتر واشتهر الجواب بان رسول الله عليه السلام
قد بين الناس ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شان ولاية علي عليه السلام
لما سبق من دلالة ورود الاخبار من الآيات والاحاديث على ان امامة علي من اركان الدين وقد تواتر اشتهر في زمان
النبي عليه السلام وقبل استقرار شبهة الخلافة في قلوب الناس ثم منع نفيه السلف وابقاهم شبهة في قلوب الناس
جهالة في زمان بني امية المبالغين في محو آثار اهل البيت عليهم السلام ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة
المقلدة للسلف الخاضعين في خرافات الشبهة وبقي متواترا ومشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر
المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون معتقدا فيه فان ارتسام الشبهة وغيرها
في الذهن واعتقاده هالة سامع من قبل غير ذوي الاصغاء اليه ومن هذا ورد قوله صلعم حبك للشيء يعمي ويصم
وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ التواتر بدعوى نبينا عليه الصلوة والسلام
النبوة وظهور المعجزة على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفسه
ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جواب لهم عن تعجيز معجزة القرآن وسيعلم الناصب الشقي كذا ذلك عند الموت وبعد
كما قال ثم كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما رواه
الثعلبي عن ابن مسعود فيه كونه منقولا من كتب المخالفين فلا اهل السنة مما يدل عليه انه ثم كلا في كلام الخلافة
اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال في شان آدم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود
انا جعلناك خليفة وفي حق هارون حكاية عن موسى هارون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك تامرهم الى غيره لكن نظر هذه الآيات والامامة عند اهل السنة ثبت باختيار الناس لا باختيار

رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الآية على خلافة علي واولاده عليهم السلام للزم خلف وعد الله تعالى وتعطيل الكلام
وترجيح المرام بتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح لنا من الرد والالزام فنقول
قال ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد صلى الله عليه وآله وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم
المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا الوعد بعد الرسول لان الاستخلاف غير لا يكون
الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف هو الامامة ومعلوم ان هذا الاستخلاف
الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور
الدين والامن ولم يحصل ذلك في ايام علي فان قيل الآية مشروطة بالعمل الصالح لانها تقتضي دخول الخلافة لكل من آمن
وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك قلنا لما عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يمكنهم
في الارض ويحكمهم من التصرف ولا خلافة الله وما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله ان من مذهبكم انه تعالى
لم يستخلف احدا وروي عن علي ع انه قال انزلكم رسول الله نزلت عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا
والواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر قال في حق علي
والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت فيه ولكن يحمله على الائمة الاثني عشر والجواب
عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف
بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى
كما استخلف الذين من قبلهم فالذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة
حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه لو كان من مذهبنا انه عم لم يستخلف احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف
بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعم استخلفهم وان الرسول استخلفهم وعن هذا الوجه قالوا
في ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه عم لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على
طريقة الوصف والامر الاختياري وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس
باطل بوجهين احدهما ان قوله منكم يدل على ان هذا الخطاب كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا
حاضرين الثاني انه عم وعدهم القوة والشوكة والتمكن في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا صحة امامة
الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمان وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمان
وعلي انتهى كلامه اقول وبالله التوفيق به نظر من وجوه اما الاول فلان ما اجاب به عن الاول
مردود بان كلمة من التبعيضية في الآية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا الصالحات بعض الناس المكلفين
لا كون الموجود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن
وعمل صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي

ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالتمكن في الارض
والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل بها لحي المالك المتصرفين في بعض الاقطار والاقاليم والبلدان
بالوصول شرط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره ثانيا من
ان الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة والامامة
فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء ايضا باحد وجهي الوجهين فهو تشكيك مستهجن ومغالطة ظاهرة لان
من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها على ذلك في جانب المشبه به ايضا
نظير ان قيل بعثه فينا خلفاء انبياء او انتم كذلك كانوا خلفاء مجازية صالحون في دينهم واما ثالثا فلان ساحب
به عن الثالث مدخول بان الامامة على قولين ان الخلافة بالنص دون الاختيار وبالاختيار دون النص
والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا ان الخليفة هو علي واولاده عليهم السلام
والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي عليه السلام يكون قائلا
خارقا للاجماع واختار جماعة من الرازي هو اعني الالزام مع ان هذا التاويل مما لا يعينه ظاهر ما رواه المص في اول
مطاعن ابي بكر عن عمر من انه قال ان ما استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف
ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضوع واحد كما لا يخفى وايضا قال بعد كما استخلف
الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلفوا من قبل كادم وداود وهرون عليهم السلام انما كان خلافتهم على النص
والتعيين من الله تعالى لا على طريق الاختيار من الامة فيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم
لواحد معين مرة واختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة تارة على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كان اداء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم صورة للنفسة والنزاع كما صرح به الشيخ الاجل قدس سره في اثبات
الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيارهم وقال الفراء في صباح العابدين واما النقوض فانما تتوجه
اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها حالها وعاقبتها
والا فلا باس ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت بزرة او قرويا انقد
لي هذه الدراهم وميز بين جيدها ورديها فانه لا يستدي بذلك ولو قلت لسوقي خبيث في زماننا بعتني ايضا
ثلاثا من الابان تعرضها على الصيرفي الخبير الذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار وهذا العلم المحيط بجميع
الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين وحده لا شريك له بذلك قال يعلم وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى مقاله ومن اللطايف ان الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي
البيضاوي وغيرهما مذكورة في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله لا بعثة حضرة الرسل صلوات الله وسلامه
عليه وكانوا يقولون لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله تعالى عليهم بان اختيار الرسل ارادة
الامر في الدين انما يكون من جانبه تعالى لانه عالم بمصالح العباد وايضا لا اختيار العباد وايضا لو خلى واختيارهم عليهم

بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار احاد الامة في باب الامامة مع ان الكتاب والسنة ناطقان بان جميع الانبياء
الذين كانوا ناظرين من النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية وبمخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم
بعد الاختبار والتجربة والتصفية نظرا اخر الامر فرد ذلك الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب
كان اولاده يحفظ ولده يوسف عم وقد نظر مرة اخرى وكذا اختار موسى عم من قومه سبعين رجلا من خيارهم لميقات
ربه في حضرة ذلك المقام فالزلزلة الله جبرئيل فاخذتهم الصاعقة وارى الامر الى الخضر عليه موسى عم انهم كانوا سفهاء فقال
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا عليه السلام اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني الحرث ابن عبد
اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه فظن رسول الله عليه السلام
لحسبهم مقاتلة زحيج وقال للنبي عليه السلام انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول الله بالغاء جيش لقتال هؤلاء
القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين وايضا من المتفق عليه ان النبي عليه السلام اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني الحرث ابن عبد
قد قتل جميعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم من ايام الجاهلية حتى ارسل صلوات الله عليه عليا في اثره
لاستدراك حالهم وتسكينهم وقال صلوات الله عليه في ذلك المقام اللهم اني ابرء اليك مما فعل خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم
ان النبي عليه السلام اختار ابا بكر واعطاه الراية في يوم خيبر فرجع منهزما وفي رواية ان بعد فرار ابي بكر اختار عمر وهو
اختار الفرار على الفرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار ولا يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء عليهم السلام
مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن الاعتماد
على اختيار عدة من الصحابة في بعض امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا على ظاهر كثير الامور مهتدين بل كان مركان في
زعمهم عدتهم اقل فقها وفضلا من ناقصان العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف
الاصل مفقود مع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جايز بل واجب كما في المشتبهات وغيرها والله
هب احد صلاحية غير علي عليه السلام للخلافة الالهية كما هو سابقا ايضا اركاب تجويز حمل الجمع على الواحد معارض بما
ذكرتم من تجويز حمل الخلافة على الخلافة الشابهة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقة الثابتة بالنص من الله و
رسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الخامس اولا مزيف بانه ان اراد احد من هؤلاء الائمة لم يكن حاصل
عند نزول الاية فكذبه ظاهر لظهور حضور علي وابن الحسن والحسين عليهم السلام ايضا وان اراد انهم لم يكونوا حاضرين
فلم يكن الخطاب لا ينتفي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اعانة ولي الغايبين والمعدومين تبعا كما
تقرر في الاصول ان قبل ان نفس الخطاب وان كان شاملا للغايبين والمعدومين في زمان النزول لكن تمكين
من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول في تلك الخلافة
الالهية لا يستدعي التمكن من الدين كما علم وكذلك حال كثير من الانبياء عليهم السلام وكذا الكلام في تبديل الخوف
بالامن وتشديد قوله عم حاكيا عن موسى عم فعرفت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن يحصل في زمن الخلفاء

الشبهة ايضا على حقه اخبر الله تعالى عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم
في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا في شيء من المواضع ومطرد الرافضة الى جميع آحاد
المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر خلق واسلم من المسلمين الذين ارتدوا بالردة واضرموا النيران
على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك لغصب الزهراء فدك وكذا في زمان عمر وعثمان كما لا يخفى على
من له في مطالعتهم الاثر واما ما ذكروا من ان قوة بعضهم في الدين في قوة قوة الباقي كما صرح به البيضاوي في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم
عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الآية حيث قال ان محاربة من دان بدين الاوائل فانهم يقولون ان قوله منكم وكان
مقتضى ان يكون الخطاب مع الكافرين لكن لا يقتضي ان يكون وعده الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك لا تفسير بل يكفي في
انجاز الوعد حصوله لبعض ذريتهم مثلا وذلك كما يفيد الشاطان بعض اهل عسكره بانه لو حمل على عسكر عدوه وقاتلهم ثم
قتل ان يعطي ولاده شيئا من الاماكن والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وذرية الائمة من طرق اهل البيت عليهم السلام
ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عليهم السلام لا جميع الائمة ولا الخلفاء والسلطنة بما يتم على وفق بلاد الصين
وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هنا بقوله وبنو العباس كسرى وقيصر لا عليه بناء على ما احتج
به المص هنا ان اما من رواية ابن مسعود المروية من طرق اهل السنة واما فلنا وذلك كان الظاهر من قوله تعالى في الآية
مشارق الارض ومغاربها ولكن الذين وعد بالخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الآية وجوبه الا طرد لما يحصل
لمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم
حتى يخرج رجل من ولدي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ان الله عبر عنا
بنور الله وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه وجعلنا الى تمام الكلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما
ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المص قدس سره من المتواتر هنا المتواتر بمعنى
لا لفظا كما سيتحقق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى كان هذا الناصب الجاهل لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله اعلم
قال المص رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي عليه السلام الدالة على امامته هي
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا وتقتصر هنا على القليل لان الكثير يشتبه وهي الاخبار
الاولى ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال قال رسول الله عليه السلام كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا
بين يدي الله قبل ان يخلق آدم بارعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزءين فجزء انا وجزء علي وفي
حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي الى خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا
في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي حديث رواه ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمني اجزاء
جزءا في صلب عبد الله وجزءا في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا انتهى قال الناصب
اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث مجتمعا في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله

وجدت هذا الحديث نقلا عن كتاب الفردوس للديلمي بعينه في الرياض

عليه السلام والمتهم به في الطريق الاول محمد بن خلف المروزي قال ابو حاتم بن حبان كذاب وقال الدارقطني متروك
وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد بن يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث
في سب اصحاب رسول الله عليه السلام والنسبة الى مسند احمد باطل وزور واما ما ذكر ان الاخبار متواترة عن
النبي عليه السلام على ما سنعرفه فباطل اذ لا معنى للتواتر وان قال ان هذه الرواة جدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم
على الكذب ثم نقول المتواتر جميع انه يشترط في الحديث متواترا لا قوله صلعم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
فهذا الحديث في كل عصر واجماعهم حكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب وعصمتهم لكن حديث السنة على
المدعي والبينة على من انكر المتواتر فكيف هذا الذي جاهل الحديث ولا اخبار بل لا يعلم شيئا حتى اني رأيت من معارضة
كتابه وخزانته بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها امورا
وفروعا ولكن اثبت هذا مرة فصرت بحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد يخرج في مسنده
الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف السند الا الصحيح ولا يفرق بين الضعيف والصحيح والتعارف رجل يحمل
كتابا لا يعرفه احد ثم بعد احد من العلماء من حملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جملة
اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب وآثار وانما لهم مجتهدون مستخرجون للاخبار فيرى في اثبات ما يدعيه
عيا على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يرى عرك كتب الصحاح فيرى تلك المنقولات في الصحاح بل يعلم انه ويذكر
المنكر والضعيف والجهل من حمله مجهولا منكرا ويجعله سندا لمذهبه الباطل الفاسد وهذا من التعصب والتخبط
ثم ما ذكر من التواتر فان اوهى انها متواتر عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه غير حديث متواتر عندنا الا
ما ذكره وان ادعى التواتر عند الشيعة والرد تفرد فكل الناس يعلمون ان هذه الشيعة والرد تفرد في كل عصر من العصر الاول
الى هذا العصر بالغ حد الكثرة والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي سند كان وسائر
من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له الاستدلال به ولكن نذكره عليه ايضا ونحكم على كل خبر بما
الحق فيه انتهى اقول حديث الثقلين اخرجه مسلم من النوع على ما هو الظاهر لكن المخالفين يريدون ان
يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد اريناك مرارا كذب هذا الناصب المنتقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافترائه على الكتب وتضييعه اثر وبحلامه وخروجه من جملة ما التزمه وقرره في من اطال في هذا الكتاب
المستطاب فان الحكم بوضع هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والتفسير
الحسيني للبخاري وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الذيل له وكتاب الموضوعات له وموضوعات القنفاني فانسبه الى
ابن الجوزي لا يسلم سنده الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه هنا لان وجهين احدهما ان الحديث
مما اتفق على نقله الفريقان وخرج واحد منهما له لا يعادله رواية اهمالهما له سيما وقد صرح الشيخ الطوسي في شرح الرسالة الطوسية
للجزري في اصول الحديث بان المعتمد ان ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا المقدار كاف فيما نحن فيه والثاني
ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بالمجازفة في حكم الوضع حتى ان الشيخ قال فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا

في سماع على جلال الدين البلقيني في كتاب له وقد ذكر ابن الجوزي في الموضوعات أخرج الضعيف بل ومن شيخان
ومن التجاوز كتابه عليه الحفاظ وسنهم ابن الصلاح وقد مر في وجزه تلقيه من حديث وقال لا سبيل الى ادراجها في
الموضوعات فمنها حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري ورواة جاء بن شاكر واحاديث في فضل التسبيح والقرآن
ويقول فيه عن احمد بن الحداد قال وهام يصب فيه ابن الجوزي اعلاه الموضع لكلام قابل في بعض رواته فلان ضعيف
وليس بقوي او ابن فلان متروك وفعل وفعل ومخالفة كتاب وسنة واجماع وهذا الحدوات
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امرا ناصبيا طاعنا في كل من سلم منه رايحا تسن محنة اهل البيت
قال فخر الدين الرازي في رسالته المحررة تفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد
الحسد له وكان يلومه احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه على ذلك الحسد وقد طعن في يحيى بكثرة طعنه في
الناس فقال لابن معين في رجال وقعة سبعا عهما والمبارك فيه فان يكن فاني لشاكر نعمة وان يك
زورا فقصاص شديد اعن هذا مع ما علم من ادب اهل السنة اجمعوا على ان الشيعة عليهم حديث ابن علي خاصة
امير المؤمنين او افضليته او طعن احد من الصحابة الثلاثة مرويا في كتب الامامية اهتم اخلاقهم في قدح بعض رجاله
او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التعرفات كما مر ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في
واحد واثنين فذلك مرسل اما هو في الحديث المتواتر فطاروا ون المتواتر معنى والمراد اي تواتر الحديث المذكور معنى
وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حال الجمع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وكان
كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا فرد اخبارهم عن مجرياته المنقولة عليه
بالنص والالتزام مثال الاول تواتر جود حاتم واحد بان حاتما اعطى مائة دينار او اخبر انه اعطى جملا واخبر انه اعطى درهما
جرا تواتر قدر المشترك وهو اعطاء مال غير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي معلق اعطاء المال
الغير جزء لكل من الاعطاء المذكورة وهذا الجنس الظاهر الا فالسخاوة الكاهر المشهور كيف نسبة به هي مبدأ ذلك
الاعطاء ومثال الثاني الاخبار عن وقائع امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه من انه هزم الشجعان في
خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد تجرعه جميع الخلق ثم قدم على سائر ربه وهو ابن ثمان وثلاثين سنة
اثنى عشر سنة نصره ضربة بعد المجاولة والمنازلة العظيمين وقال النبي عليه الصلاة والسلام لضربة علي يوم الخندق
يعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرورهم بذلك اليوم ما يعلم منه قط لا يعرف ذلك كما لا يخفى فانها يفيد العلم بالقدر
المشترك الذي هو الشجاعة وهو ملازم وهو ظاهر بالخاصة ان الخبر اذا بلغ حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم
بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل مخبرون عن ذلك المشترك فرد من اخبارهم عن
جزئياته المنتهى جملة بالنص كما في الاول او المستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر قدر المشترك ان العلم القطعي يحصل
من مجموعها بطريق العادة فاحفظ هذا وتطبيقها نحن عليه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي
اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في حق من مرت النبي صلى الله عليه من قوله من ادرك فليصل بالناس الخ

حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن عمر وجابر وابن مسعود وابي سعيد الخدري
واما ما ذكره من الخطاء درجة الم فقد مر في سابق الكلام فيه يجيء معه في ذلك وقد قيل انما يعرف ذو الفضل
ذوره ولا يخفى على من تامل في التواريخ الدولة القاهرة الايلخانية الى السلطان الفاضل السعيد الخان محمد خدابنده
ايلخان ان رعايته كان اكثر من رعاية الوزراء والعلماء والحكماء والفقهاء وكان المعاصر له العلامة خاتم اكثر كبير
الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد بن محمد الكيني والمولوي الفاضل
بدر الدين محمد الحنفي الشيرازي والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد الشريف الدين المرتضى ولد صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين نظروا من مناظرة فضلوا له حقية مذهبه الى ان اختيار
السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب الامامية على التفضيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول
بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام ازراء بجلالة
قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يفضل الجمل خاشيتهم وبالجملة ما اتى به من القول بنقص
درجة الم العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهور فضله في امثاله كاسمه
على قلل الفهور ولا لزوم على هذا القائل ان ينفي في المنزه الاكابر المذكورة لان ذلك من هزل التهور اعني الجمل بالفوز
واما قوله وهو لا يعرف المسند الا تصحيح كلام سقيم والتصحيح ان الناصب لم يعرف من التصحيح الا اسمه وشرفه
بالصحيح ولو سمى جميع المسندات والمرسلات بالصحيح لا تستوي الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري
رجلا ذاتيا جاشر ظاهر من اسباب الصحة وقد رواه غيره ما رواه الصحيح عن رواة الضعيف وان احمد شلا لم يميز
ذلك ولم كا يجوز الا يكون اخرج مرجحه مسلم وروى عنه احمد مثلا تا بشاهده كما قيل منه في جواب من عاب
مثلا بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها
من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الخرج مقدم على
التعديل لانه ذلك جماعة اكان نخرج ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح او الم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد
بن ثابت الخطيب البغدادي وجزء ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم المطعن فيهم من غيرهم محمول
على انه لم يثبت الطعن الموفر مفسر السبب انتهى وما يناسب التنبيه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في
جامعي البخاري ومسلم ناشئ عن محض التعصب او الخاصة بدليل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرحه
على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان
تخريج صاحب الصحيح لاي كان مقتضى لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف
ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغيره من تخريج عنه في الصحيح
فهو بمنزلة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الخاصة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاديث
الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح فهم الجمهور ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان سقيما فان العرف

قد جرى بان واحدا منا او اخي جعله اثرا في متلا الكافر وانفه الجمهور في ذلك الاطلاق وحتموا به مع علمهم بلزوم
تبرية النبي باسم سنة وطرد اخرى هذا اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق واقسام حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم
بعبارات عن كتاب الشفاء والنجاة لابن علي بن سينا بذلك لا سيما بالمرض والهلاك وبحرمها فلا دلالة في تعبير
الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرناه من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح
اثر واضح قد سبق من هذا الشارح بحيث قال في اول المقدمة ان الم التزم فيه الصحة وان لا يورد فيه الا
حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وسننه وايامه وما فقاه عنه من رواية الائمة عنه مرجاع فتدبر وسيجيء في ايضاح سنن صاحبه
مزيد بيان في شرح البحث الخامس انشاء الله تعالى واما قوله والحارثي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من
المصنفين والمحدثين فان ابن الحارثي هو مؤلف كتاب الناسف ابو نصر الفقيه الشافعي الواصلي الذي يعرفه من اخرى
المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي ونقل عنه في كتابه المنح والصواعق المحرقة عند ذكر الآية السادسة من الآيات الواردة في فضائل
اهل بيت النبوة عليه الصلوة والسلام فظهر ان الداعي له الى الحكم بجهالة ابن الحارثي اما عدم حسبه او تجاهله الناشي من قصاره
الجاهلية واما قوله والعجب ان هذا الرجل كما يفهم من عبارته اهل السنة لان الشيعة يسمونه كتاب
الكافي وابن بابويه محمد بن علي فهو اعجب العجاب الذي قصده خدعة العوام لظهور ان الشيعة انما يحتجون
على اهل السنة باحاديثهم لكونها اقوى في الالزام واقوى في الافحام والالفام في الحديث ما هو اصح في الصحاح السنة لا اهل
السنة كجامع الكافي للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ الخبر ابي جعفر
الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه رحمهم الله وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث
الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طرق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة
من اكابر معتقدي الامامية كالمرتضى والجلة لما علم الم فقد صرح ان الخصم رغم اهل السنة لا يثقون بالاحاديث الشيعة بالتبر
حتى او لحاجا بادرا في الاحتجاج عليهم باحاديثهم وروايا تهم لانه اوكد في الالزام كما ذكرنا وكما قال والله قد صدق في رجعه
رابعه خواهي كم مزد خصم تو علجز سخن بي بند بكار قول بيان كن خصم ارنخن تو چون نكرده ملزم او را بسخن اي
خرد نمي ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيق ومقام استعمالها وهذا غاية الجهل
والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله ان كل الناس يعلمون ان عدة الشيعة والروافض في كل
عصر من العصور الاول في هذا العصر بالغ حد الكثرة والاستفاضة الخ فيه اولا ان ذلك الكل الذي تمسك بعلمهم للتشنيع باهل
السنة لجهال الذين قال ابيهم شعر فكلام لا خير في كلام فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا
ان شيعة البلاد الشيعة خصوصا النواصب في عصر من الاعصار عادة محض وكذب بحت بل لعله حال البلدان الشيعة
كاشان قمين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشركة وشيعة ايضا بخلافه جاءت اصحابه سيما وذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال

في احوال الرجال عند ذكر ابان بن تغلب عن ابي عبد الله شيعي صلب يكتب حديثه وقد صدقه شاذ ويدفعه وقال احمد بن حنبل
وابن معين وابو حاتم ابن نفر وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في التشيع ثم قال ارجو كيف يحكم بتفسيق المبتدع
مع ان العدالة الشافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة فلنا العلوي في التشيع والتشيع بلا غلو كان
كثيرا في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والتقوى والورع فلو رد حديث هؤلاء
مع كثرتهم لضاع اكثر من الاثار النبوية وهذا مفسدة ظاهرة انتهى كلامه وجه شهادته على ما ذكرناه ظاهر
ومنها ما ذكره ابن الاثير الجزري في شرح كتاب التيسير من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب النعمان ابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال
ابن حجر مذهب الامامية على راس المائة الثانية ابن بابويه هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب
الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابو كثير الشامي الشافعي اهل السنة
لثلث عشرة واربعمائة من تاريخه توفي فيه ابن المعلم شيخ الروافض والمنجم والحاوي عن جزء ثم وكان يحلف بجعفر
خلق من العلماء من سائر الطوائف وكان من حلفه لا صدقه الشريف المرتضى الخ وقال الشافعي في تاريخه توفي فيها
علم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد وابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل
والفقه وكان بارعا في صنعة الجلالة والعطر في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم التخشع كثير الصلوة والتقشف
خشن اللباس وكان عند الدولة ربما زار الشيخ المفيد معانقا ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت بوفاته
وفاته مشهودة وشيعته يلقبونه الفاس الرافضة والشيعة وارجو الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء
الامير صدر الدين محمد الشيرازي في ايجاب النية الجديدة على الشيخ الجديد بالتجديد عند تحقيق صيغة افعل التفضيل
في قول الم المحقق قدس سره وعلى الكرم اجابة باهدة اجابة اختلف العلماء في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واتفقوا على وجوه مذكورة في موضعها وشرحها وذلك ان خبره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق
الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا هو افضلهم واتفقوا على ذلك بالوجوه من الدلائل وشرحها وذلك ان خبر من
الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة غيره واسم هذا الخلاف والمراء جميعا وفي كل من
الطائفتين جهلا كبيرا جاريين بالثقة حق المعرفة فلو كان معنى المصنف ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما
افضل من الآخر ولم يجتمع هذا الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يقع له احد من هذه
الجماعات الكثيرة وفي الخلاف والسند والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها
ما طرباه على فرد احد بعض الاصحاب المفضي الى الاصحاب قال المص رفع الله درجته الشاني من مسند
احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي عليه السلام من اهل بيته ثلثين فاكلوا شربوا ثلثا ثم قال لهم من
يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي عليه السلام انا فقال انت ورواه الثعلبي
في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة يسكت القوم غير علي عليه السلام انتهى قال الناصب حفظه الله اقول هذا

الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وفيها انه يكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من
شيوخ الرفض واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي وهو موجود بل هو من الحفاظ الرفضة
وهذان الكتابان الموضوعان وهم لا يبالون من جملة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة
وهو من فضائل امير المؤمنين كرم الله وجهه حيث افضل الناس اجمعين وفضائله اكثر من ان تحصى
سلام الله تترى عترة بعد اخرى معنى ويكون خليفتي خلفي باطل من اباطيل الناصب فان هذا
الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي له الحديث بذلك لا بان لفظ
خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكره لكن الكتاب حين يرجع اليه في تحقيق
ذلك وحيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختلاجه واضطرابه وكيف ذكرت من الموضوعات مع ما مر نقلا عن الحفاظ
انه قال البيهقي في مسند احمد شيء من الموضوع وقد اسر هذان الكتابان موجودان في مسند احمد لكن الظاهر انهما لم يكونا
في البلاد الذي قصد الناصب ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ماوراء النهر وما ظن فيه بانهم يكونون
نقلة حرصا على محو فضائل امير المؤمنين ع فليرجع ارباب الناصب الى مسند احمد وتفتيش تحقيق انه لغاية الجهل
والاضطراب تعرض بالافتراء في الجواب وايضا قوله متهم بتهمة وهي يكفي في ثبوت المدعى لان الظاهر انه بكسر الدال
لا بفتحها اذ لم يكن عليه دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي من انه في ايام مرضه طلب براءة الذمة من الناس فلم يطلع
احد منهم سوى من ادعى عليه فرحب سرورا من غير جحود وكان ضمان حفظ الدين بكسر الدال يصعب على الناس ركاله حتى
سكت القوم حين اجابته بعد ذكر نبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي وكان المراد الدين
بفتح الدال وكان المراد بذلك بعض المال الذي عرض على النبي عليه السلام من الدين لكان الظاهر ان يجيب بجود ذلك
ابو بكر لانه صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما جربه القوم ولا ريب في ان ضامن حفظ دين النبي عليه السلام يكون
خليفته ان قيل الظاهر من ذكر الواحدة ان يكون الدين المذكور هو المال الذي يفتح الدال فلست جاز ان يكون المراد
الواحدة اعطاء احد شيئا من حيث المال كما رفع لابن مسعود وهو ايضا من لواحق الدين بكسر الدال ولو سلم فلا يدرى من
العدول عن الظاهر حيث يقام الدليل الدال على ارادة خلافه وهو هنا ثبوت براءة ذمة النبي عليه السلام عن حق الناس كما مر
ويؤيده ايضا ما رواه المحقق قدس سره في التجريد حيث قال ولقوله صلعم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني بكسر الدال اعني على ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه ثم اقبل الى الناس اورد قدم اذ الناس اجمعين كاف في المرام كما
لا يخفى على ذوي الافهام قال المص رفع الله درجته الثالث من الستة عن حذيفة انه قال يا رسول الله من
وصيك قال يا سلمان من وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي وارثي ومنجز موعدي علي بن
ابي طالب انتهى قال الناصب خذله الله اقول الوصي قد يقال ويراد به من اوصى اليه بالعلم والهداية
وحفظ فرائض الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هذا من الوصي فسلم انه هم كان وصيا لرسول الله عليه السلام
ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي بل كان

نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطيعهم العساكر وما اشار اليه سيما الانصار انتهى

المعنى الاول الذي ذكره انما يصلح ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ لم يعين للخليفة الامر اوصاه النبي
عليه السلام بالعدالة والامانة وحفظ فرائض الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة واي حصل هذا الحفظ والتبليغ لملائمة
الحجة بين في اراهم الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي هنا بمعنى الامام المنصوص
اجعله صلعم علي عليه السلام بمنزلة يوشع عم كما صرح به الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في اثناء بيان
احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون عليهما السلام اذ قال اشركه في امري
فكان هرون الوصي فلما مات هرون في حيوته انتقلت الوصاية الى يوشع وبعد موته اوصاها الى شمعون وشمعون الى هرون
بن اراد وهكذا كانت الوصية والامامة بعضها مستقرا وبعضها مستودعا انتهى كلامه بعبارته وهو مما يحصل قوله صلعم
انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كونه المراد من المنزلة منزلة الوصاية والامامة فافهم واما ذكره من انا
قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي عم فمحوالة على العدم المحض اذ لم يسبق من الناصب
المعترف بعجز السمع والعقل القانع بالبخل عن النقل ودليل عقلي او نقلي على ذلك وانما قصارى امره فيما سبق التشكيك
في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها المص وقد اوضحنا بطلان ذلك التشكيك كما كان بارضح وجه واتم بيان بحول الله تعالى
ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الذي اعاده هنا بقوله لكان نصا جليا لم يخالفه الصحابة الخ وهذا
كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولي النهى واما قوله وان خالفوا لم يطعهم العساكر فقد سبق
جوابه بما حصله ان العساكر كانوا على طبقات تلك سادات وانباعهم ومقلدة اما السادات فانما اجتمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص مخالفة لانهم كانوا يعلمون تعيين حقا وبغضين اما حسدا لحسادا فكانوا يشاهدون من تفضيل النبي عليه السلام
تعالى وتاثيره عليهم في بطون الطواغي كلما واما بغضهم اياه فلانه كان قد وتر اكابر القوم ولم يكن يطيق من بطون قريش الا
وكان يرجع على علي عم وخوى دم اقاربه في سبيل الله كما اعترف به الناصب ولا شبهة عند من اعتبر العادات والطبائع البشرية
ان من قتل اقاربه وقريبه واحبائهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضون ويوترون قتله ولا يأذون جهدا في منعه ما
يروم ان استقلوا وكيف يستبعد ذلك من النفوس الامارة المائلة جملة من اعاريهم في الكفر والجاهلية
مع ان النبي عليه السلام مع خصمه وظهاره ونفسه لم يطق رؤيته وحنق قاتل عمه حمزة رضي الله عنه
اسلامه الذي يحب اسلامه فقال له خبئ عني وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كفوا
وخالفوا اتباعا لسادتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فطاروا اقدام مقلديهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم على
ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوه من ذلك لم يكن نصا وانما كان دليلا على التفضيل على الاشراف يقولون به
ايضا فاذا رفعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي عم في جنبه مشتغلا بتجهيز النبي عليه السلام واما الاقلون عددا
الاعظمون قدرا فلم يكتموا الحق وخبروا ابا بكر واصحابه ولم يتابعوه اخبار اكابر مفضلا قال المص
رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده

الى ابي ذر يوم قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقلت امن اجل اصحابك اليك دون الكل امرا
كنا سمعه وانكنت ابيه الناس ورثه قال هذا علي اقدم كم اسلاما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة امير المؤمنين وان النبي عليه السلام يحبه حبا شديدا لا يدل على النص بامامته
ولو كان رسول الله عليه الصلوة ناصا على خلافته لكان هذا هو الاخبار وهو ظاهر فانه لما قال بقول انه الامير بعدي لا
علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال انتهى اقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك
من مجرد مدلول اللفظ كذلك يكون باقامة القرائن الواضحة الشافية فلا حاجة الى المخالفة المعنى المقصود وما ذكره من هذا
القبيل فان قول السائل وان كان امرك كنا سمعه وانكانت ناقية كنا وانه مع قوله صلعم هذا علي اقدم كم اسلاما على
ارادة الخلافة فان قوله هذا اقدم كم قضية الدليل على اهليته للتقدم على سائر الامة فقوله لو كان رسول الله عليه السلام
ناصا لقال انه الامير بعدي من باب تعيين طرق الخارج عن شرع المحتسبين بل لو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ذلك لكان بعد الناس التقي وقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لان امارة السرية وفي امارة
قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير والجواب التصريح والتفويض لا يمنع الحاجة الى الدليل وقوله
عليه الضرورة لا يحتمل الخ رفع الله درجته انما من مرك سابر الفارق الشافعي باسناده عن رسول
الله عليه السلام انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول قد ذكر ان معنى الوصاية وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصيي فلان على الصبي وولده
انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث ولهذا فرقه في هذا الحديث بالوارث والمراد هذا ينبغي في الخلافة وان
صح الرواية انتهى اقول قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يجعل
الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اذا تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي
انما اخرجه الدينوري انما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل الاصاغر والنقيب فيكون المراد بالوصي حينئذ الخليفة
عليه السلام في شان وصيته عن الخلافة والولاية التصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للخلافة
فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم ولعمري فيه مخفى اقول المص رفع الله درجته الشاذ في مسند
في الجمع بين الصحاح الستة معناه ان رسول الله عليه السلام بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا
الحليفة بعث اليه علي ام فرده فرجع ابو بكر الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا
ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حقيقة هذا
الخبر ان رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره
ان يقرأ اوايل سورة البراءة على المشركين في الموسم وكان بين رسول الله وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر بان
ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة
اشهر وامر ايضا ابا بكر بان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى

الحج بعد ارسول الله صلعم في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت — لعلي بعد العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان
العرب كانوا لا يعتبرون بعد العهود وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فقال
رسول الله صلعم ان لا يعتبر العرب بعد العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه ليس من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة براءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج
بعد العام مشرك فلما وصل علي الى ابي بكر قال له ابو بكر امير ام مأمور قال لا بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى الموسم فلما حجا ورموا
قال ابو بكر لرسول الله صلعم فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا
حقيقة هذا الخبر لبرفيه دلالة على ولا تلويح في ابي بكر وانما ذكر ان رسول الله صلعم قال ولكن جبرئيل اتاني فقال ان لا يبلغ
ليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى اقول ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من ان
وكان المتعارف في الاختلاف من عدم عقد العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه لما خفي ذلك على
النبي صلعم او لا ترتيب عليه هنا ايضا لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ثم بلحقه هذه الحروف ما حصل كما يدل عليه
ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله وقوله ايضا ان الاذن بعقد العهد مما يتوقف على اسباب يوجب
الخروج به واختاره هاهنا ظاهرا ما بعد العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل لها الامارات صدق ذلك
من نبذ اليهم ونحوه كتابة وختم لان النبذ سبب لا يستدعي مؤثرا بجانب العهد كما لا يخفى ولولا ان الغرض من ابلاغ
عليه بعد خصوصه حضوره في انتظام الحج وكف المشركين ايسه وخوفهم من تعرض المسلمين ونحوه لكان ارسال عمه
عباس او اخاه عقيل وجعفر اصح كونهم اكبر سنا واسنه ارجح من بني هاشم جاء وقد روي ان عليا ام استعد بالى
لست بالخطيب وانا احدث السن فقال النبي صلعم لا بد ان تذهب بها او ان اذهب بها قال اما اذا كان ذلك
فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسر فثبت الله لسانك ويهديك فلك هذا ومعلوم ان اقدام علي
على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل مكة ثم بقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران
مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه على فرعون وقومه القبط لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر
انه لما قام علي ايام المنادي ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحج بعد العام
مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان قام خداش وسعيد الخولاني بن عبدة فقالا وما نبرئنا على اربعة
اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا ومن ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي
هلمتم ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الآية ومن تشرف فعله على فعل الانبياء اولى العزم عليهم السلام كان
اولى بالتقدم على جميع الصحابة لا سيما صحابي ليس له بلاء حسن قط في حرب من الحروب وهذا الانفاذ كان
اولى يوم من ذي الحجة سنة تسع من الهجرة واتراها علي الى الناس بدير عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي
امر الله ابراهيم عم حين قال لهم وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولا
بقرية واذن في الناس بالحج وامر الرسول بالاداء اخيرا وكان بعد العهد مختصا من عقدها ومن يقوم مقامه في خرج الطائف

وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس الواحد
ومن امره امره وحكمه حكمه واذا حكم بحكم مضى واستقر ولم يرجع فيه الا عن رأي وكان بتبليغ العهد قوة الاسلام وكمال الله
وصلاح امر المسلمين وفتح مكة راشا في احوال الصالح واراد الله تعالى ان يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى
يبرز باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك بالجملة
ان جنس العزل والولاية فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فاذا كانت
ولاية الرجل من النبي صلعم بحسن اختياره فعزله من الله سبحانه بحسن اختياره لان فعله تعالى على اتم الاحوال
وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لا يصلح لتادية ابن بسرة فكيف يصلح للامامة لان الامام مترجم عن
الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله صلعم تعالى عن ذلك
فالوجه في انفاذ الرجل اولا واخذها منه ثانيا الانتباه على الفضل وتنويهها بالاسم وتغليبه للذكر ورفعة لجناب
من ارتضى لتادية ما رفض ذلك فيمن عزل ويؤيد هذا ان رسول الله صلعم اختلف اليه رجلان في بقرة قتلت جملا
فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت جملي فقال رسول الله صلعم اذهبا الى ابي بكر ليقضي بينكما فجاءا
الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني وانا اهل امرنا بذلك فقال لهما بيسير فقلت بيسير لانني
على رتبتها فعادا الى النبي صلعم واخبراه بذلك فقال لهما كيف تركتما رسول الله صلعم وجئتماني فانا اهل امرنا بذلك فقالا
فكيف نأتي بالمعضلة ابي بكر فقال اذهبا فعلما انا بذلك نعم اليه فقال ايا الذي قال لكما في هذه القصة فالا له قال لكما كذا
قال ما ارى فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي صلعم واخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا
اليه فقصا عليه قصتهما قال كانت البقرة دخلت على الحمار في ساقيه فعلى بربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان
الحمار دخل على البقرة في ساقيها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي صلعم فاخبراه بقضية بينهما فقال
لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنة داود في القضاء وقد
روي هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكروا انها جرت في قضاء علي عم باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد
بها الرسول صلعم ان يبين بها فضل علي عم وان هذين الرجلين بجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة
لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من اسرار العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
ويجوز ذكر مزية ولم يقض بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما
انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق ان يتبع بقوله عم افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره ومعلوم ان التفاضل
بين الناس من منازل الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا ناب يريد النبي
ان ينبه ذكره ويبين منزلته عند امته ليقتدوا به بعده اوس بوت الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على
نبوته لا على خيانته لكفرهم فتنها سليمان فكان نفوذ سليمان في حكومة الكرم والغنم دليلا على نبوته و

استحقاق الامر في حرمة ابيه وبعد وفاته وحيث كان الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة منتفية
حتى على عم ثبت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذكر خبر تهانه بعد النبي صلعم بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك
حب الغلب جانبا ولو كان دفع البراءة وانفاذ الخصمين الى علي عم اولا ما وضح هذا الوضوح وبحمد الله ان يحول بخاطر
الناظر في الجامعة خبر علي عم من يصلح ان يكون مرة بالقرعة وتارة قاضيا بين الخصمين فانما في ذلك مقام رسول الله صلعم
والعم ما قال صاحب ابن جهاد ره في قوله شعر براءة استرعيت في القول والشطي فقد نفت جهالا من ذلك
راسا بشعر به كلام الناصب من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي عم مشتغلا بامارة الحج ومن زيادات
بعض متاخري اصحابه كرزين العبدري والاذرية صاحب جامع الاصول عن النسوجية في الرجوع والعزل حيث قال
قال بعث النبي صلعم براءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه
وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد وزن فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا
رجل من اهلي ثم انفذ فانطلق الحديث واما انكار الناصب لترجيح علي عليه السلام بعزل ابي بكر ونصبه على عم لاداء
البراءة واختياره اي ذلك صلعم كان على وجه البداء والجهل بالعيان للعادة المعهودة ودون الوحي مع علمه
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الآية فيكون في دفعه ما رواه الم عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة
وان صاحب هذا الجمع وهو رزين الخشني ذكره ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة في صحيح ابي داود وهو
السنن وصحيح الترمذي عن جابر بن عبد الله ثم لينظر حقيقة الحال وحقيقة المقال قال الم رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتعليق الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي ايتر المناجاة ولتحصل اسرار المؤتمن عم بها
تصدق في بدينار حال المناجاة ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي عم ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها
احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية وجه خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد
بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين كرم الله وجهه ولا يناك
في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح ولكن لا يدل على افضل الخلق انتهى اقول قد سبق سابيان ولا لذة الرواية على
المدعي فتذكر تامل حتى تنبك البنين قال الم رفع الله درجته الناس ايه الساهد سيصار بحزب الحضن
الحسين واحد بعد الحسن وفاطمة نفس جلفه وعلي نفس خلفها وهو يقول لهم اذا ما دعوت فاشهدوا في فضل معظم هذا
والنبي صلعم يستعد بدعائه ويجعله واسطة بينه وبين ربه عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ابطلنا
مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا ولم يرد دلالة على الخص واما ذكره من ان النبي صلعم كان يستعد بدعائه فهذا
لا يدل على احتياج النبي صلعم الى دعاء اهل بيته ولكن عادة الساهد كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل هذه وغيره
اولاده ليكون اجيب في احبين الساهلين ويقبل ابتهاله اياه وغيره واتباعه وهذا مترتب الناصبين عنهم لا امر يستعان
بهم ومعلم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا بنهم من تكلم من معتقده
المشوم الباطل بعوذ بالله من ان يعتقد في امة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من كان اقرب الى الله منه انتهى

ولا يخفى نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا وقد
يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استثنى به ابو بكر وعمر وعلي وجعفر وفرهم
من بني هاشم ادخل في الحجة من ضم خطبين وانما علم السلام ولكان اشمل من الاكتفاء بالعباس مع ان ضم
البتولة للمباهل مما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كما تقرر اختصاصه بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن لا يدل
على تقرر عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تم امر النبي صلعم الى العباء معه لتقريبهم من جنابه الاقدس فظهر ان اطراحه
للسؤال ذكره انما هو نتيجة لكل الخشونة اما ما ذكره من ان هذا الخبر من كلام الم ومعتقده المبتوم الخ فانما يلزم ذلك مثل
طبعه السقيم المبتوم اذ ليس مراد الم بما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد
جعلهم وسائط ورسائل بينه وبين الله في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على مخالفيهم ولو سلم شموله ذلك لا يعتقده
شعار رضي يا سيد ويه الناصب في فصل بين الصحابة عن عثمان حيث روى عن عثمان انه قال لمخاطب الفلسين المخاطبين له في داره
انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بغار حراء ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى
تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله فقال اسكن فما عليك نبي وصديق وشهيدان انتهى فان هذا صريح في استعداد
النبي لابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وبما ذكره ابن حجر في الصواعق في سبب عمر حيث قال اخرج ابو داود عن
عمر ان رسول الله صلعم قال لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي صلعم قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك
ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب قال صلعم رفع الله درجته التاسع في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي
صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي صلعم لما خرج الى تبوك استخلف علي اهل المدينة وعلى اهله فقال علي اتخلفني
اوزان تخرج في وجه الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى قال
الناصب عفا الله عنه اقول هذا من روايات الصحاح وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى
المنزلة من مكن واثبت له كل شيء سواه ومن جملة الخلافة والجواب ان هرون لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى
بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله تعالى واخلفني في قومي
وايضا ثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله صلعم في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضائل وهي مثبتة
يقينا لا شك فيه انتهى اقول الجواب عنه بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولم يبق الى بعده فانه لم يكن
خلافته لامته كما كانت في حيوته بالضرورة العقلية وما سبق من كلام الشهرستاني في قوله مع موسى والوصاية الطرابلسية
لم يرجع حتى يرد ملتجا الى تيه وسيرجع عنه بل رجعا فاذا بقي امير المؤمنين عم الى بعد وفاة النبي صلعم فيجب ان يكون الخلافة
حاصلة له وتوضيحه ان النبي صلعم لعلي عم جميع منازل هرون من موسى واستثنى الاخوة فيبقى الباقي على عمومه لا يجب
الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى عم انه كان خليفة لموسى لقوله عم اخلفني في قومي وكان خليفته في حيوته
فيكون خليفته بعد وفاته ايضا لكن لكنه مات قبله وعلي عم باق بعد رسول الله عليه السلام فيكون خلافته ثابتة لا امر على
ما قال قبل لم فلم انه يرتقي هرون بعد موسى عم لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبت هذه المنزلة

له في حال الحيوة ولا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك
يتضمن غاية التحقير بالنبي من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي صلعم جعل هذه المنازل لامير المؤمنين عم بعده بدلالة قوله
الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي عم وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله عليه السلام
فان قيل هذا يوجب كون علي عم اماما في حال حيوة النبي صلعم والمتفق في السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك
وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجوه النبي صلعم مع ان تنبيه امير المؤمنين في
حياة النبي صلعم وارد فيه فقد نقله كثير من العلماء الاعلام كيف يمكن التزام ذلك مع امتناع اجتماع امرين الخليفة مع امر
المستخلف بحسب العرف والعادة ولا نا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف مقتضى امرهما فالحاكم
بما انحن فيه ظاهر لانه لا اختلاف اما بحصول الحكم بموجب امتثالهم كالحكام المجازية او بالامتثال الذي لا يخلو عن الحيلة
وليس الحال في النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووصيه المعصوم كذلك لان النبي صلعم انما يخلو عن الرجل واسيلة بين عم بامر
مدينة جده وغيبته مرة فلا اختلاف وان اراد انه يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كونه صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في
تحقق الخلافة فتريكي في ذلك كون تخليفه بحيث لو لم يسافر النبي صلعم الى تبوك لكان له ايضا ذلك انفاذه ولا
امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجوده دليل على انه لم يبرح حال الحيوة فيثبت في ما بعدها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت
فان قلت رجوع النبي صلعم الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن الوكالة
لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا ويقتضي العزل وقد يجتمع تقييده والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفي حصول الخلافة
له والذي يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي صلى الله عليه وآله
استخلفه من غير شرط باتفاق روايات الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي صلعم استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم
وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك امامة فكذا علي عم فالجواب ان الاجماع من الامة حاصل على ان هؤلاء لا يستحقون بعد الرسول
صلعم في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت مزيتهم فان قيل يخص هذا الاستخلاف بالمدينة فقط
لا يقتضي له الامامة التي نحن فيها قلت اذا ثبت له عم بعد النبي صلعم فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة
وجب ان يكون اماما على سائر الامة لانه لا قائل من الامة بذهب الى اختصاص واجب له في هذه الحال بل كان من ثبت
هذه المنزلة انتهى امامة على وجه الامامة فكان الاجماع مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى
لعلي عم من رسول الله صلعم ويثبت له الاستحقاق منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد رسول الله
صلعم بلا فصل لكن فرض طاعة رسول الله عليه السلام بالدلائل الظاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول زيد بن علي
وقد جمع من بقدم ابا بكر على علي عم شعر قرن شرف الاقوام بوما برأسه فان غلب اشرفه الناقب وقول
رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف كراذب بانك مني علي معالمنا كهرون من موسى اخي وصاحب
وحاوه بيده فاستجاب لامره وسار الى في ذات الله بضارب فما زال يجلوهم وكالنر شهاب تلقاه القوانس ناقب
فان قيل هذا يستلزم كلام الحديث على ان له عم منازل هرون كلها لا بد الحديث على نفي امامته التي قبله

لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل او بفصل فرجملة اما بعد بحثان فقد قال يوجب الحق قلت عب انه من حيث
الوضع محتملة للامرين لكن صار الجزم منهما بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القايل اذا قال هذا المال للفقراء بعدي
تبادر الى الافهام ايراده بعد موته بلا فصل والتبادر قبل الحقيقة فيكون حقيقة فيه العرفية وكذا اذا اوصى اهل التواريخ ان
فلانا جلس على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فيكون ظاهرا ايضا حتى يدعى ولا التفات حينئذ حتى نفي لما ثبت التشريف بجميع
جميع المنازل ما خلا النبوة والاخوة النسبية وقد ثبت بعرضه بشهادة العربية والاصول ودلالة اسلوب الكلام فانه
نص صريح في العموم ولا استغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل هرون عدا هذين التدبير والتصرف ونفاذ الحكم
على فرض التقدير بعد موسى عليه السلام لامته بحيث يدبر كم احد بعد اثبات العموم وتسليم لهم بلزم دخول عامة امير المؤمنين
صلى الله عليه وآله وسلم في حال حياته وارتحاله تحت له في امير المؤمنين عم كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون ع فظهر
بقول الامامة المثلثة مطلق افتقت امامة امير المؤمنين عم وهو المطلوب قال اللهم رفع الله درجته الفاخرة في مسند احمد
من عدة طرق وصحيح مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الصحاح الستة ايضا عن سلمة بن الاكوع قال سمعت ابي يقول
خيبر اخبرها اخذ الراية ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذها عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة وجهد
فقال رسول الله صلعم اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يدلون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله صلعم كلهم يرجون ان يعطاها
فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين فارسل اليه فاتي فبصق رسول الله صلعم في عينه ودعا له فبرء فاعطاه
الراية وخرج علي عم فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى قال الناصب خصه الله اقول حديث خيبر صحيح وهذه من الفضائل
الغلبة لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كيف من فضايل مثل هذا والعجب انه كيف تجد هذه الفضائل من يدوم من كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام وبنشر مناقب امير المؤمنين وفضايله وما هم كالرواضف والشيعة في احقاق مناقب
مشايخ الصحابة فلو كان هناك نص كما قالوا مهتمين لنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلو شهر عن الاخبار
عن الحق انتهى اقول ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد يكاد ان يكون كيدا وفيها ما شيا من خاتم نصبه وعدلا
لامير المؤمنين عم والا فقوله صلعم اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل دلالة قطعية على ان
هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر لانه ان السلطان اذا ارسل رسولا بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك
المهم على وفق رأي السلطان فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا لا غيرها الامر دل دلالة قطعية على
ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل من الاول فذكرها صارا بالجملة فذلك
بقول النبي صلعم الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله صلعم في علي عم ولولا اختصاص علي عم بغاية
هذه المرتبة لا تفضي الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وان كان التخصيص بالاولى
فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك فثبت هذه المرتبة لعلي عم بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية
عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي الاولى امير المؤمنين عم بخيبر افرط من غيره دليل على توجه زيادة الفضل

ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل لمحبة من الله ورسوله لانها النهاية والاشرف بعد
ولا مزيد عليها وهي الغاية القصوى والدرجة العظمى والفضل المعظم واما ذكره من ان المعروف في هذه القصة
من كتب اهل الملة مسلم ووجهه ظاهر كما قرناه سابقا لكنهم حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهم الحاقهم انها
مما يصير حجة للشيعة فلا يبدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الغرض ولهذا ترك المتاخرين من اهل السنة انتهى اقول
الشيعة بالجزم من احاديث المتقدمين بيا ورد الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة بتاويلها وتارة
وتارة بالزيادة والنقصان كما ارشاكم مرارا قال اللهم رفع الله درجته الخ وفي مشكوة روى الحسن بن عمارة عن
عبد الله الغافري في غزاة الخندق وقد عجزت المسلمون قال النبي صلعم تبرزا يمان الكفر كله انتهى قال الناصب
خصه الله اقول انه حجة هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه وفضايله التي لا ينكره الا مستكبر الاسلام الرأي ضعيف الايمان
ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى قال اذا تعلق النبي صلعم حلف الايمان باثبات كلامه فكان ثابتا
جميع المؤمنين وكان ثبات الكل بمركبه فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الامر من اثبات النص على الامامة ولا فضيلة
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما صرحت من تقديم تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في
الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله عم لفاطمة عليها السلام يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين خمسمائة عام قال
الصارم الله درجته في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم امر بسد الابواب الا باب علي
بن ابي طالب فتكلم الناس فخطب رسول الله صلعم فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني لما امرت بسد هذه الابواب غير باب علي
فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحته ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى قال الناصب خصه الله اقول
كان المسجد في عهد رسول الله صلعم متصلا ببيت رسول الله صلعم وكان علي عم ساكن بيت رسول الله صلعم لكان ابنته وكان
الناس من ابوابهم في المسجد ثم رأى رسول الله صلعم بسد الابواب الا باب علي عم وقد صح في
الصحيحين ان رسول الله صلعم امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة
وقرب حصر لابي بكر وعلي عم انتهى قال ان اراد بقوله ان عليا عم كان ساكن بيت رسول الله صلعم
كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلعم وازواجه فهذا كذب ظاهر وان اراد انه كان ساكنا في هو الحجرات العظمى كان
النبي صلعم فهذا مسلم لكنه لا ينتفع بعدم سد بابه لكان المصلحة في سد الابواب الباقية ومنع من احد المصلين لان نزهة
علي واولاده عليهم السلام وعبيده ومواليه ايضا كان مراعاة لذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن
لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولوجوب الكاره في الحديث المذكور
ولكني امرت بشيء في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صلعم في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا
الى ما ذكرنا فافهم واما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون مرادا في الدلالة على الفضل
لفتح الباب وهذا ظاهر من غير الخوخة الخوخة ابي بكر في الحديث يروى الضم وتفسيرها بالباب الصغير
تمويهات الناصبة فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم

يقول ان اصحابك اصحاب ومنعوا هذا في مقابل الحفظ لشان ابي بكر وتبجحاته والجملة عن انما يحتج برواية من
لم يعتقد كون علي افضل الصحابة على الاطلاق فان ابتم في فضائل الصحابة المنقلة - رواية من لم يعتقد افضليتهم فقد
ثبت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث اخر لا تخيروني على اخي
واذا انفرد بنا فقط ارتقى حديث الباب سالما مسلما ايا ب مدينة العلم ورتبة التقدم على وجه يتبجح به حلية لنا
وسرية المقال ان النبي صلعم بنى افعاله في الامور الانبوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونه اصلا لمن مباحة على
اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من البداءة لابي بكر كانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله
سبحانه وسد الابواب واخذ الايات من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره فكان فعله
صلعم على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ع
ما لم يكن حاصلا للشيخ ولو لم يكن الامر كذلك لكان اختصاصه عم بذلك دون خبره حبثا وتعالى فعل القديم سبحانه
عبثا عقلا ونقلا لقوله تعم الحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وقد ثبت صلاح الباطن والظاهر
لعلي عم بمقتضى الوحي من الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله عم واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دل
ظاهر على زيادة درجات علي عم في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحفظ الله نبيه صلعم
وحول الاستطراق وهو جنب دليل لا يخلو على طهارته وشهر وكذا في جزء ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن قد تقرر في
بذلك وهو من لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع به اولى واوجب والا فتداله بما ركد ارض
ولنعم ما قال السيد رح شعر وخص حالا من قريش ان بني لهم حجر خير وكان مسدودا فقبل له سد كل باب فتحته
سوى باب ذي المنقوي علي مسدودا لهم كل باب اشرعوا غير بابه رفقا كان منعوما عليه محمدا وقال حجة الله رح
واسكنه في المسجد الطهر وحده وتزوجته والله من سما ابرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابرابهم في المسجد الطهر وشرع
تقالهم سدوا عن الله صادقا نفتوا بها عن سدها وتمتعوا فقام رجال يذكرون قرابة وما لم يجانبني الدم مضع
فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عذر وللعم موضع فقال له اخرجت حكما وما اشكنت هذا ان حكمك يخرج
فقال له عم اما الذي فعلت بكم هذا من الله فافعلوا قال المص رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد
بن حنبل من عدة طرق ان النبي صلعم اخا بين الناس وترك عليا عم حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله
اخيت بين اصحابك وتركتني فقال له انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو
رسول الله لا يدعيه بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي
بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صلعم قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله
علي اخو رسول الله قبل ان يخلق السموات بالفي عام اخوي قال الشامخ رفعه الله اقول حديث المواخاة
مشهور معتبر متفق عليه ولا شك ان عليا عم اخ رسول الله صلعم وحبيبه وحبيبه وكان رسول الله صلعم
شديد الحب له وهذا كله يا احد من صحابنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل

رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عدد الفضائل وانما هو
وجود النص انتهى اقول انما اخذ المص الاحاديث الدالة على فضائل علي ع من صحاحهم لان قيام الحجة على الخصم
انما يحصل بها كلمة لا الا ترى ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي ع وفضائله كما ترى الشارح
واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عدد الفضائل وانما انها الخ في باب بلا مرجوا
من ان الكلام في النص وفي اثبات الافضلية وفي عدد الفضائل ايضا لا مرمن اي احتياج الفضائل في تخصيص ورن غيره
بن عرف افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعم انما المؤمنون اخوة اخى رسول
الله صلعم بين الاشكال والنظائر بوحي من الله ليكون لكل اخ يعرف منظره ويتنسب الى قرينه ويستدل به عليه ويتفخر به
لئلا يتنازل الاصحاب ويتميز به المجيب من الطيب والخبيث كما جبريل عليه السلام مع ان عائلة النبي صلعم لا يقع الا على
الحق والسداد لانه صلعم لا يجري ان يثبت الشيء بخلاف ما هو عليه بل يضع الاشياء في مواضعها الواقعة المتصلة به
من الله تعالى فقوله صلعم لعلي عم انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناطق والمشابهة والمتكلم بهما من الطرفين وفي حق الشارع
الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء او اخيه ومماثله وقارنه وواخى معناه ومن ذلك قوله تعم ان هذا
اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبريل وميكائيل عليهما السلام وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم
ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر قد يكون اخا لمن هو من اكبر الاخوة في العائلة والمشابهة هي الموجبة للفضل
ومن لا يا امير المؤمنين عم خصلت له من رسول الله صلعم الاخوة فيها وفي مراتب كثيرة منها انه عم قال في النص على القرآن المجيد
وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه عم صاحبه في الولاية لقوله تعم انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وقد
تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بدليل قوله تعم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى
شرحه ومنها انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول صلعم يوم اعطاء براءة
لغيره فهبط جبرئيل عم وقال لا يؤديها الا انت او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي عم وقد سلف بيانه ومنها
انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الولاية لقول النبي صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه
في المسجد كفتح باب النبي صلعم وجواره في المسجد كجوار رسول الله صلعم وقد مر ايضا ومنها
انه نظيره في النور فيما خلق آدم باربعة الانعام والتسبيح والتقديس يصدر منها تعالى عز وجل وقد تقدم هذا ايضا
ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانهم يستحقونها على طريق استحقاق النبي صلعم النبوة سواء بدليل قوله تعم لا ابراهيم الظالمين
ولما هلك نمرود لما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك وانما عليهما السلام ذرية ابراهيم الخليل ع ومنها انه اخوه
بسبب اخوين وهو ان النبي صلعم كان يمن فاطمة بنت اسد اما والد الحيدر ابا بدليل قوله تعم وادعا لابراهيم اذ رآه وقال
الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابراهيم تارخ وبقوله تعم حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل
كان عمه الى غير ذلك من الانبياء النزهة التي شابهه وناظره فيها وقد ذكر مستقصا هاهنا ومن يكون مثلا ومشابها
للرسول صلى الله عليه وآله وسلم في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق الخلائق واحد من

من يجعل له شيء من هذه او يعطى هذا الماهر لمن نأتيه بين لمن نؤتيه انشاء الله سبحانه واما ذكره من ان ابا بكر كان
خليل رسول الله صلعم فانما توهم من الحديث الوضع الذي رفع فيه الخلة تعني رجم المقر والتقدير وهو ساروا لعنه
انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت خليلا يعني لو اتخذت من جبر اهل البيت خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يلزم وقوع
الخلة وقال في شان علي عم بحرا لتحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه
بعدي يقضي وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي عم وابن الجبل من التحقيق
والتفويض من الجزم به ولو فرض وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضة
ما روي من نقايضه معه هذا وقد اغمض الناصب عن التعرض لما ذكره المص من حديث الحجج بن الصحاح وقد اشتهر
نعم ونعم ما قيل جرا اسم على العرش مكتوب كما تقرا من يشطح له مخرا وترقينا قال المص رفع الله درجته الرفيع
في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي صلعم من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن
عدو بالابرة يعني الا انا او علي وفيه ايضا لما قتل علي عم اصحاب الابرة يوم احد قال جبرئيل لرسول الله صلعم ان
هذه المواساة فقال النبي صلعم ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى قال الناصب خصه الله
اقول ساق النبي صلعم بعلي في النسب والخوة الاسلام والهجرة والمؤاخاة خير خفي على احد ولا دلالة على التفضيل لان مثل هذا الكلام قال رسول الله صلعم لغير علي كما ذكر انه قال للاشعريين انه الحطي ارسلوا انا منهم وهم مني ولا شك
ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى اقول الكلام الذي نقله عن النبي صلعم في
شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلعم في شان علي عم بين متفق عليه بين اهل الاسلام فلا يقبله المعارض ولو اغمض عن
ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي صلعم
ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو او قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية
فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى صح كونه مقيم المنة وحصل الامنة وصح ساعده من فقه وكفره وعناده بالنسبة الى الشيخين
ما اوان خلافته في يوم التحكيم فيه ثم جدل الشيخ بذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلا يلتفت الى جدله ويقوي ايضا الكلام
في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول عن انه قال جاء رجل حدثت بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله صلعم قال هم مني
وانا قلت ليس هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله صلعم يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث
ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا نقول له رواية البخاري صريحة في ان النبي صلعم لم يقصد ان الاشعريين
منه وهم منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في شرح البخاري
وسوق الكلام ونعرج قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريحا فيه ايضا الناصب حذف مقدمة الحديث وفاء التفريع
عن النتيجة التي ذكرها مع ارتكاب تقديم ما هو موخر فيها لئلا يفطن احد بالخصوصية بخلاف ما ذكره في شان علي في احاديث
متعددة وطرق شتى فانها مطلقة شعرة بالجنسية والمشابهة وانما تظهر في مقدمات الكلام كما مر في نفس قوله تعالى وانما
وانتم الآية وقد نص عليه على ذلك في جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه بنص نكاية بريدة عن علي عم عند العود

مضمر من الفتن وهو قوله صلعم ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابراهيم وانا افضل من ابراهيم
ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله عم خلق من طينتي عبارة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى
وحاصله ساذكرنا من الجنسية والمخلوقية من بحث له الجنسية والمخلوقية والمشابهة المطلقة تجيز الشركة الاتباع له والاقتداء به
اوجب واوفق وفي كونه عم مماثلا ومجانسا له اول جليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية
الموجودة في خطاب علي عم المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك ولا كان اقتضاء يجب على
الامة ان يدخلوا معهم في الشورى اذا دام وبدل على ان الفضيلة الناشئة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق
ذلك مرة على احد من بني جعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر وعثمان الذين كانوا
اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من
قول جبرئيل في قصة البراءة لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم قطعا ان المعنى المستفاد من كلامه هنا
ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين ثم متى ولو كان المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب
في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي عم لصدق ان ابا بكر من النبي صلعم بالمعنى الحاصل
للاشعريين والا لزم الا ازراء بجلالته قدر ابي بكر جدا لغافلين بجلالة قدره وافضليته عن سائر الصحابة فعلم ان هنا
خصوصية زائدة على ما في خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا ايد ايضا قوله صلعم يؤدي عنك حيث جاء في المنقذ او
لا يخلص رجل مني او قال مثل نفسي فيؤدي عنك اعمالكم ويبين ذراريكم ويأخذ اسراركم قال عمر فوالله ما تمنيت
الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا قال فالتفت الي علي فاخذ بيدي ثم قال
هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا المراد من كلام من فيه ما ذكرناه لما تمناه عمر على ذلك الوجه فتوجه قال المص
رفع الله درجته الخامس خبر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى انفت اليهود
حتى اتهموا امه واحبته النصارى حتى انزلوه منزلا الذي ليس له باهل فقصد النبي صلعم لان الطوائف الغلو والتقصير
والتصريح اعتقدوا فيه الربوبية انتهى قال الناصب خصه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة معتدلين
بين الفرقتين من المفرطة وجب على كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يقولون ان اصحاب محمد كفروا كلام الخالق
النص في شانه ومن المفرطة في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة بحمد الله فيحبونه حبا شديدا
وينزلونه في منزلته التي هو اهلها من كونه وصيا وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب ودايع العلم والحكمة فتامل
اقول ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد صلعم ولا كل من خالف النص الجلي الواضح في شان علي عم وانما يكفرون
من صحح النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققناه في كتاب مجالس المومنين بل لا يكفرون عند الطائفة بعض منهم سوى محاربي علي عم
من الصحابة دون المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك تفاصيل شرح الهم التجريد واما ما نقله الناصب من
ادخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال وكالامامية الذين يقولون ان اصحاب محمد كفروا كلام مخالفة النص في شانه
فرد لما قدمنا ونقضه كالخوارج لغلوهم وكيف يتجه وصفهم بالافراط في حب علي مع ما ذكر من استدلالهم على ذلك

الدعوى بحجة لفهم المعنى الوارد في شأنهم وكيف يرضى بحجة من خالف جميعه ومنع النص الوارد في شأنهم
ورفعه عن مقامه واطرحه واوهنه ونعم ما قيل سعى فؤد عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الرأي عنك لفاتر
نعم لو لم يكن تلك الدعوى منهم معتقداً منتوى يصلح عذراً لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي عليه السلام
وليس قليس ودعوى ان وعدهم ذلك باطلة وتعليلهم فاسد وان سلم فهو بحث آخر لا دخل له في اثبات الافراط
وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يجترون عليه لهم جبا شديداً في الخلاف ظاهر اما نظر بعضهم منه عن عيار
ورياء الناس من باب قوله تعالى يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة
عن سرائر قلوبهم فقال في تاريخه المرسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن حمزة الفرشي وكان متعصباً
على علي ان محبة علي لا يجتمع مع السنن ولم يفصل الناصب ايضا في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته مع حب
آخره عن حمزة بشم التي رشها الله تعالى ورسوله صلعم له عن وراء اهله لان يترك في المرتبة الرابعة من خلفاء وتجعل
الثالثة عليه اسيل مع ظهور ذلك لا يليق منه ان غش من عبده بل عال كلب باسجد راجعه في مصنفه ونعم ما قال العارف
العزيزي في قصيده سعى اكم اوراد على مرتبي جلد اسير باشد زير جلد كفش لبنى اخش قال الناصب عفا الله عنه رفع الله
درجته الناس عن في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحاح الستة
ان النبي صلعم قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى قال الناصب عفا الله عنه اقول هذا الحديث صحيح
لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله عنه قال العهد رسول الله صلعم الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والذي
فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي الامي صلعم موثق ترجمة الله الموفق انتهى اقول اخبار عن الجعل الملكي كذب
على الله تعالى وعلى نفسه وقد ضره فاحشة اثره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل الموفق ويفعل في ذلك بحيرات تعالى
ومن الشواهد ما يرى من تجريدات الآيات والاحاديث عن الموضع والمستقر وعقاب الذي قسم سهام بجهة خرقه في الشعر
قال الله رفع الله درجته التابع عن في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلعم قال ان سلكم من يقاتل على تأويل
القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا فقال عمر انا هو يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان
علي عليه السلام يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة وفي الجمع بين الصحاح الستة لتقتلهن فئة مارقة يقتلها اولى الطائفتين
عليكم رجل من امتي امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف
النعل في الحجرة انتهى قال الناصب عفا الله عنه اقول صحة هذا الحديث وهذا يدل على ان قتال البغاة والخوارج على
تأويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن ويتعرون الخلافة لا الغير فقاتلهم امير المؤمنين وعلى الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال
الشافعي انه قوله يقاتل امير المؤمنين البغاة فكانت العلة كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على الحصر بل اخبار عن مقاتلته
في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى اقول في الحديثين دليل قاهر وبيان ظاهر واشارة واضحة الى النص على ولاية امير
المؤمنين عليه من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي صلعم قال لبيعته انه عليكم كانت ولايته من الله سبحانه لانه من هو الباعث
له والرسول صلعم مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فثبت وايضا الرجل العزيز ما طفته اخبار الفريقين ويزيده ذلك

بيانا واضحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول صلعم لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي لهذا دون الامة وقول
الرسول صلعم تقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومثله الرسول لا بد
وان يكون حقاً لهذا المتصف به من الله سبحانه فلا يجوز ان يثبته النبي بخلافه ولا يخلد بصفة يثبته النبي منه ويثبته
بخلافه فيكون هو مشابهه صلعم في الولاية لهذا الآية التنزيل ولهذا الآية التأويل ويكون قتاله على التأويل مشبها بقتاله
على التنزيل ان كان التأويل كالتنزيل وان سكر التنزيل جاحد فيضربه منكر التأويل ومن جاحد للعلم به وجاسوله في الجحود
وليس مرجع قتال الفريقين الا الى النبي والامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل
حديث مشترك بين الفريقين وقد نظم السيد الحميري والسيد وغيرهما ولقد اجاد بعض العبرات رحمها الله
تعالى في نظمه حيث قال سعى وله اذا ذكر الفخار فضيلة يلقت هذه الغايات اسفان اذ قال يا اخوان ما
فعله المقاتل تارك القرآن قرنا كما قاتلت عن تنزيله واذا الوصي بكفه نعلان هل يعده اكرهي الرشاد ولا لا
من قام بعلا قدر ومعاني قال الله رفع الله درجته الناس عن في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة
عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلعم طائر قد طبخ له فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي
فاكل معه وروي عن ابن عباس انه لما حضر ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى
قال الناصب عفا الله عنه اقول حديث الطير مشهور وهو قضية حقيقية وسنة جسيمة ولكن لا يدل على النص
والكلام في هذا المقام واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى اقول ان حديث الطير مع انه
كما اعترف به الناصب مشهور بل بلغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من اصحابه عن انس وجرى حب
رسول الله صلعم وصنف اكابر المحدثين فيه كتب ورسائل مؤلفة بامر من حديث جبير وغيره ووجه التأويل بمحبة
رسول الله صلعم على علي من محبة الله تعالى له ومحبة الله تعالى كما ذكر المحقق في شرح الباقرات لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك
لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون علي اكثر من غيره قولا وفعلا من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه ودرجة سنية هي من صفات
الله سبحانه حقيقة يعبر عنها التكلم بالارادة والحكم بالعناية واهل الله ذوق بالعشق وقد فاض على من رجس كاسها
بحب السعادات والقوابل من الحق على الخلق كل بما يطلب القوة الى سبيله ومن خلاصها فمن الحدود بين الذين
رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فهم كالابل السائمة التي لا حراك بها وذلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والحوادث الثلث طلبا للكمال واهتزاز اسى مشاهدة الجمال ورجاء التخلص من
قيد التفخيم والتسبيح انما هو على قدم الاقدام بها والطيران انما هو باجنحة اجنادها والقلوب منها والكلمة المتعاقبة
والاحاديث النبوية تشهد بنبوتها ووجودها قال الله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال
الحكيم يحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال نعم والقيت عليك محبة مني وروت الثقات ان رسول الله صلعم
اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره

الذي يبصر به وبده التي يبطش بها رجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي يأخذ وبي يبطش وبي يقوم وبي يقعد فاذا
سألني اعطيته واذا استعاذني استعذته وقال صلعم اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه
قال فيحبه جبرئيل فيناديه في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه اهل السماء ثم يوضع له القبول في الارض فيبغضه
الاحبة وهذا روي في المشهور انه لما رأى محمد بن سليمان العباسي حسن خاطره بقول بن حرب الفارس الفاضل المعروف
مع عمرو بن عطاء الغزنوي في اساءة علي بن ابي طالب بعد باخاطب الرشيد لقوله ما انقضى كما العقل ان اهلك عدوك
والصنوف من شاء يحسن لا اله الا الله لقد رزقك علي بن ابي طالب ثلث كلمات فقد جمعت من الكتاب والسنة وكلام
اكابر الامة وجوه المحبة وبين شاعرين بان اشتراك اصحابي الاطلاق لكنها مختلف باختلاف المعاني فمحبة الله تعالى
تخصيصه بالعلم مخصوص بكون سبب التنزيه وازالة من مجال الطهارة والقدس وقطع شرائطه حاسوله وتطهير نفسه
عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجوده لا يحيط
لشيء الا بحيز من الاشياء كما استشهد ذوق المتألهين من الحكماء ايضا بما حد بلغة وبعطي تصريحه بعض
وهذا معنى لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة اذا كانت ارادة بعده ان يخصه بمقام لا مقام
دون هذا المقام لارادة تؤاخذ وهو دفع مقام هذه الارادة هي الرحمة واما محبة العبد الله تعالى فهي ميله الى نيل
هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذي جاء ان اليه وتهافت على القضاء هم الاطلال واذا قد عرفت محبة الله
ومحبة العبد وانقدرت الشرح فيما ان بعد رسول الله صلعم لاحد هذا المقام الا بمرتبتين حديثان وكان الرسول صلعم
لما عد اصحابه على هذه الصفة من الطائفتين وكان اسلم بعض الاعداء الا بظهار محسوس من اولئك ما يشهد ذلك الامر ثم
ان صفة تلك المحبة اختصاصه تعالى عبادا من احدهما فتح جبر لجمع صلعم في وصفه من المحبة والفتى بحيث يظهر لكل احد
صورة الفتى ويدركه بحس البصر فلا يبقى حينئذ تردد في اتصافه بالصفة المحسوسة المقرونة بالصفة المحسوسة وانما جاء
الظاهر خطر صلعم ابنائه واكله معه مرة ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا مرتبة الاتصاف بتلك الصفة بحيث
انهم عصروا اشاعة هم الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وما يصرح بهذا المعنى
ما سبق من قوله صلعم لتقتلن بالرض ولتبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التأويل كما ضربت رقابكم على
تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا
شربت احواله واجريت افعاله ظهرت اتصافه بهذه المحبة باعتبار التخلقين اما محبة الله تعالى فظاهر في ظاهرها
ساطعة انوارها من انه سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومقر النظر لقوله صلعم فيما سبق ايضا من حديث
الخوخة الشمس ما انخصيته ولكن الله اخاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلعم ان الله بعث اناسا وجوههم
من نور على كراسي من نور وجلوسهم ثياب من نور في ظل العرش يغبطهم الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله
قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل فمن هم يا رسول الله فوضع يده على ابي علي ثم قال هذا وشيعته وروى محمد
علي بن حرب المروزي المازندراني رحمه الله قال حدثني لفاظ ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور الخلدة

بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق عن ابائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال خلق الله عز وجل من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ويحبونه الى يوم القيمة وفي
كتاب الخرائج عن ابي تراب الخطيب باسناده الى النبي صلعم ان الله خلق من نور وجه علي سبعين الف ملك يسبحون ويقدسون
ويحمدون فاذا كان ذلك لعلي ولمحبته واما محبته الله تعالى فهو عام لكل احد من عباده تعالى ومجاهداته ورفضه الدنيا
واعراضه عما سوى الله واقباله بكلكه على مولاه ولوازمه استغناء بعض من ذلك نظائر المثال وكنزت المقال ولو
بما حصل لبعض الملائكة ولقد اتضح بما قررناه بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على التقدم
وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه عز وجل احب الى الله من كل المخلوقات واما عدم كونه حجة
من النبي صلعم فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه صلعم احب الى الله من جميع المخلوقات بالاستثناء فهو
صلعم مستثنى بالاجماع وبقرينة السوال واما المشكلة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم واجاب
صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل
البعض الاخر اذ يصح ان يستفسر ربنا احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر اشياء
في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله عز وجل احب لفظ عام ارسطاني فيه خصه وقيده بوقت دون
وبعض الاشياء دون بعض وعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخصص ولا يقيد الا بالمخصص او بقيد بالدليل
دون ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله صلعم اعني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله
من وجه وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا الحديث يجري في استدلالهم
على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه جعله اولئك على افضلية وذلك لصحة
الاستثناء في الاتقى وادخال لفظ الكل والبعض فليس الا الفناء او المعتقد والتزاد ولنعم ما قال ابن زكريا رحمه الله
شعر وفي الظاهر الشوى او في ولا تر اشتغلوا من خفقة وسبات وقال الصاحب ابن عباد رحمه الله
شعر علي له في الخير ما طار ذكره رفاقت به اعداؤه وهي تشهد قال المص رفع الله درجته التاسع عشر
في مسند احمد بن حنبل وصحيح قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلعم يقول سلوني الا علي بن ابي طالب
وقال رسول الله صلعم انا مدينة العلم وعلي بابها اعني قال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على فضل علي
واستحضاره اجرية الوقايع واطلاعه على نكات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على انه جنابه
لا يجوز ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ المجوزة والاصلح للامة ولم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اخبرنا كما مر انه
اقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى وانوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك
في بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسندا الى علي انا
انا المدينة وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن ابن عباس انا مدينة العلم
وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها وعن ابن عباس ايضا بطرق اخرى انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة

فليأت الباب وهذا مقتضى وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي صلعم كان يعلم من نفسه الشريفة بمدينة العلم وبالحكمة
ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنته الله سبحانه من جهة علي عم خاصة لا انه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة
التي لا يدخل الجنة الا منه وكذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الآية ايضا كما ذكرناه ونبه دليل
على حصره وهو ظاهر لانه عم امر الاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون مأمونا من الخطاء ويدل على انه
امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض الى بعض وعناده عم عنها
ويدل ايضا على بلاغته عم وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حياة صلعم الا من قبله وانه
العلم والحكمة الا منه لقوله فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان عم هو الباب وقد قال الشاعر شعر مدينة علم وابن عمك بابها
فمن غير ذاك الباب لم يأت سربها وبلغه ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى رسول الله صلعم
من غير جهة علي عم كان حاصيا كالسارق والمنتهب كان السارق والمنتهب اذا دخلا من غير الباب الظاهر بها ووصلا
الى غيبتها كانا حاصيين وقول من اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخصيص بل المراد به الايجاب والتهديد لكقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه لم يصر هنا نبي غير محمد صلعم هو مدينة العلم وهو الحكمة فيكون
العلم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الآخر وقد ذكرنا ذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم والحجة فيما ذكره الناصب
من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه هنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الحفظ الظني
والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحتفظ بدون الاحتفظ ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح وما ذكره من انه
لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر جوابه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار لجواز اختيار بعض الامة كما
عرفته ومن جهة تعنت ان يحتج الناصب اشيته عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه
فانه يدل على ان المدينة لا يقرب اليها الخراب وانما يقرب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على انه كان اذا دخل
معاوية بخبر الغرو وعلى ان مدينة العلم وابا بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها فرية ان كلا من
الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول ان المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت
الرفيعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في البيان لاخذ العلم من
صاحب المدينة وكما دخل الاساس للمدينة وحيطانها وسقفها من الاشراك والترقم والتخفيف لا يمكن ذلك واعجب ان
جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التهمة لات الظاهرة يوجب زيادة فضائحهم وطرد جدادهم عن اهل البيت
عليهم السلام ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المص رفع الله درجته العنعنة في مسند احمد بن حنبل
من عدة طرق ان النبي صلعم قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا فقد آذاني عليا يحب يوم القيمة بيوبا او يصلب انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى وليا فقد آذنته بالحرب
فاذا كان معاداة احد من الاولياء اذاء محاربة مع الله تعالى فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار
ولكن لا بد ايضا على النص انتهى اقول اذا ثبت ان حبه علي عم موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاؤه سبب لدخول النار

فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي صلعم والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاء الله تعالى
ورسوله صلعم بل من قدم غيره فقد ادخل في تلك المدة ما يوجب عليه من الطاعة له وبرجعه آخر نقول قد ثبت ان
حبه طريق النجاة وبغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه الظاهر بشرط اوامره ونواهيه فمن
قدم عليه غيره بعد الرسول صلعم لم يكن ممتثلا لامره ومتنبه عما هو طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين
له ومن خرج عن محبته ضل عن طريق الجنة فوجب تقديمه بعد النبي صلعم عقلا ونقلا وتقديمه على المتقدمات المأخوذة
في هذه الثغر فيما سبق فتدبر قال المص رفع الله درجته البخاري في الصحيحين في مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر
خطب الى رسول الله صلعم فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول صح
في الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال رسول الله صلعم اني انتظر امر الله فيها ولم يقل انها صغيرة وهذا افترا على احمد
بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتر على رسول الله صلعم وناسب الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة
لانها ولدت عام عمارة الكعبة والمجيء من هذا الرجل ابلغ في اعتراف الانبياء من الكذب وجنب الكذب القبائح
الى رسول الله صلعم تعرية الله من علي وابن خباط خبط العشواء انتهى اقول وقد صاحب الاشياء باسناده عن محمد
بن سليمان بن جعفر الهاشمي قال روى ناصر من سنة احدى وثلاثين من مولد النبي صلعم وانكح رسول الله صلى الله عليه وآله
فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله صلعم بعائشة بثلاثة اشهر ونصف وكان
بنى بها بعد تزويجها ايا ها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكانت
من علي عم احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر مشهور روى عن المدائني وابن سعد حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين
سنة وحكى الكلبي انها بلغت خمسا وثلاثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابي الخطاب الحضرمي في تاريخ
مولد السيد ووفات اهل البيت ان فاطمة عليها السلام ولدت بعد الهجرة بخمس سنين وقد شرحنا في البيت
وتوفيت وهي ابنة ثمان عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخطاب كانت صغيرة غير بالغة بالنقاء فقهاء العرفين حين تزوجها
علي عم وكذا على رواية ابن المدائني ورواية عبد الله لان السابع عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بخمس عشرة سنة
وهي عليها السلام عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا التعرض والكبر امران اضافيان فلعل النبي صلعم اراد تفاوتهما ذكره في جواب ابي
وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخان يومئذ وقد جرت العادة في مزاوجة الابناء والبنات عند التزويج
بمساواة الاعمار وعدم تفاوت بين الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي صلعم كما توهمه الناصب وغاية
ما يلزم من ذلك ان يكون عذر صعب علينا لاعلمنا فانهم واي داع لهم الى الكذب على النبي صلعم مع وجود ما هو
اخرج في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى عدل خطبة
عمر وابي بكر لفاطمة عليها السلام شعرا عنها واختارها لعلي عم على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب
باحتمال وقوع الخطبة منهما مرتين مرة في الشعر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فلحكم الناصب
بخطئه المص خبط بعرشه خبطا لا يخفى قال المص رفع الله درجته البخاري والبخاري في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم

دخل على ابنته فاطمة وقيل باسمها وتخرها وقال أين ابن عمك فقالت في المسجد فدخل رسول الله صلعم فوجده نائما
قد سقط عن ظهره رداؤه وعلاه التراب فجعل يمسحه ويقول اجلس أبا التراب مرتين انتهى قوله الناصب عفا الله عنه اقول
هذا حديث صحيح وهو من اللطفات النبوية صلى الله عليه وآله وسلم على أمير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به فضل الا قوله
وقد الفضائل الثامنة ايضا من جملة المفاخر ولو ان هذا من الفضائل المشاهير عليها لما اشتهر كيف عدها و
افتخاره فيه ولعم ما قال الخاقاني رحمه الله نظم جيدا كم تراب بوذ ايت ابستن نافهاى ناميت
زين روى براه مشك زادن كشتا هوى بنى مشرون جنب رتى زترب اوست بنت اترى زرتت اوست
عطارانى كه درجنان ماند مشك كونه واسد وبيت بر بوى جنبم اخوان بيت خرلست وكوهر كان قال
المص رفع الله درجته الثالث والعشرون روى الجمهور عن جرير قال طرق ان رسول الله صلعم حين جاء حتى كان الاصنام
من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب وانه يرد من الخمس عليه بعد
ما غابت حيث كان النبي صلعم بالمدينة في مجلس وعنده فرقها يصلي على وجه العصر فردت له وانه انزل الله يستطيع
سبيل وفيه مارفرضاء الصلوة ولحق بصلاة النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وروى انه نادى به المنادي يوم بدر ايضا انتهى قال الناصب عفا الله عنه ذكر من الاشياء بعضا منكرا
ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف
قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله صلعم فكان ذو الفقار يوم بدر في يد
الكفار وكانوا يفتخرون به المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي مناد اليها وان لا سيف الا ذو الفقار ثم هذا خلاف
لمذهبه فانه يدعي ان قتل اصحاب محمد صلعم واجب فلا يبعد ان يدعي ان المنادي يوم بدر نادى بذلك ليكسر
ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا الشيء مما كان يعلم المحدثين ولا التاريخ وهذا امر فكر المنكرات
والمجهولات ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى قوله ما رواية النداء بقوله لا فتى الا
علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر فيرد ذكره في حديث المناشدة التي شهد بها الموافق
سره على الحوادث في رجاء من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه حيث ذكر
مناشدة علي عم بالفضيلة الخاصة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن زيد بن وهب وجرير
وغيرهما وهذا قال بعده كرر روايات المناداة في يوم احد ان هذه المناداة بهذا قد نقلها الرواة وتداولها الاعلام
ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير وهذا ايضا لم يكذبه الناصب على انكاره وايضا انه حتما
في ذلك اليوم بنادي باعلى صوت حتى يرتفع هذه المناداة حيث انشد جبرئيل نادى وحلنا والنقع ابن نجلي
والخيل تعثر بالجماجم والرمح الزبلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء ملوله الزهراء ونثر شرب
لا سيف الا ذو الفقار لا فتى الا علي وقال الخيري رحمه الله نظم وله بلا يوم احد لا فتى صالح والمشرفة باخذ
الادوار اذ جاء جبرئيل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي ان تحدث

فخارا وما روايات المناداة بذلك يوم بدر فهي من طرق الشيعة ولهذا ذكرها المص اخرا على سبيل التاييد دون
الاحتجاج ومع هذا الكاره منكرا جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تميز سيف منبه ابن الحجاج بذلك ووقوعه
عند قتله يوم بدر في يد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شان علي عم من انه ادعاه
بحمل تميز كثير من السيوف التي بها فقار كفقار الظهر بذلك الفقار ولو سلم كون ذي الفقار واحدا منحصرا في سيف ابن
الحجاج المذكور فهو لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي عم هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق
عليه ان قاتله وقاتل ابنه العاص بن المنبه في ذلك اليوم هو علي عم كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فضل وقد اثبت
رواة العامة والخاصة معا اسماء الذين قتلهم سيدنا من المشركين على اختلاف فيما نقل من ذلك فكان عتبة
الوليد بن عتبة وشيبة بن ربيعة وثلثين رجلا منهم ستة من الحجاج والعاص بن منبه فما انه حاضر منتهاه في ولد
الحرب وقتل ابنه ثم لما قتله ووضع سيفه في يد علي عم واشتغل معه بقتل باقي الكفار نودي به لا فتى الا علي لا سيف
الا ذو الفقار ويؤيد هذا المعنى قول حسان والنقع ليس بمحلي ولا يخفى ان كون علي عم قاتل ابن الحجاج وما لبر وشغل
سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح والنداء من العلي الاعلى جل وعلا واما قول الناصب
ان قتل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم عند الله واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يذهب اليه المص
على ما مر مرارا وجوب قتل الجبار الناصبين والمؤلفين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي صلعم وكانوا
في ظهور ذلك بعد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي في تواريخ الشارات ان يوم قتل بعثا يوم بعد المناداة من السماء
بنادي ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان ذو الفقار قد نزل من السماء وقد اشار الله ابن ابي الحديد المعتزلي
في قصيدته المشهورة بقوله شعر وجبت الرمية الشعشعاني فابقى من المصدر الاعلى تبارك سلسل فليس سواع
وهذه الجفر ولا اللات محمود الحاء مقفرا وقال الموزوي الاموي الرومي ايضا في بعض مدائحه نظم
حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار زان كرزن اترن عشر كرفت تيغ علي كرم وسندان نديد زحلي ازوست آهن كرفت
وقد ذكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الترك المعاصرين للشيخ الجليل عبد الحليل الرازي من الاساتيذ فاجاب
الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره هذا مع ما يذكره اصحابه في جبر اسمهم وجمالهم عند ذكر
وترة ثم انه كان من جلد ناقة صالح وتقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم واخرى انه كان من جلد نعم شعيب والاولى
من الذي كان يحفظ ذلك الجلد في الوف من السنين لاجل ان تحدثه وترة جرى انكان هذا جاريا فاولى بالجواز ان يكون
السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون الكفر الذي يعتز ويشيد به قواعد الدين والملة فدا نزله الله تعالى
الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقول ما في الباب ترك ذكر ذلك وعدم انكار هذا وقد علم بما قرناه ان المنكر هو الناصب
المنكر الشقي المعقول الجاهل بالاحاديث والنقول وهو الذي من غاية قوة جهله في انكار الحق لم يعرف المنكر من جبره
ولم يعقل معنى التناقض مدة تحصيله وسره والله الموفق قال المص رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع
بين الصحاح الستة عن النبي صلعم قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة

وسلام لعلي سيكون في امتي بعدي بعضا وخلاف حتى يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويبرأ بعضهم من بعض يا علي
تقاتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لمن بعدي وروى ورمن يحبك من عدوك يا علي انت
تقاتل سبعة اعوان يمن عليك على عدوه فاكرمه الله يوم القيمة وشاجين من دمه ومن تقاتل سبعا اعوان يجعله الله يوم القيمة
وشاجين من دمه وانت يا علي تقاتل بهذا الدين يعني بعلي عليه السلام وان سلك الناس كلهم وادبا فاسلك انت وادبا سلك
علي وخل الناس جانبا يا علي ان عليا لا يزال على هدى يا علي ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى احمد
بن موسى بن مردويه من الجمهور من حديث طارق عن عائشة ان رسول الله صلعم قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض انتهى قال الناصر خصه الله اقول صح في الصحاح ان رسول الله صلعم قال لعمار يوم حاز عليه
الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق ابتداء وهذا الحق لا يرتاب فيه حتى يحتاج الى دليل
هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي مع كان معهم حيث تابعهم وتابعوهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء
وانما كانت عقلية بما ما خالف علي بن ابي طالب البغاة فذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل
لا شك في هذا انتهى اقول لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ووجوب الاقتداء به لان النبي صلعم لا يجوز
ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ويرفع تتبع ما يرجحه لا سيما اذا رفع كان الاخبار كذبا ولا يجوز حمله وذكر لما
قوله صلعم في الحسن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان ان المعنى المستفاد عند اهل العربية فصحاء ان يكون الحق والقرآن مع علي
لا ينفكان عنه وذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره الناصب من
ان عليا كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم وتابعوهم فلا يسلم الا وكان الا بمعنى كونه معهم في سكون المدينة وبمعنى
التابعية الاجارية والمماشاة في الظاهر والا فاوقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا يجوز
الاخفاء وفي النسائي اعتبر بهم لا ينتهي على الاراء كما سبق وسيجيء ان شاء الله تعالى واما النصيحة فمسلمة لكن لا من الترتيب
وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترجيح خلافتهم ونظم اسباب شوكتهم وجلالتهم وهذه النصيحة منه حاكات سلطنة
لكافتهم قال المص رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان النبي صلعم اخذ
بيد الحسن والحسين عليهما السلام وقال من احبني واحب هذين وابا هما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة درجة
عرجا بها قال رسول الله صلعم ذات يوم بعرفات وعلي تحاهه اذن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا
اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد
من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم قال خطبنا رسول الله صلعم بين مكة والمدينة
ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله

في اهل بيتي وروى الزمخشري وكان من اشد الناس حنانا على اهل البيت وهو الذي الناصب عند الجمهور قال لما رجع
رسول الله صلعم فاطمة مسجية قلبي وابناه ثم فؤادي وبعدما تورعت الا ائمة من ولدها اثنا عشر ربي وحبل ممدود
بينه وبين خلقه من اعتصم به نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله
جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلعم قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك
فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
خمسا انتهى قال الناصب خصه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها
الترغيب بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم ومن لا تهم وكل هذه الامور
قربة على المسلمين ولا قائل بعدم وجوبه وكل مسلم ولكن ليس فيها ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله صلعم لان هذا هو الذي
الحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرينا للقرآن بدليل على وجوب التعظيم واخذ العلم منهم والاقتداء بهم في اعمال ولا القول واخذ
طريق السنة والمتابعة من احكامهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وتقديمهم والنص في خلافتهم بعد رسول الله صلعم ومراد النبي صلعم
توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا لا منازع فيه انتهى اقول وجه الاستدلال بالاحاديث
المذكورة ان النبي صلعم جعل وجه من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر التمسك
والاخذ بهم وجعل التمسك بهم وبالكتاب مصونا من الضلال ولم يقيد بل امر ايضا وحديث متفق عليه بدل على نص من علي
هذه الحديث في شان الخلفاء الثلاثة ونفي وجوب التمسك والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترف اولياؤهم بعدم النص في شان
ابي بكر وتعللوا في اثبات خلافته باختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث موجودا في شان ابي بكر لاحتج
به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بالاولية على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من انصف بالنصوص
المذكورة وامر النبي صلعم بالتمسك بعروة هداياتهم والاخذ باذيال ضمائرهم يكون اصلح لمامة الامة وحفظ الحوزة من
غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله صلعم ان اخذت بهما لن تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يذكر تعللا عن معرفة
مطالب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقال والاخذ منهما دون بهما وحاصل المعنى اخذه ان معنى الاخذ
بهما في العرف والتلفظ والتمسك بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يتعلق لفظ التمسك
الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا للاخذ اللهم الا ان ياخذ بذيل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادة الفاجرة قال
المص رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن
ام سلمة قالت كان رسول الله صلعم في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن والحسين
وكان تحته كساء خيبري فاخذ فاسدله عليهم ثم قال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فاخذ فضل
الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالقى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم

تفسيرا فادخلت رأسي البيت وقلت يا رسول الله والله ما كنت أظن أن أكذب على الله وعلى رسوله ما كنت أظن أن أكذب على أبي بكر وقد روى نحو هذا المعنى
من صحيح أبي داود من طريق مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى قوله — الثالث أصب جعفر الله أقول إن الأمة
اختلفت فيما أنها هي نزلت وظاهر القرآن يدل على أنها نزلت في أزواج النبي صلعم وإن صدق في النقل عن أصحاب تحكيت
نازلة في أزواجه وهي من قضايا جاء ولا يدل على النفي بالأمانة أخرى قوله — قد مر أن اختلاف المحدثين في ذلك خلاف باطل
وقوله إن صدق النقل لم يحل طريقه الفقر والاحتمال علاوة جرحه لا ينفذ فيه في بعض المواضع الذي حكم على بعض أنواعه
الهم من أحاديث المسند بأنه ليس منه أن المسند كان موجودا عنده حال تأليفه هذا وكذا الصحيحين فإن وجد هذا
الحديث فيهما فلا وجه لقوله إن صح وإن لم يجده كان ينبغي أن ينفي كونه منهما وهذا يعلم أن كلامه من الجزم والاحتمال
الصادرين منه في أمثال هذا المقام إنما كان رجما بالغيب من غير أن يحقق ذلك عن مظانه لمجرد دفع كلام المعترض
وأما ما ذكر من أنه لا يدل على النص في الإمامة فيه أنه نص في العصمة والأفضلية المستدعيتان للنص بالإمامة فيدل
فيدل على فضيلة إذا استجمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب ثبت الأفضلية لما مر من أن جهات
الفضيلة في الشخص وإن غير يستلزم الفضيلة جزمه قطعا قوله — الرابع رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند أحمد
بن حنبل قال رسول الله صلعم لعمر إن أهل اليمن إذا ذهبت هبوا وأهل نجد إن أتيت أن لا تدع أهل الأرض فإذا ذهب أهل نجد
أهل الأرض ورواه صدر الأئمة موفق بن أحمد المكي في مسند أحمد قال رسول الله صلعم اللهم إني أقول كما قال أخي اجعل
لي وزيرا من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري أخي قوله — الثالث أصب جعفر الله أقول هذا من أخي في
المعنى الحديث الذكر قبل وهو أنه صلعم قال لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي إلا أن موسى
في قوله وأشركه في أمري الإشراك في أمر النبوة وهو مرفوع وهذا لا يصح مساك لقوله إلا أنه لا نبي بعدي إلا أن
يراد به المشاركة في دفع الكفار والحرب وتبليغ العلم انتهى قوله — لا يخفى على ذي شكة أن مشاركة هرون مع موسى
في أمر النبوة وهو فرعون لا يقتضي أن يكون تصرف هرون بعد موسى في نفسه من النبوة بطريق النبوة ليلزم أن
يكون تصرف علي بعد النبي صلعم بطريق النبوة وذلك لأن الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك أيضا
وإنما المستلزم الاستقلال في حصته نفسه فليجز أن يكون بعد موت الشريك متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة
ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة وأي منافاة جز أن يكون هرون مع نبوته خليفة وقد نص الكلام الله
كما دل عليه القرآن العزيز وأيضا لو كان قيام هرون على الخلافة باستقلال النبوة فلماذا وقع قوله أخلفني وإذا
تكرر وقوع لفظ الوزير في شأن هرون وتوضيح الكلام وتنقيح المرام أن المفهوم المستفاد من الحديث المستثنى منه
منزلة النبوة بل الأخوة النسبية إنما يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لأمير المؤمنين ع كما كان لهرون ع الإمام
في أمير المؤمنين مستلزم لتحقق منصب النبوة فكذلك لهرون ع بالنبوة كما يفهم من سوق كلام هذا المناسب هنا وأما
في غير هذا المقام أو الخلافة أيضا كما يدل عليه القرآن العزيز فلا شك أن النبوة في أمير المؤمنين بعد فلا بد وأن يكون
هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا كان أراد أن التصرف بجهة فرعون ونحوه كما لا يصح الانتسب

عن النبوة وظاهر أنه ليس كذلك وإن أراد أنه قد ثبت عن الإمامة أيضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة كما في أمير المؤمنين ع حيث استفاد
من الحديث أن يكون أمير المؤمنين ع صاحب الولاية في حين النبي صلعم أيضا لكن النيابة لا بالمشاركة كما كان لهرون ع هرون ع فمقتضى
هذا الكلام كما مر بعده كونه ع صاحب الولاية بالنيابة لا بالأصالة والمشاركة فلا يخرج الناس قوله — الخامس والعشرون
في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر بن سمرة قال رسول الله صلعم لا يزال الدين قائما والناس أعوانا ولهم اثنا عشر خليفة كلهم
من قريش وفي رواية جابر بن سمرة لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم أيضا لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة
ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة في موضع قال رسول الله صلعم إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر
خليفة كلهم من قريش مكتوبا في صحيح أبي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر الكرماني في تفسيره وهو من علماء الجمهور وفقهائهم قال لا يكون هذا
كلام علي بن أبي طالب ع نقل إلى ابن عبد الحنبلي فقال الخلفاء الاثنا عشر بعدي بنو أمية ثم بنو العباس ثم بنو أمية ثم بنو العباس
على سر الكرخي وجاء أمرهم بيتا فيجاء وعمر وعلي وأبان وجاء أمر بيت أبي عنزة فيجاء وجاء أمر بيت أبي عنزة فيجاء

ابا عمرو العادي وجرير بن يزيد الجرير العادي القاتل للحسين عم الرضع لقتيبة في اهل المدينة من الصحابة والتابعين والامر بسبي
نسائهم وتزويجهم والوليد الزنديق المرتد المؤيد المشهور في المصحف الجيد وغيرهم من الخلفاء والائمة الذين يكون الاسلام بهم
عزيزا وهذا مما لا يتحرجون منه ثم يسبون الناصب فيما بقي من مطاعن جرحوه به ابا بكر من الخلفاء فان سلك الاسلام
والمتدين في العالم لا يخلون من مطاعن فكيف يتحقق هذا التاويل لهذا الناصب ومن وافقه في الاعتراض بما ذكر وايضا يلزم ان يكون
الاحكام المنوطة على الخلفاء الذين هم صاحب الناصبي معطلة بعد الخاتمة الى زمان هذا وما بعده وهو كافر واما
ناصب فلان ما ذكره ناشئ في التاويل مجرد وهو بان حقه عبد الله من امثاله من الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من ثوار
حرب الجمل وبقية اهل البغي والجائر عداوة اهل البيت عليهم السلام وقد قال صاحب الاستيعاب انكرت فيه خلافا لا يصح
حمله الخلافة لانكان عبد الله ينبغي العقل سني الخلق حسن الكثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية وفي عبد الله بن عباس الى الطالب
وقال علي بن ابي طالب عليه السلام لقد تم هذا اهل البيت حتى نشأ عبد الله وسح خلوق بنيه وشاه ولم يلحقه الشك من
ذلك اصلا وكان معتزلا عداوة اهل البيت عليهم السلام حتى وكيف في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام خلافته الباطلة
كان يحسب ويسوي على بيعتهم فيبايع في ذلك فقال انه اقبل سرا واذكره تنزيه وتحرما ثم يعلم ايضا يلزم خلو الارض
من الخليفتين الصالحين وما بعد قتله الا من خبر عن الخليفة ولا سامر وما ذكره من التردد والجواب عن
السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا بخلاف صلح وفقيه انما يكون
بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في امور الدين وكان خليفة للخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال
امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان هذان في ايام محاصرته في دار خليفة عبد اهل
السنة ولما كان عمر زمان تعدد الخلفاء خليفة حتى الشيعة ويشركه ذلك الخليفة والشام المنصوص من جانب الله ورسوله
او ما اختار بعد الائمة كانوا خليفة الله هو سنة خليفة ولما لعن وان يكن تعريض الامر كذا لتبين صلح بيان السطين عليهما السلام
بالتاي هذان اماما وقعدا قال صاحب كشف الغمة رحمه الله ولا يقدح في مراده ما ذكره عليهم السلام منع الخلافة
والنصب الذي اختارهم الله له ولم يتعرضهم به ولم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من كذبهم ولا يرفع الشك
فيهم لا يخرج من الحق ولا ينقص وجوه محاسنهم تقبيح من قبحوا لا تنقص من خلافهم من حالهم ويضيف علم العداوة
رجاهم بالعصيان وقد قال علي عليه السلام لمن من عصاه حتى في ان يكون مظلوما سالم بكر فانا في دينه ولا مرتابا
بنفسه وقال عليه السلام يا بني ربه والله قد مرنا حتى بلغوا بسعادات هجر بعدنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح
لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا اصلا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل التزوير الى معطلة لا يعتبر بسوى الشك
والعصيان ولما نزله فما الفائدة في خلافتهم في فرع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله ورجوعه لطف و
تقرره لطف اخر وعدمه مبتا يعني ان رجوعه الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين عم انه قال لا يخ
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر واما
عدمه من جهة الفساد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فقوبوا اللطف على انفسهم وبالجملة فعدم الظهور

والنصرة

والنصرة وما ازعدم التصرف في امور الخلق راجع اليهم فالى الجميع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق جعلنا الى
الخلق وهم اختار الناس واطاعوه في هواه يزيد الحق كان ذكرا يجيء كالطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق في
قليلهم الضلال الجهل الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح وغيره
من الانبياء والائمة عليهم السلام ولقد ظهر مما ذكرناه عبد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في الائمة الاثني عشر من اهل
البيت عليهم السلام وان الناس بلاء الذي ارتكبها اهل العناد بعيد عن الاجتهاد ومن ساب اهل الاستبصار واذا المنازع في
ذلك كان عاد اهل القرآن عن سخن الجواب ولما فاسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها الصدر واراه بها
الاستدلال على وجود النص بالخلافة ثم بكر بينهما وبين المدعى فسيرة اصلا لم يجد وبما مر ان المدعى لم يكن مختصا
في الشرع على الخلافة بكانوا فهم الناصب ويبني عليه في مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن التصريح على العصمة والافضلية واستجماع
فضائل لا تحقق مجموعها في غيرهم وقد ثبت الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعيات على سبيل التسويغ
كما بينا في مواضعها الحق عدم التبيه والمناسبة انما نشاء من عدم مناسبتهم مقاصد الحق او تجاهل عن ذلك وتجاهل العقل و
ثم ما على اعتقاده من البهام والهوام قال المصنف رفع الله قدره في الخاتمة ذكر بعض فضائل الخلق فتعمى وجوه بيانه
سيما وبين هذا باب واسع لا تعصى كثرة روى احمد بن حنبل زيد بن الجهم باسناده الى ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم
ان الرباعي الاسلام والجهاد الذي والحج خشاب والامر كثاب ما احسن فضائل علي ابن ابي طالب فمن قرنه رسول الله صلعم
من هذا كيف بكر ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه احمد بن حنبل ايضا قال قال رسول الله صلعم
ان الله جعل لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب
فضيلة من فضائله لم يزل الملائكة تستغفر له ما بقي لذلك الكتاب رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي
اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره
عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وقد ذكرت في كتاب كشف الغمة في فضائل امير المؤمنين ان الفضائل باقي الائمة
مثل ما روى احمد بن حنبل زيد بن جرير بن صعصعة قال قال رسول الله صلعم ان خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه
عطس آدم فالهمه الله تعالى حمد الله عبده وعرفني وجلالي لولا عبدان اريد ان اخلقه في دار الدنيا ما خلقتك
قال الهي فيكون مني قال نعم يا آدم ارفع راسك فانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي الرحمة وعلي مفتاح الجنة
من عرفه حق علي ذلك وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعك وان عصاني
واقسمت بعزتي ان ادخل النار من عصاك وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله انوار الكاشفين
في فضائل علي بن ابي طالب وانا في فضائل الكل من الصحابة كالخلفاء فان النبي صلعم قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه
وهي مذكورة في كتب الصحاح وكان هذا الرجل يذكر فضائل امير المؤمنين من كتب صحاحنا اكد ذلك كل على حسب مراده يذكر من
فضائل من يريد ومن الخلفاء الراشدين ولكن يشتبه في ذكر الفضائل ان يروى من الصحيح المشهور ومن الصحاح الذي
اعتقدهم الناس ويكون صاحب قول مقبول ومعروف سقيم الاخبار من صحيحها وخبيثها من زائفها ومقبولها من مردودها

فان الناس نقلوا الحديث الباطل في الشيخ والاقطاع لا يخفى بطلانه لمخالفته لحديث ضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ معلول
من سوء حفظ الراوي المنكر والشاذ وهذا لا يدخل في هذه الاحاديث ولا احاديث التي يرويها من اشتد غرامه في الكذب
والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى ابي طالب لا يخفى على الناظر في فن
الحديث ان هذا الجس من كلام رسول الله صلعم وليضف المنصف المتدرب في معرفة الاخبار من هذا الرسول صلعم
ان يبالغ خاصة المبالغة في مدح احد من الخلفاء وهذا من اوصاف الخالق تعالى لو كان البحر مداد الكلمات ربي لنفد
البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي وحال ان يحكم المحدث ان النبي
صلعم تكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا
موضوعات والكثير ما ذكر من مناقب الخلفاء موضوعات ومنها الحديث الذي رواه عن الحسن البصري عن ابن مسعود وهو انت
الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان الله حجب الله ان اطاع عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار
فقد حكم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من عباده الله تعالى وهو ليس اكرم على الله من محمد
ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا الحديث المومنين ومحمد عليه الصلوة والسلام
لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى
ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات مفلوكة الرفضة وذكر هذا الرجل الفاضل الاعتقاد
بهذا المنقل والاعتبار فان كل ما يذكره من هذه الفضائل وان صح فانما يدل على جزئيات كلا يخفى انتهى

لا يخفى على من تتبع خليلا ادنى درجة الفهم ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام بما الا فلان قوله كذلك
على حسب مرادهم بذكر فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على فضائل الخلفاء
الثلاثة في خان الانصار الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين متنازع عند الامامية والمذكور في كتبهم انه لا يثبت محمد
نقرة بالنقي ذكرهم مع انهم عدة جاء ذكرهم بما يعلم وخطاهم كثير ومحبي واذا انقرضت اقطار انما يثبت الاذان قوله
ولكن يشترط في ذكر الفضائل الدرية وما بين الصحاح المعتبرة في سد فروع بان الصحاح المعتبرة لا تنحصر فيما ذكره ويشعر
كلامه من صحيحي البخاري ومسلم فانه الامر الكذابين من المتاخرين من اصحابه اصح عاد واهار كيف يمكن الحكم بنفي اعتبار
غير جامع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية
عما اثرة اذ في كتبهما من ابن حلول ان الاحاديث الذي يخرجها هذان الرجلان في كتابيهما بعد ما تنسلة ساوا بل
استنطوا اكثر الاحكام الشرعية من الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثرها في صحاحهم البتة المنسوبة كما لا يخفى
على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي وايضا لا كان يصح اشتراطه ذكر كتاب الكتابين المذكورين
جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل جميع الصحاح المتفرقة في سائر كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري
مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد تفحصه انه كان يحفظ مائة الف حديث وترجح على جهل المسلم وغيره جعا

وحفظ مع تداخل احاديث جزاء معهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم
يلتزما استيعاب الصحيح بل جمع منهما شرح جماعة باسماء بعضها وانما قصدا جمع جملة من الصحيح كما يقصد المصنف
جمع جملة من مسائله لا انه يجمع جميع مسائله انتهى وهذا يجمع المسلم الذي امر به جابر الرسول صلعم من اشتغاله
العلماء المحققين ان يذكروا اشياء مائة الفعدة من صحاح احاديث النبي صلعم بل صنعاء ذلك يتعلق بالي تفتش العقائد
والاحكام والاذكار الشرعية على غير اربعة الاحاديث بل بعضها مع طول عهدهم وما لم يعثر خبر من احكام الحنفيين ويحملون
بعدم اعتبار خبرها اما ذكر في جامع الرموز كتب اهل السنة وبعد الطعن ذلك الى الفسق بالقياس والاستحسان
الذين هما من نهج الشيطان على ان النووي قال انه قد اشتد ذكر جماعة على البخاري ومسلم اخلاء شرحا فتنا كتاب الحاكم ابي
عبد الله النيسابوري ومنها كتاب الدارقطني وكتابا ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابي خزيمة الاندلسي وابي حزم ابن حزم الاندلسي وابي علي
اكثر من روايات البخاري ومسلم في بحث القاعدة من كتاب العلل الى الرواية عن بعض الحديث فيرتفع الاعتماد على
اعتبار من قصدهم الناصب من علماء الصحابة ويتعلق تغيير حال الاحاديث بعد خراب البصرة وتفرق المحدثين والتصرف
وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التقديس والجرح لرجال البخاري تالف الحافظ ابي الوليد
سليمان الباجي المغربي بدل ان كتاب البخاري لم يتم في ثلاث سنين مشتملة عند موته فرغ منه بالتعريف وجرح من
اهل بلاد الشام وخصوصا بعض القضاة ارتهم حيث قال قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو الربيع بن محمد احمد بن محمد الغرناطي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال اخبرنا كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن محمد الفربري حرا بيده
ثم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم بقيت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها وانما
بعضها ذلك بل بعضها قال وما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي
زيد وقد تختلف من اصل واحد فيما التقديم والتاخير وانما ذلك لخلو اصل واحد منهم فيما كان في جزء او في جزء منه
اثر موضع ما فانما فرق بين ذلك اذ لك تجد ترجمتين ولكن ذلك شغله ليس فيها احاديث فهو على الرجلان كما كانا
حفظا اهل وما انما كان ذلك كانا اعلمهم وان الحافظ فلا يفيد كعن صاحب الحفظ الكتابين مدة احتياج الحفظ مع الغير والذكاء
كما يدل عليه الحكم ودة الحاجة الاستقراء اما البخاري فقد جمع حافظه مجموعا من العاشرة الجارية بين الفاضل الفضائل
وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل الى شيان لا يجتمعان الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه
شيان لا يفترقان الحارة والجارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي كتبه مولف كتاب روح الترجح الى ابي بكر الكاتب في ذم مجالسة
وهو قوله

ما العرب العتيق الى بجارا ... تصار بطبعها ابدا حمار
فلم تر مثلها حبنى كبيدا ... بتى لها امير المؤمنينا

ومن ان الله تعالى سبح من مشايخ من الامم بصورة البقرة والحمار وسبح من مشايخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد
سمعت عن اكثر من فضلاء الحنفية الهنود ان صاحب نفس الهداية ركيك المسائل في اصول فقه الحنفية والكافي وكثير
الدقائق وشرح العضد الشافعية من علماء بخارا قد شبه وجهه الى وجه الحمار وكان يتعقب الجواب ذلك كان يتلون
في سبب ذلك فقد اطلعه الاتحاد والتعصب الان وتعصب الان من الى مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية

وانه ذكر الكلمة الواضح الجامع وعلم الضياع انتهى

فقه الحنفية حيث قال اذا ضرب صبيان الجرشاة فذبحها لم يضمنا لانه لا جرية بين الآدمي والبهائم لان الجرية لا يكون
الا بعد الانية والبهيمة لا تتصف بان يكون ابنا للآدمي ولا ادامكنا ذبحها وكان محمد بن اسحق صاحب الحديث يقول يثبت
بجرية الرضاع وانه دخل في بخاري في درس الشيخ ابي جعفر الكبير جعل يفتي فقال له الشيخ لا تقول قلت
هذا لك فلا ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا ارضع صبيان لبن شاة فانفي يثبت الحرمة فاجتمعا
واخرجوه من بخاري بسبب هذه الفتوى انتهى درس اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية للبخاري الشافعي
في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن الجزري الشافعي ان ابا شعيب عقبة بن عمرو البدري لم ينسب كذلك لنسبه بدلا
في قول الجمهور ان عدة البخاري في صحيحه فمن شهدها وانما كان نازلا بعني بالكتابة فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك ما
انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يفرد الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا انزلهم ان ابا شعيب
شهد بدرا وقد اخرجه القوم ان اهل بدر كلهم عاقلين فبعد جميع روايته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد
ظهر ما نقلناه ان رياسة البخاري ونسبه على السامع والقارئ انما كان قصد بلا استحقاق وترويجه الانتقاد
من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فبعد حماقته اولا من تحيزه الى طائفته فانهم من قتلة عثمان وارادهم
كما يفتي عنه احمد ولهذا فلا تخرج عن علي بن ابي طالب واستقر الى الحرورية وكانوا ناصبة مبغضين لعلي وشيعته
لا يطيقون لذكره عليه السلام فيما بينهم حتى انهم جاؤوا في ذلك الاسود الدؤلي وحين ما استولى الترك في جزيرة البصرة وقال
له حتى متى تقول علي فاجابهم بقوله يقول الاراذل بترقيتي طوال الدهر لا تنسى عليا أحب محمدا حتى
شربنا وعبا ماء خمرا والربيعا هوى أعبده منذ استدارت رحى الاسلام لم يبد لها أجنبهم كحب الله حتى
أجيء وانا بغيض على هوى فان يكتبهم ربي فاصبه ولم اك محبا لهم كان حيا قال الله سبحانه فالحمد لله تعالى حيث
قال انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين بمعنى ان الترديد والتشكيك فقد يكون للايهام على المخاطب لا لكمال
للمتكلم ايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة يكون طول بقاء هم احب الي من طول بقائكم قالوا
لم ذلك قال لاجل ان كل امة ان تكتموه حلت له محض ضلال وخطأ فاجتنبته ولكن انتم اخبرتم عنه علمت انه حين
الرشد والصواب فاتكتبه وايضا في اشتمال هذا الكتاب وانشاؤها على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس واشباههم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد امر جنيفة اخبارهم ولم يعمل بها فقد كما صرح به امام الحرمين ابو
المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في رسالته
المؤلفة لتفضيل مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية انتهى وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائة في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي زرعة قال
خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال انكم تحدثوني عن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الحديث وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله صلعم
امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة

زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن النبي صلعم من تبع جنازة فله قيراط من الاجر
فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فقول الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي قعد على بيعة امير المؤمنين
عبد الملك فاني سمعت رسول الله صلعم يقول من مات وليس عليه بيعة امام لموتته جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كبره
وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تأتي فتسلم البيعة من عبد الملك بن مروان ايدك
عنك مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من تلك البيعة يريد بن معوية ما يتعجب منه
العاقل اذا كان علي بن ابي طالب وولده عليهم السلام اراحد من بني هاشم يجرون مجرى يزيد في اتباعه ان هذا من الغرائب
واما انس بن مالك فهو الذي استشهد علي بن ابي طالب عليه السلام في كلامه كان قد سمعه من النبي صلعم في فضائل علي وشهد له
عليه فلما ابرص وتوجه ذلك ساء كرهه لما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب وتقول الجامع
حتى تحمل في الشهادة فذبح عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري سيهم الفتنة ومضل الامة الذي اخبر النبي صلعم انه ما
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام ابنه ابو عبد الله وضربه بيده على رسول الله صلعم فشجه وقال له ابن اليهودية
بشاك تكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الذي الى النار وهو الذي كان
في حرب صفين مع معوية جعفر على ميسرته وكان الشاة حتى ذهب بقاتل يسيفين ويضرب بها عليه ما احد له كما ذكره ابن الجوزي
وغيره مع هذا هو من هذا القوم وراوي شعر من شعرهم وكان من جملة في الكلي قال قال رسول الله صلعم ان اسرع
بكم لحوقا بي هذا النفقة الذي يرددها الحارث وسلم ابو ورده عن ابيه في صحاحهم وبتمامها اخرجه ابو ورده عن
في مسنده وسلم في صحيحه قال ابو ورده قال عمرو بن العاص ان النبي صلعم قال من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه
فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر فادخلت رأسي فقلت انت سمعت هذا من رسول الله صلعم
قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ان ملكك معاوية يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا
انفسكم فقال عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وروى مثل ذلك صاحب جامع الاصول
في باب البغي من حديث الله نفسه ايضا فقال قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو
بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاقبلت اليه فقلت له فقال كنا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله صلعم من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما
استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من
رسول الله صلعم فاهوى الى اذنيه قلبه بيديه قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ملكك معوية يأمرنا ان نأكل اموالنا
بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما قال فسكت هنيهة ثم قال يطيعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
انتهى فهذا كان حرص على طاعة حتى اطاع اباه واما معوية فهو في ذلك امر معصية فيجب عليه فيه العصيان ايضا

وكذا أسرة بن جندب الذي نقول في شأنه الشيخ عبد الحميد بن أبي الحديد المدائني في شرح نهج البلاغة عن أبي جعفر
الإسكافي المشهورات معروفة بذلك المعروف بشأنه الفصحاء حتى يروى أن هذه الآية نزلت في علي عم ومن الناس من يعجبك
قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث و
النسل والله لا يحب الفساد وأن الآية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضات الله تعالى والله رؤف بالعباد فلم يشتر جندب له نفسه منه فلم يقبل فبذل أرجاءه فقبل الخبر ذلك وبالجملة فما
اخترعه المتأخرون من أهل السنة هذين الاحتمالين المقتصرين على لفظ الحديث وفضلوا كتابهما على سائر جوامع
الحديث للنسائي والترمذي وأبي داود وابن حبان وغيرهم لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن أهل البيت عليهم السلام
والتحيل في نقل مناقبهم وفي مطاعن بنيهم وعدوي بالنسبة إلى غيرهما من المحدثين فلا نصاف لشرط شرط آخر هو أن
يعتبر في مقام التراجح ما اتفق الفريقان على نقله من الأحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك ما تفرد بعضها
صحيحا معتبرا دون غيره والعدول عن هذا الشرط خروج عن الإنصاف كما لا يخفى وأما ما قالت فلان ما ذكره من أن
الأخبار الذي نقلها المص عن خطب خطبها زهم أثر السكر والوضع ظاهر جدا بما كلام سكر لا يرجع حتى من له اطلاع
على شأن الراوي وعدالته ومنزلته في علم الحديث عن أن يذكر الموضوعات في مناقب علي ع بل لو لم يمنعه التقوى
لا يخفى فضائحه المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من شأنه أن يعد أهل السنة أنه يفتح
الحديث في فضائل علي ع وقد أكثر الفرسان من فضائله الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث شهد على شهرته
ومدح نوعهم كما قال الشاعر العويص رحمه الله شعر ولو كانت الأجام كلها بأسرها تقطع أقلام وتبرى وتخصف
وكانت سماء الله والأرض أحدا وكان بها مرتقى تطوى وتنشر وكان جميع الأمر والحين يكتبوا وكان مداد القوم
سبعة أبحر لكلت أياديهم وجار مدادهم ولم يوف عشر العشر من فضل حيدر وحوت المتنبي في ترك ذكر المناقب
فقال شعر وتركت مدحي للوصي تعمدا إذ كان نور استطيل شاملا وإذا استطال الشيء قام
مقامه وكذا صفات الشمس تذهب بالطلا ثم قال شعر فلو كانت سماء الله صحفا وثبت الأرض أقلام لبارئ
ما أنجح المداد بعض مدك وأبدى الخلق تكتب بأقلامي لما كتبوا الفضائل في علي بجد بعلوه ولا انقصاص
وسنناه انكار الناصب لذلك الحديث المعروف بالحكم بكونه مشكرا جعله محال الخطب خطبة نزهم وهو موفق بن أحمد
المكي ثم الخوارزمي من أكابر حفاظ الحديث ومشاهيرهم وتقرره النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم وأهل تتبع كتب
المتقدمين كموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل والشافعي لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع أن كتب المتأخرين
من أهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء كما يرشد إليه أن من شبه كتب المتقدمين
وهم أعظم إذا وقع عليه شيء من أحاديثها استحسنوه واستبشروا واستنكروه وحكموا بوضعه وبطلانه وغلطه كما
وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء المتشددين في التحصيل وذلك أنا حين كنا مشتغلين في المشهد المقدس الرضوي
على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق البحر العلامة

عبد الواحد بن علي الشوشتري وقد رجح الفاروقية وقد حضر مجلس درسه وأنا بعد ما شاهدت من مقام العربية كان
شاغلا بقراءة الرسالة الألفية في الفقه على بعض المدرسين فلما كان في بلده أن الكتاب مختصر لا يفيد وأن كل الطلبة
في كل مجلس درس أنما يقرؤون كل يوم القدر الذي يصوبه منه أستاذه افتتح كتابه قاصدا لاستفادة درسه
في ذلك اليوم مرة أخرى في هذا المجلس فلما أصغى إلى قراءة قارئ المطول وتقرر الشيخ البحر مزاياه وبهاراته ظهر أن فقه
مع عبارات الرسالة الألفية أحضرها بالقدر الذي قرأه منها صباح ذلك اليوم عند أستاذه حصل له الملال وسار
الظن بما كان في أيدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متوجها إلى بعض الطلبة بأن كل يبدي خطوطه فلم يحك
ذلك ولبيك كتبك وأما أجاب فلان ما جعل أمارة وهو الحديث من المبالغة الواقعة فيه فعارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل أبي بكر حيث قال أخرج الترمذي عن جابر بن سمرة قال
رسول الله صلعم أتاني جبرئيل أنفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر منذ
لبث نوح في قومه ما انتهيت فضائل عمر فإن وجنة من حسنات أبي بكر انتهى بيان المعارضة أنه إذا كان نقل أحاديث
فضائل عمر المشابهة التي وضعه أسلافه ابن حجر في هذا الحديث حول لسان جبرئيل مع كونه وجنة واحدة من حسنات أبي بكر
فإذا انجر الحال بالحسنات الحاصلة لأبي بكر من الذنوب الداخلة تحت تربيته كعائشة وحفصة وطلحة والزبير وأبي عبيدة
الجراح وخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وأبي هريرة وغيرهم
ومن الأفعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة ثم جعلها شورى وفاته بعمر ومنع ميراث أهل البيت بحديث افتراه وغصبه
فدك من فاطمة ع وشعه ثم الحكم بعلم وتخلفه عن جيش أسامة إلى غير ذلك مما سيذكره المص في مطاعنه كان إعداد فضائله
كتضعيف بيوت النطع منزلا إلى ما لا يقدر على عده وإحصائه إلا من لا يخفى أما ما قالت فلان ما ذكره من أن
الذكر في الآية وصف الخالق دون المخلوق فيه منع الخلط والخبط ما لا يخفى لجواز أن المذكور فيها البشر وصفا للرب الخالق
من كلامه وأسرار الموصين عن حمله كلامه تعالى كلام من تعرض له نعم خلقتك آدم من ربه كلمات وأيضا فدعوى أن
قوله تعالى فقع بدنه صلصلة صلصلة جلوس على رأس إبراهيم أن هذا قرآن صابئ وأنا قرأت ناطق علم بكونه منزلا
إلى الآن فإذا كان هو القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة أو في غير مجاز صح أن يقول النبي صلعم في شأنه مثل ما قال الله تعالى
في شأن سائر كلماته الثابتات وأما ما ما قالت فلان سابقه أخرى في نفي وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي صلعم وحكمه
بكونه منزلا محمدا أنما هو شيء تولد منه انكار الفضائل لأبي الموصين عم وأمارة في النصب والخروج على إمامه الإمام
لما تلوناه عليك من حديث الفاروق أحق للتحمل على تكرار لفظ الفضائل فما بقي له إلا التعصب والعناد وترشيح البغض والكفر
والله الدال على أنا وفرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي صلعم غير ما وقع في شأن أمير المؤمنين ع
لما صح أن يجعل أمارة على عدم تكلم صلعم به أصلا كما زعم الناصب لأن وجه الانتصار على ذلك ظاهر فإنه لما لم يكن
تخصيص من أصحاب النبي صلعم فضائل كثيرة يجتزعها بصيغة الجمع لا جرم لم يقع هذا اللفظ منه صلعم إلا في علم ظاهرا
فضائل علي ومناقبه عم وكأنه أشار إلى سرية ذلك بعض أصفى الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي رحمه الله في مدحه عليه السلام

حيث قال شعر جمعت في معانيك الفضائل فلم تفرقك لائمة ناصحها كم جمع شمل فانك تلبك كفيه جوده
نيم ساجق في نيرنط ولا حاز مثلين العباد خلق يجل الشيم من الصلف ويأس يدوب منه الحاد ظهرت
شك بالوري مكرمات فاقرت بفضلك الحساد ان يكذب بما علاك فقد كذب من قبل فيم لوطه وعاد انت سر
النبي والصنو ابن العم والتهمي والاخ المستجاد لو رأى مثلك النبي لاخاه والا فاخطاه الانتقاد بكم باهل النبي
وثم بلك لكم خاصا سواه بزاد كنت نفسا له وعرسك وابنا ك لذيه النساء والاولاد خل عنا كان يحيطه
الشعر ويخفي صفات النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب الخوارزمي من موضوعات محكم
محض ونعقب بمجرد لا يتعدى اليه لمخالفته اصول الحديث فانه البرزوي الحنفي في اصوله ان الطعن من اهل
الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطل السنن
الا ترى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار ما صريح اصول البزدوي
واما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بشيء فلا يقبل
من غير ذكر سبب الطعن اخر وذكر في المستوفى شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك
ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول الرواية اخر قوله فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما
عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من علماء المناهب المطعون الذي لم يذكر الاحاديث الا عند
اركانه لهذا التاليف الذي يتردد فيه بالجهل والتحريف والله يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته ايامنا وانا
ثامنا اولا ان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات الظاهرة لان كل
من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب الكلام ودلالاته على المقصود والمرام يعلم ان المراد بهذا الكلام انه قد اطلق
العبد فجاء داحكي بجاء على كان مستحقا للنار بسبب الاخلال بطاعة هذا الحكم الواحد ويؤيده ارادة ما ذكره
ما روى عن ابن عباس رض في جملة حديث الى ان قال فقلت بل رسول الله اوصني فقال عليك بمودة علي بن
ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى
فان جاء بولايته قبل عمله على ما كان منه وان لم يأت بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في
هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه من المعلوم ان الشهادتين يجرهما جرا كاقتين الامع لا التزام بحيث ساعد
به النبي صلعم من احوال المعاد والاستاذ كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية وكانك ان المنكر يقول من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وانكانا من فرق المسلمين نظرا
الى الاقرار بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى محصول هما ما هما من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله اسامة
المؤمنين وقد اشار الطيبة الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر فما ابيكة والحطيم وزمزم
والركن فصلت وسعي بين الصفا وزلي يخفى الوصي علامة بكتوبة كتبت على جبهات اولاد الزنا من لم يوالي في البرية
جبدل بيان عند الله صفي اوزلي وقال رحمه الله في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا

وردمه كل نبي مرسل ولي وعاش ما عاش الا قانعا ولذة خلوا من الذنب مغضوضا من الزلل وقام ما قام قوما
بالاكسل وصام ما صام صوما بالاسل وطار في الجو لا يرى الى خلل وخاض في البحر لا يخشى من البلل
فليس في المحشر يوم البعث ينفعه الا محبة ابن المرتضى علي ولا يخفى ان قوله محبة لا زمة عند من اعتقد فرض
طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته المشهورة شعر
لعمركم يا آل ياسين يا نجم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا في محبتكم اعمال عبد ولا يرضى له دينا
بلى احتقف اعداء الذنوب بكم بلى اتقل في الحشر الموازينا من يوالكم في الله لم يرض فيح اللظى وعذاب النفس
شكنا قال الم رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر من شهر رجب
بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان ظهر النبي صلعم ثلثون
سنة فاحبه وربّاه وكان يطرح وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناجيه في
بطنه ويحمله على صدره ويقول بهذا اخي ووليي وناصري وصفيي وزخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج
كريمتي وابن عمي وصيي وخليفتي وكان يحمله اياما ويطوف به جبال مكة وشعابها واورد نبذا رواه صاحب
كتاب بشارة المصطفى من الجمهور انتهى قال الناصب غفر الله له اقول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين
ولد في الكعبة ولم يصح جلها والتواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه
غيره واما ما ذكره من احوال النبي صلعم بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقلا الا ما ذكره ولا رد عليه الا في
قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح ولا شك فيه انتهى اقول
حكمه بعدم الصحيح سقيم بعد ما روى المص وذلك عن صاحب كتاب بشارة المصطفى وهو قد رواه عن يزيد بن
قعنب ويرواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين عن علي بانه نقله صاحب كشف الغمة وكفى بروايته
مثلها من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة
في ان باب الكعبة كان مقفلا ولما ظهر انه وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رض عند الطواف خارج الكعبة
انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول وعلى تقدير صحة ولادة حكيم بن حزام قبل الاسلام
في وسط بيت الله الحرام فانما كان عجبا لاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والمجهل عن البقرة في الطريق
وغيره على ان الكلام في شرف الكعبة بولادته فيها لا في شرفه بولادته في الكعبة فانه هو الكعبة الحقيقية
لاهل الانتباه وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه عم انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال
ابن حماد رحمه الله شعر هو القبلة الوسطى ترى الوفد حولها لها حرم الله المهيمن والحل واتبه الكبرى
وحجته التي لا تجحد على من كان امثاله حنل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمه الله تعالى
طواف خاتم كعبه از ان شد هر واجب كه الجا در وجود اسد علي ابن ابي طالب واما ما ذكره
من التردد في قوله صلعم خليفتي فرد وبان ارادة خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والاصل

فلا يعدل عنه الا الدليل ووجوده كالنقد على ما لا يخفى قال المص رفع الله درجته واما بعد فلانه
واقسام ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فينظر اما مطالب الاولى الايمان وهو اسبقه
سبقه تمهيدات قواعده وتنبيهات اركانه وهو اسبقية تعليم الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعهم فيدرك
بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم بل هو الذي كسر الاصنام بما صعد على كتف النبي صلعم وهو اول الناس اسلاما
لما روى احمد بن حنبل من حديث طرف انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي صلعم وفي مسنده ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم
حلما وحديث الدار يدل عليه ايضا قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان علي اول الناس اسلاما
فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم ابو بكر وقال بعضهم
زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة
ومن العبيد زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى اقول لا يخفى ان الناصب
اعترض على اكثر الفضائل الذي عدها المص في هذا المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان
خلفاء الثلثة واما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي حتى خلق كثير من تعصبين اختلاف اجلاء اهل
السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة تحكم حاد لم من اراد عرفة حال ابي بكر
وترجيح شانه ويدفع كل ذلك ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا
من غير تعقيبه بشيء من المنافقة حيث قال يدل على ذلك ما روي عن النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم
علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلام انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من امن بالله
ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على
صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه
قال عليه السلام يوما على المنبر ثم قد من الصحابة انا صديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان
اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الابرقوي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان اسبق الاسلام علي وهم اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي صلعم وفي داره مختصا به فالاقرب عرض
هذه الخصلة العظيمة على الاقارب المختصين به لذلك قال وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال
ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثين من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله لا اعلم خلافا
بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه
صح عن سعد بن ابي وقاص انه اسلم قبل ابي بكر كثير من غيره انتهى ونعم ما قال ابن عبد البر رحمه الله
في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين عم شعر ذاك الذي لولاه ما اتضحت لنا سبل الهدى في طوية
عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه قال المص رفع الله درجته لقول الغلب العلم

والناس كلهم بلا خلاف عيال عليه في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا العقلية لانه
كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته رسول الله صلعم وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله صلعم في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين
ويروي الترمذي في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي
في المصابيح ان رسول الله صلعم قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره
الناصب من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه وكيف لا وهو وصي النبي في
ابلاغ العلم ووديعة حقائق المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره الترمذي فصحيح وما ذكره من مصابيح البغوي
فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا من احاديث الثقات غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغي ان يذكر
ما ذكره من معاني الحديث ليكون اجنبيا في النقل انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من الحديث
انما يدل على كون علي عم من علماء الدين ولا نزاع فيه مراد انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلوب الاصلي ومدعاه بان
الحديث على ما اوضحناه سابقا يدل على انه عم اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا المعنى
الشاه عبد الرحيم قدس سره في قصيدته الدالية بقوله شعر فعقدك سلطان واحاديثه الغرر
لاعضائه والنفس غير مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فافهم ذا الحسن كاسمه وان علي بابها
فاعرفنه وهذا كلام منقح بالخلافة واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخر من حديث
الحديث لانه بعد ما نقل ذلك الحديث معنى الحديث الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه ذلك
الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلائل الصحة كما مر في مباحث السنة
عند شرح ما انشده المص المغروم على النبي صلعم من كلمة الشاء والتلاوة بالغرائب العين فتذكر ثم لا يخفى على
اولي الالباب ان المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ الذي لا يشذ عنه شيء ولا يخرج
الاسه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه عم الحافظ لعلوم النبي صلعم وحكمه وثقت امة الله ورسوله بالتوصل
الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال
المص رفع الله درجته وفيه عن ابي الحمراء قال قال رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي
باسناده الى رسول الله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد جاء في هذا النقل انه ذكر كان في المصابيح البغوي هذا الحديث وهذا كذب باطل فان المحدثين لم يذكروه
البغوي اصلا في صحاحه ولا في حسانه وانما الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى
البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان خبر النبي لا يكون افضل من النبي

واما انه مرجح بهذا المعنى لانه يجمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن يفرق
فيهم الفضائل واسئل هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان الله كمل هذه الفضائل انتهى
اقول ان المص ساحان في نقله بل الناصب هان في فهم رعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المص وفيه عن ابي
الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه الى آخره ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا
في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيه البرجع الى لفظ التصحيح المذكور هناك
بصيغة الجمع اذ لا يظن في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المرتبة دون
المذكور وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة المص خصوصا عن هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبجح الكذوب
الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم ان اثر الوضع والكذب في حديث
البغوي مع اتحاده في المعنى حديث الترمذي مسلم ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار
فاعتبر يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا
باطل فقد دخول ظهور ان النبوة ليست داخلة في ذلك الفضائل المتفرقة يجوز ان يكون افضلية الانبياء عليهم السلام عن
علي عم باعتبارها كما قال الناصب انفا في آية المباهلة من انه كيف يمكن المساواة والنبي عليه السلام نبي مرسل خاتم
الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي عم انتهى ولو سلم فلا نم بطلان ما اوهمه لما مر من
ان المراد بنفس النبي صلعم في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة
فيما يمكن المساواة من صفات النفس وساوى الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات
النفس وهنا التفرق الذي لم يحصل لعلي عم قلت ان اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر ان
ذلك ليس من صفات النفس صلعم حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد الصفة النفسية الكاملة تبعث منه البعث
المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لائمتنا عليهم السلام غاية الامر ان حضوره خاتمة نبينا صلعم
منع عن بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق اسم الجوهر على مجرد
لا في موضوع على الله سبحانه وايضا يدل على ذلك قوله صلعم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة
الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاذا فهم علماء الامة من الائمة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة
على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على رجل في مقابلة نبي واخر منهم كابي حنيفة
في مقابل نبي اخر هكذا ومن البين ان عليا والائمة من اولاده عليهم السلام افضل من ابي حنيفة والشافعي
فيلزم ان يكونوا افضل من النبي الذي هم في مقابلة الشافعي وابي حنيفة بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب
ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال به لانا نقول لسبق الاطرية
عند العقل كافي ذلك كما قال الرازي في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله عليه السلام على ابراهيم وآله عم لا يرى في خصوص
حال الانبياء عم سيما وقد سلم ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على تفضيل امير المؤمنين عم على جميع انبياء صلعم

من الانبياء عليهم السلام كثيرة اقوى بها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمناكحة واذا
قامت الحجة على فضل امير المؤمنين عم على نبي من الانبياء ولاح عليه ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك
الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين وابي
رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين
امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا
ذلك عن الائمة من ذريته عم وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريره الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين عليهم السلام
انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء لكونا امير المؤمنين
اولاده المعصومين عليهم السلام ثابتة لهم صورة وحقيقة بينا صلعم العطر لهم سرا ثم في العوالم الثلثة لانه
قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من ائمتنا المقتبسين من النبي صلعم بحيثية وجهانيته وحيثية
افضل من الانبياء واكمل وانه لا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والشاهد
لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية واحواله المذكورة عن النبي القاصر عن الكمال بحيثية الناقص
في الاطلاع على حقائق مقامات الكامل وكيفيات معارجه وتطوره بالاطوار الشهودية الجمعية والجملة
الانبياء ولما كانوا في الوجود الصوري ابين من الفضل المحمدي صلعم كان اخذهم عنه انما هو باعتبار صورته
المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا ما هو فيها تحت العوالم
مفصلا واما اولياؤه فلما خرجوا عن هم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه عنه باعتبار المقام
معا فاشركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما تمت الدعاء
الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه بمقامات الروحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج
الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الروحي المنزل هو ابدا لمشكلة تعريف الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات
بذلك وبالمجاهدات والغزوات والمحن والنزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم واولياء نبينا صلعم يشاهدون
ذلك جميع ذلك على التفصيل فحصلوا بجميع اخلاق النبي وصفاته الله تعالى بالعظيم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
والعظيم لا يقبل في خلق عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واشتد وامر في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية
ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري
والقرب المحمدي الدوري فاشتركت الولاد والحدوث الصوري كانوا في الحقيقة هم هم وهم باعتبار النسبتين
فصار ما يدل كما هل الجمعية العامة والمقامات العامة محققو لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الجمعية
على من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق له صلعم ذلك من غير فرق وفي الدعاء المأثور عن اهل البيت عم انت
بشر آل محمد وعلائنهم وطاهرهم وباطنهم واشهدانهم في علم الله وطاعته محمد صلعم قائم مقامهم الاطهر و
خصايصهم النبوية فانها مقامات عزيزة المرام فاعرفها حدا لئلا تكن عارفا بهم حق المعرفة التي

حالك بقوله صلعم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق قال المص رحمه الله وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه عم في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الرأي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي عم والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عم وكان الخوارج تلامذة له عم واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين عم في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول البقرة الى الفجر ولم يتم انتهى قال المص حفظه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق عم وفقه الصادق عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة وما قيل له ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وباطل واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم غير كلام امير المؤمنين فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى قال نسبة الشافعي الى تلميذ محمد بن الحسن كما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن محمد الصادق عم وجعفر قرأ على ابيه وينتهي الامر الى علي عم واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس على علي بن ابي طالب عم وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقرائته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المص قد علم بطلان تلك النسبة ايضا كما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام مثلا يقول احد من ذهب مذهب ابن ابي الحديد ان تلميذ الشافعي لا يخص في مالك فلا يتم الا رجاع على ان الذي صرح شيخ مشايخ الشافعية فقد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلميذ في كلام المص وكلام ابن ابي الحديد هذا واما ما فهم من عبارة الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فجاسب بان مراد المص من رجوع فقه ابي حنيفة الى امير المؤمنين عم ان التلميذ فيما اخذ عن استاذه في علم وفرق عليه اساس تحصيله فيه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا يرجع اليه فلا يلزم ان يكون الرخص والتخريجات التي احدثها ابو حنيفة وبنى فيها

على القياس والاستحسان الفروع راجعا الى علي عم حتى لا يتوجه الاعتراض كما توهم ان ابا حنيفة كان تلامذة ابي حنيفة مع بقاء اسم التلميذ عليهم الى اخر الامر ورجوع فقههم اليه لا ينافي فدعا القول بان ابا حنيفة وكثيرا من الصحابة ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم وهذا ان قال الامدي الشافعي في كتاب صورة الجبر ان مولانا الصادق عم اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه ومسند كرون بحث القياس من مقابل اصول الفقه انشاء الله واما ما ذكره الشارح من التوحيد فوجه بان الاصول ذلك العلوم وكلها تابعة لها وحقا فيها فاذا استفيد من كلام امير المؤمنين عم وخطبه عليها فتحصل من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية فوراءه ومن اصل الشارح في ذلك من كلام عم علم ان جميع ما اثبته المتكلمون من بعده فهو مستفاد من خطبه وكلامه عم وقد ذكر الامام الاعظم عم ان اولاده عم جاء من ذلك بالاحاطة كثرة ومن احب الوقوف عليه فليطلب من خطب الجلد منه الكثير من الذي شفاء للصدور وتبصرة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي بعد ان ذكر ثمرة المبتدعة بالجدال فانا في الحق على حد وقد ذكر الحكمة في مباينة الغزالي وانجاب كلمة المجانبين حتى اسلم انتهى وقد ذكر السيد المرتضى رح جملة من ذلك في كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اولجنا فيه اخرجنا من حد الاختصار وخرجنا عن سنن الاعتبار وفي كل قول في هذا الباب نقل اذا اضيف اليه اوفق بشيء كان كاضافة القطرة الى الغدير والحصاة الى الحسرة وانما اشرنا اليه اشارة فما وما انا ايها انتهى زبدا يحصل في فرض الهم من اثبات خلق الجسم ونفي عن ابنية وتربيط واساسه ذلك الكليات من المسائل الباطلة كذوبة الله تعالى واثبات الصفات الزائدة والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يعالج اشفاء تاعن عنه حتى كون مرجع الاصول الصحيحة والمسائل الحقة المرجحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام فدا عنه فوائد ذلك كما صرح به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يفزع اليه كل فضيلة وينتهي اليه كل فرقة وتجاذبه كل طائفة تهزم رئيس الفضائل ويتبعها وابو هذه هاوسابق حضارها ومحل حلبتها كل من برع فيه اخذ له اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى فما كان هذا الناصب الشقي لا يبذح في المحضور كما لا يخفى لعله اراد بيان الصحابة في الشق الثاني من ترديد المرتد ابا بكر وعمر وعثمان وقد علم في نصاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الخطاب مبلغ جهلهم ودنوهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ان يستحيي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي عم اعلم الامة فهو اولى وارضى بالامامة من غيره فيقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل يحسن من ذي بصيرة وفادة والعبر نقاده وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي صائب ان يقدم على من صدر عنه علوم زاهرة وآيات باهرة ومعجزات ظاهرة فقد وقف الاشارة المتبدية منه ما لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن وسئل عن الله اين هو فقال في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه تعالى لا يمكن ان يكون له مكان او يتمكن ان يفضل عليه

وله كلام في الفرق

من اخرف في سبعين من معارفه حتى به عن خطه ثم بانه لولا عن طلاك جوزه كما قال ابن عباد رحمه الله هو مثل
فنون كالقة قالوا مجاهرة لولا منى لهلكنا في فنا وبنا وكان يتعرض في معضلة ليس لها ابو حسن واقرانه كل الناس
اقتدى منه حتى الحدادات في المحال والخمر في ايام خلافة صعصعة بن صوحان في عنوان شبابه وقد نهى
عن ادراك سوال المرأة المستكتبة عن زوجها مع اعادتها لذلك ثلث مرات بعبارة واضحة في معقولها
الى ان تنبه كعب بن سور بذلك فاقتصر واحال جواب سوالها عليه ثم استحسن ما اجاب به كعب عن سوالها
بالباطل هو كلام قضاة البصرة لبيعة خليفة فنوه وجهله الا مرة ان تقليد قليل العلم على الشافعي واجتهاده
فيه جدا وكذا استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الاحوال لفتح العقلاء عليه فعله
وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا
في كتاب الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المتفهم بصيرا بمقدار حاجته كالذي كل فرد احوال اهل القضايا واهل
المنزلة فهم يشيرها بنتظم به مثل المصلحة فهذا الحكم كما ترى كلامه وجب عن طرق العقول الصحيحة والحكم
الفقهية ان لا يقدم المشورة الا الهاجامع الامور بلحاظ وتنفيذ المصالح وما نطق به القرآن وشهد صحيحه
صريح المعقول واوجبه الحكماء فلا سبيل الى ابطاله وما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الفضل المستفاد
من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه يقال
رجل ذو فضل اي ذو كمال في العلم او جود وعلى ايضا لمعان اخر قال الله تعالى وفضل المجاهدين باموالهم
لانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم في الاجر وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على
بعض بما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والرأي وقيل انه مطلق اراد به جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة
في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الافضل هو الزائد والاعلى هو الاقصى في الزيادة ولفظ افضل
الرجل وفلانة افضل يستعمل على قسمين احدهما التفضيل شيء وقعت فيه الشركة لزيد الافضل من زيد بتخصيصه
وذلك الشيء اما في نفس الشركة فيه لكن يكون شيئا واحدا وهو الشجاعة بشدة ان زيادة بمرتبة اخرى لم يحصل له النقص
لكن يزيد على النبي احد بالسماحة والقسم الثاني التفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله عليه السلام خير الناس من ينفع الناس
مفيدة ومع الاطلاق وجد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في ولا فتا والمفهوم من ما والمتاينة الصفا
من جود وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الى غير ذلك بين علي وبين ابي بكر لم يجر كما ذلك لكان يقال علي افضل
من ابي بكر وعمر وهذا قال ابن من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ان من فضل علي ابي بكر وعمر قد
افترى عليهما بما ليس فيهما من الفضل وقد ورد الشاعر حيث يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي
فضلته منتقصا الم تر ان السيف تزري بحده هذا السيف اضحى من العصا ولعله بهذا المعنى اقسم
بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبة مذهب المفضل اليه لقوله والله
ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر ما هم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف واللام
كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو وتعمل بزيد فيه على فيه ويستعمل مضافا كقولك

زيد افضل القوم خزيد بعض القوم ذكر فضله تزيد على فضلهم وقد ورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي بكر
زيد خشكر اعظم حلما واقدم علما واحكم علما وهذه الكلمات النبوية على زيد افعل وهو يقتضي على هذه الزيادة
على جميع وان كان مساويا له في الاصل لجة والمعنى الذي صار لاحيه افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وهو كمال العلوم
الذي اتى به محمد وعلي وهذا الالف في قوله اعظم واقدم واحكم للتفضيل وقد نص عليه سيبويه انه قال احمد
على وزن افعل يدل على تفضيله على سائر القراء والصحابة وهو المطلوب الالف المص رفع الله درجته وجعل الفصاحة
البيضاء بنوره حتى قوله في كلام الخوارج كلام الخوارج ودون كلام الخالق ومن كلام علي الفصحاء قال ابن
نباتة حفظت من كلام علي الفا خطبة فضاضت ثم ضاقت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج
واما الشيعة فالشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فاما فضلاء الخوارج فرجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا
الى واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي واما
الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة
انتهى الالف الاصلية اقول لست تلك في قول اهل الموضعين في العلم والفصاحة والاسرار المكنونة التي لم
عليه الغير واما ما ذكره من رجوع علي واهل الكلام اليه فان اراد ان اصول كلامه ما اخوذ منه فهذا يوجب
ان يكون اصول عقائد الخوارج اخذوا من الاشاعرة ما اخوذ من ابي الموضعين وما كان ما اخوذ اخذه يكون حقا
وهذا لا يرضى منه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والتعليم فانيات هذا لا ينفعه فيما يدعيه
انتهى ولا ان علما ابي الموضعين وفصاحته يكون بالتوكل والتعصب المتعارف كما توهم الناصب بل
كان بالتاييد من الله تعالى ورسوله وهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره
من التزيد مردود وغير جاهل اذ المراد كالفرا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه حتى في احداث عقائد الحقة من معرفة ربهم
الباري وحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل بانيانه من احوال المبدا والمعاد
وهذا كما قال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفته لهما في
كثير من المسائل الفروعية فلا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية وكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه
الخوارج بعد الخروج على علي عم ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه مما اخوذ منه حتى كان هذا
الغبي وهذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم انه يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتداد هم من اعتقاد الوهية العجل
وجنية السامري ونحو ذلك مما استنبسا من موسى عليه السلام وايضا من البين ان الفرق المتكثرة الباقية
الى الان وبعض فرقهم من امة نبينا اصلهم ينتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه
النبي صلعم واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من اخبارنا بانهم من امته ودخلوا في ملته ومقتبسون من مشكاة

سرته ان يكون قايلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا وسوانحهم الماضية عليه النبي وآله واصحابه بل المقصود
ان ما هو الحق منها في نفس الامر موافقا لما عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم واعلم ان هذا المناسب الشفي
حقيق في عبارته وكوره نشه واحوجاج فهم المارق من جانب المقصود الصحيح من الكلام الى خبره بان ينشد
على مرجه البغري المعنوم المستغرب في اصغر حركات البغر شعر على تحت القول في معادنها فاعلى
اذا لم يقم البغر بالمسا المم رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الكشف والحقيقة يستندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي اذا رآه اهله جرى يوم بدر
ينادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى
اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابراهيم
واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى قال المص اذا عرفت هذا اقول اما ذكره
ان الصوفية يرجعون اليه ينافي ما ادعى في صدر الكتاب ان الصوفية هم تاركو الصلوة والمعتقدون للحلول
والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا حالهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم
واخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهذه كالتاقة العشواء مرتقى كل حزن لا تهتدي لا تهتدي
اما كان من شيخ حليم المم في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى ان جمهور الصوفية مغرورون بآثار العقل
المقصود منه التكلف في الامر للمراد بهم صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد اخذ المص في ذلك شارح
مناهج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنهج الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية
كابن العربي والقطب البوزي والعفيف التلمساني فهو لا ضلال اجماعا خارجون عن طريقة الاسلام فضلا عن العلماء
الاعلام انتهى وناسب ان المراد بالخرقة هنا العلوم الدينية والحقايق الالهية المخصوصة لعلي عليه السلام وغيره من
الاولياء من الازل الى الابد كالتبرك بابن صلعم وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في نصايحهما وقال
سيد المحققين حيدر بن علي الحسيني العبيدلي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر
المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين عليهم السلام الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم يسمى
بالخرقة وعند الخواص بسر الامانة قال الذي قال العوام ان خرقة الصوفية كانت لآدم عليه السلام وهو لبس من يد جبرئيل
باذن الله تعالى وامره وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث عليه السلام بالارث الصوري ومن شيث
الى اولاده ومنهم الى نوح ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابراهيم ومن ابراهيم الى اولاده ومنهم الى محمد عليه الصلوة
والسلام ومنه الى علي عليه السلام ومن علي الى اولاده وتلامذتهم ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب المنصوص بصحيح
ولا نعتقد ان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان النبي صلعم بالاصالة لقوله لعلي عليه السلام كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الهبة ومن آدم الى ولده شيث بالارث الحقيقي
المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى محمد صلعم ومنه الى علي عليه السلام ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته

وكذلك ينتقل من رجعتهم الى ابعض واما الخرقة الصورية من المشايخ والمتقين او غيرهما ليست لها دخل في جنس
سر الولاية في التحقيق كما انها استعارة مجازية تقوم اهل الصورة واهل الظاهر والاضافة هذا المعنى الى الخرقة نكتة
لباس التقوى الى التقوى في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال التقوى والعقل المنسوب الى اهل البيت
لانه ايضا مستعارة واخذ هذه الصورة بالصورة وتجلد عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المتنوعة في
العالم هذا التحقيق هذا حاله انتهى واقول من ذلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي صلعم والامام عليه السلام فقد
علم بما ذكرنا ان المناسب الفاضل للفلاح لا يعرف شيئا من العرف والاصطلاح ولا يفرق بين الاصلاح والافساد
ويعرى كالكلب الكلب على اربابه بين الطلب والطلب وكانه لم يسمع قولهم نحن من وجد الطلب ساعة انا بيت الاوتاد
خرب وما هان انا كلب الا وقد خرب وقد جربنا ان المناسب قد جرب بل خرب وافتقد القرار واضطرب
فباع سنة اصحابنا بالمغرب واخترب الى بحار البلا هرب وهنالك يحم الشوم ذو طرب شعر جزى الله ذا كان جس
فيما اذا فعل جزاء كلاب العاريات وقد فعل قال المص رفع الله درجته وايضا جميع الصحابة يرجعون
في الاحكام واستفاده واسنده ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا
علي لهلك عمر حيث رده عن خطاه كثيرا انتهى قال المناسب غفر الله اقول من يرجع الصحابة اليه في الفتوى غير سيد
لا مركان من منتهى الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان يرجع عن اليه كرجوع الايمة والولاة الحدث
الى علماء الامة وساذكره من قوله لولا علي لهلك عمر ومن قضايا علي عمر وصدقهم واضافهم وتواضعه انتهى اقول يفهم
من كلام المناسب المتقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي عليه السلام في تمييز الاستنباط والافتاء فرضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا
على انفسهم وعلى العامة كما حين شريح واشباهه تلقيا لذلك وكما يتعارف في بلاد الحنفية والشافعية والمالكية
من تعيين واحد للافتاء واخراج القضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا حاشا وكلا بل الاستغناء عنه عليه السلام كان
في غوامض المسايل الذي لم يكن من شان صنف غير من الصحابة ولو اراد تقول الشارع كاستنباط الاحكام بحيث لا يعرفها الا كان
اليه المم جيد ذلك بتوليد من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يستدل اليها من سؤال من الكلالة والاب فلم يعرف
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر منه ذلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع
من غير افادة على الحق له واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق سببا في ذلك المقام مع عدم قبول التواضع
حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادة الحق له والتنبيه على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية
وصار تواضع المناسب لغو قال المص رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن احد من اصحاب النبي صلعم
يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا رضي الله عنه قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن
كتاب الله عز وجل فانه ما من آية الا اعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فانها ما من فتنة الا
وهي كائنة ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماء واني اعرف بها من طرق الارض وقال السيوطي
علي بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من

ان يحصي لكنه الدراهم على صاحب الامر غفر وبسط الدية على المقاسمة والمناخة والحناق الولد بالتربة
وصوبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامر بشق الولد نصفين حتى يرجعن المدعيات الى الحق والامر بضرب عنق
العبد حتى يرجع الى الحق وحكمه في ذي الرأسين باسقاط احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام النجاة وعن علي
وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يستدل بها من سئل على الكلام والاب فلم يجز فيها وحكم في الحد
بما ثم قضيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لست اناكره من الاتيان والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين
فيه حق لا يرتاب فيه وهذا انما هو هو مشتهر فيه واما قوله في هذا امر وفي عجله كالطيران لحم الذي يخرج
بجانبه ويريد الماء المدرك الساحل وهذا ابين من باب التزاع حتى يقيم فيه الدلائل فانا نرى بعض الكلام
والآت فيه يجر فيها من المطاعن ويستعرض جوابه في محله ان شاء الله تعالى اقول هنا مقامان احدهما ما ذكره
انه من تقصيره حتى يعجل السائل الذي لا يستدل بها عجزه والثاني جهل بعض المسائل الذي لا يجوز الاخذ عالم
من اهل الدين الجهل بها فضلا عن التصدي لخلافة المسلمين والناصب الاخرس عن جواب الاول رأسا واما الجواب
الثاني عن ما سيذكره في المطاعن ويخص ايضا نعم في رد جوابه بخبره فانتظر قال المص رفع الله درجته
الاخبار بالغيب وقد حصل منه في حدث من الفتن انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني
عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا نبأتكم بناعقها وسائقها ونازلها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال من
كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال لعن الله هذا حدثني حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله عما سألت عنه وان على كل طاقة
من شعر رأسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله
صلى الله عليه وآله وانا اندرى ما سألته عنه بعد ما سألته عنه وانكر ايه ذلك سائلات بعض شكك وشكك المعين وكان
ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي قتل الحسين عليه السلام واخرج قتل ذي الشدية من الخوارج وعدم عود الخوارج
انتهى وعن جابر قيل له تدعو وهو قاتل نفسه وتقطع بذلك حوبته ابن مسرور وصلبه فرفع في ايام معاوية
بصلبه يعني النار وطعنه بحربة حتى مات وعن ابي الفخر الذي يصلب على خده فعل به ذلك حبيب ابن زياد
وقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وباعمال الحجاج التي
صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال ان خالدين غرقطة قد مات فقال هذا ان لم يمت ولا يموت حتى يقوم حبيش
ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جمار فقام رجل من تحت المنبر فقال الامير حبيب ابن ذي شبعة ومحب فقال
من انت قال انا حبيب بن جمار فقال لما كان تحلما وتحلمنا ادخل بها من هذا الباب واومأ بيده
الى باب الفيل فلما كان زمان الحسين سمعت ابن زياد وخالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جمار
صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب تقتل ابن الحسين وانت حي
لا تسره فقتل الحسين عليه السلام وهو حي ولم يسره ولما اخبار بكر بالرقة وقعة صفين بكى وقال هذا دأب الله سائح
ركابهم ويوضع قائم راشد الهادي ولا الحسين واصحابه واخبر جارة بغداد وسكك بني العباس واخبر الخوارج

المعروف المتروك منهم وبواسطة هذا الخبر علمت الحملة والكوفة والمشهد ان من القتل في وقعة هولاكو
لانه لما ورد بغداد اكاتبه والذي والسيد ابن الطاوس ومن والفقيه ابن ابي العز وسألوا الامان قبل فتح
بغداد فطلبهم فجاء فرا فقضى والذي رحمه الله اليه خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر
فقال السلطان والذي لان امير المؤمنين جاء بنبيك وقال لسانه يريد الترك على الخوارج بني العباس يقدمهم ملك
باقي من حيث بلاسلكم جهوري القدرة لا يمر بمدينة الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه
فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين
ان علم الغيب مختص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر
والبحر الآية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الآية فلا يصح لغير الله تعالى ان يقال له انه يعلم الغيب ولهذا
لما قيل لعبد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجز وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر عليه قائله وقال دع هذا
وقل بغير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب تعليم الله تعالى جل
وطريق هذا التعليم اما الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين اخبر
بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله اما بالالهام كما يكون للاولياء او السماع من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموروث بالجفر والجامعة وهو ايضا من تعليم الله
تعالى لكن جميع هذا ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يكون له
الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الترك وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار
عنه بوعن تعليم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب وفروعه الدين انتهى اقول ما ذكره الناصب يرجع
الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل لهم ان امير المؤمنين عليه السلام يعلم الغيب حتى يكون مناقشا لمدلول الكلام بل قال
انه اخبر بالغيب بنفسه والعدول عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والظاهر وبالجملة الظاهر
انهم كان يعلم الغيب بل المدعى انه كان لنفسه القدسية استعداد ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود
الله تعالى وان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في قوله
الحسن عن في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختصه به دون غيره وفرق بين
علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعيناه فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا
من سبب بعيد ورد لكنا نصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه نعم فهو مستفاد من جوده اما بواسطة
او بغير واسطة فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر غيبي لانه اطلاع عليه كل الناس بل يختص
بنفوس خصت بغاية الهمة كما قال نعم عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الآية
فلا يظن الناصب الشقي ان صاحب هذا النص هل كان على علم او من كان رأس ماله السؤال والفحم مخدر الجهال
قال المص رفع الله درجته في انجاحه ترقد اجح كافة الناس على ان عليا عم كان اشجع
الناس وتعجب الملائكة من جلادته وقتل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قتله لعمرو بن عبدود على عبادة الثقلين

وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا اسروا علي اجاروه في الحرب
فحمد بعضهم الى بعض اشي قال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين اظهر من ان تنكر الا من انكر
وجود المريخ والسماك في السماء او حصول ربع السمك في الماء مقدام الا بطال بحجم ثبات اقدام الملاحم
بحكم وهذا جاء بسط الجمهور وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى اقول كلام المص كاصرح في اختصاص
امير المؤمنين عليه السلام بالاخصية المرجحة له فيه على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلم
الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على التوفيق وان لم يسلموا ذلك وعاندوا فنحن لا نفتقر
بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي
صلى الله عليه وسلم ما يشهد به باب المكابرة وطرف المشاجرة قال المص رفع الله درجته الفصل الثاني
في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد الناس في زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت رجلا
الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان فوتها النحر عين الماء ودم لم يشبع من البس ثلثة ايام قال عمر بن
عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي عليه السلام ازهد من علي بن ابي طالب وروي
اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلام يقول يا علي ان الله تبارك
وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا وبغضها اليك وجب اليك الفقراء
فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك
اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما من ابغضك وكذب عليك فحق على الله
ان يقيمه مقام الكذابين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين فمسلم عند الجمهور
ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده لما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اصل الزهد
وانه عليه السلام كان يصبر على الجوع حاشا هو عن ذلك الفاسد كفضائل الشيخ الخفاجي انتهى اقول الكلام في الاهتمام
المستلزمة للافضلية لا في اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابو هريرة فان صح ما ذكره
الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص رفع الله درجته الفصل الثالث
في الكرم لا خلاف في انه لم يكن احد اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع
ماله في عهد عمر وجاد بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة ويتصدق بها انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول لسنه جوده امير المؤمنين اظهر من سخاء البحر والسحاب اظهر من سرج القاموس بالعباب فمن اسخى من يدبر ما
الهوا طالما اذا ناوى على الرمال واجود من سيل وهت بسيل من الجبال انتهى اقول الظاهر ان من كان اسخى من
سائر الصحابة كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان واشاحهم بل انه لا يخفى فان نفس الناصب اعترافه بذلك اعترافه بهذا
كما يقتضيه طريقة الاول فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب المرتاب ولم يف
كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته الفصل الرابع في انه كان اشجع الناس وانه لم يفر في الحرب
استنفره طلب تابعيه على جهاد يوم الباهلة ولم يحصل له المرتبة لاحد غير الصحابة وقد عام على ابي بن خلف

لما استنفره على قول النبي صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه واحتدم بين الفريقين فقال انهم
الكان كاذبا فاضربه بسيفك لا ورام الفاسقة فرس ورد على المغيرة بالقول لا جرم فقال اخبار الى معونة فنفى مرة
الفرس عليه مرتين لما دعاه ورد على في زيادة الذل لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص من ظهرت الحيتان الى الجزيرة و
المارية هي والنار وتجلي الناس من ذلك واما حصر الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الجبن
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة اني قد زوجتك من اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو لا ينبغي ان يرتاب
فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استعد بدعائه فقد
ذكرنا سر هذا الاستعداد والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من خصائص اهل المباهلة ان يشاركوا الفقراء
والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي صلى الله عليه وسلم استعد بدعائه لاحتياجه الى ذلك لا استعداد هذا
باطل عقلا ونقلا واما عقلا لان النبي صلى الله عليه وسلم لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة لا يحتاج الى
استعداد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستعداد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان
المؤمنين استنفره بعض الناس بن سالك فاخذ بالقتال ان دعا عليه فالظاهر ان هذا لم يوجد في الروايات فلان
خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان الكثرة جماع الناس معين كالمستنفر فاي حاجة الى الاستنفار
من انس وان فرضنا انه استنفره ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله
فيعم ومن خدمه عشرين بالبرص بدون الحديث ظاهر انتهى اقول استجابة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم
خصوصا في حادثة مخصوصة لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع جمع معه ولا سيما عليهم جلالهم الشاذ في اجابة
الله تعالى لدعائهم صلعم لما طلب تاسيسهم بقوله اذا دعوت فاستجب لي قوله لا سيما وعدنا امين ومعنى امين الله لم افعل
ذلك لواجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اجبنا عليه سابقا بما رافق العقل فلا نعيد وما ذكره من
عدم الاحتياج الى الاستنفار فمدفوع بان اكثر المساعين كانوا قريش واشياعهم وقد اتفقوا على انكار خلافة
امير المؤمنين في خاصة واخذ الخلافة منه كلمة فكيف لا يحتاج الى الاستنفار من انس وهو من الانصار وقد هذا
الفقير الشريف الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤسائهم المعتزلة انه قال لولا الامامة لاتاها
والتعيين ظاهرا لمكنوها وقد نص النبي صلعم على علي في مواضع واظهر الظاهر ولم ينشب على الجماعة الا ادعاء
ذلك وهو الذي نزل بنجعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استنفاره من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو لصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه بظهور البرص عليه فهو مصروف بارادة الله اذا
لم يشهد انس كاظما حين قرب النبي صلى الله عليه وسلم فاجابه بغيضا فقد اخل بما اوجب عليه من محبتهم بنص القرآن
المجيد وخلع ربقته عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم واحبط الله عمله وخدمته فاقل عقوبة جزاءه في الدنيا
الدعاء عليه بالبرص في الآخرة وسيد قاربال المؤمنين في الآخرة قال المص رفع الله درجته الفصل الخامس
في الفضائل الدينية وينظمها مطلبان الاول في العبادة لا خلاف في انه كان اعبد الناس ومنه تعلم

الناس صلوة الليل والادعية المأثورة والمناجاة والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في
العبادة الى انه كان يرعد الشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن خير الله تعالى بالكلية وكان ولا
زين العابدين يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول الى من اجابة
عوني في ذلك الكلام ان قوله تعالى تتجافى جنوبهم عن المضاجع فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من
اثر السجود نزلت في امير المؤمنين عمار كان يصلي في حرب صفين مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب
الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت صلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع ما نقاتلهم الا لنقيمها على الصلوة
وهذا الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال الله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك ولكن رأيتك اهلا
للعبادة فعبدتك انتهى قال الناصح خصه الله اقول عبادة امير المؤمنين كانت كعبادة المقربين ولا يدانيه الا
الملائكة مهاجرون من حمل اعبائها واهل القدس من حضرة من بحار مناجاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال
القدس بحال الملكوت واعنق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكره من عبد الله حق عبادته فيدل
لا يصح لان النبي صلى الله عليه وسلم قال مع كمال عبادته ما عبدناك حق عبادتك وانفق العارفون ان الله لا
احدا ان يعبده حق عبادته والدلائل على هذا مذكورة في محله انتهى اقول كلام المصنف في انه اراد ان
عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله قال ما عبدتك خوفا من نارك الخ تفسيرا
وتعليلا لا يدل كونه انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا اذ لا ما اختصاصا على ان ذلك لا يمنع
صدوره منه عن قياس ما ذكره ابن عجلان في رسالة المؤمنين بخبرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة
دخل الكعبة فقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق
معرفتك مع ما نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن الجمع بتدرج مراتب
تعلق عبادته حق عبادته وان المراد العبادة اللائقة بشأن ضعفه من الاولياء فتامل قال الناصح رفع الله
درجته في الجهاد انما شدت مباني الدين وثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين ع
وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين واول حرب اتى لهم باقتل
صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد بن العاص الذي احجم المسلمون
عنه وقتل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما حرض حضور في الحرب اللهم اكفني فلانا ولما قتله عليه قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يبق احد يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل
نصف المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافرا ونيفا الا ومن الملائكة المسومين بين الصف الاخر
وفي غزاة احد انهزم المسلمون حتى النبي صلى الله عليه وسلم ورمي رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقدم المشركون
بالسيوف والرماح وعلي ع يدافع عنه فنظر اليه النبي صلى الله عليه وسلم بعطفه من غشيته فقال ما فعل
المسلمون فقال قتلوا الله والدين فقال الكفار هو لا تكذبوا عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله

صلى الله عليه وسلم فانهزمت الفلول ونزل جبرئيل ع قائلا لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي فقال النبي
صلى الله عليه وسلم يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ما يمنعه من ذلك وهو مني وانا منه وحج بعض الناس لثبات علي ع ورجح حتى بعد
ثلثة ايام فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم وتنادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي ع وقد قتل امير المؤمنين
عمرو بن عبدود قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة بن اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا نحدث عن علي ومناقبه
فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال
محمد صلى الله عليه وسلم في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل علي ع في الكفة الاخرى لرجح
عمل علي ع على جميع اعمالهم فقال ربيعة هو الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة بخ بخ ويحك وكيف لا يجوز وكان
ابو بكر وعمر حذيفة وجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوم عمرو بن عبدود وفدهما الى المبارزة فاجمع الناس
كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد ود وفي غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين
مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي صلى الله عليه وسلم وفي غزاة خيبر كان الفتح على امير المؤمنين
قتل مرحبا وانهزم الجيش فقتله وخلفوا باب الحصن فقلعه امير المؤمنين ورمى به وحده جمع اهل الحصن وقاتلوا
وظفروا بالحصن واخذوا الغنائم وكان بقيته سبعون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة
ربانية وفي غزاة الفتح قتل امير المؤمنين الحويرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي صلى الله عليه وسلم وقتل جماعة
وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حين استطير النبي صلى الله عليه وسلم بالكثرة فخرج بعشرة الاف من المسلمين
فعاتبهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم من تسعة
بني هاشم فانزل الله ثم ولّيتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وايد عليا بجنود من عنده
وكان علي ع بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره وابو سفيان بن الحرث يمسك بلجام دلدله
ربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب رجله ومعتب ابنا ابي لهب في قتل امير المؤمنين ع جماعة كثيرة
فانهزم المشركون وحصل الاسر واتى ع بجميع الغنائم وقتل الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر
الانباري في امالية ان علي ابن ابي طالب ع دخل المسجد وعنده نائم فلما قام خرج واحد بكره وضربه الى الشبه والهب
فقال علي ع حتى اعلمه ان بنيه والله لو اسبقه لما قام عمود الاسلام وهو بعد قضى الامر وذهب وسار فقال الله
ذلك القائل في اسمعوا يا امير المؤمنين عنه قال كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سرة مراده
الى اهل مكة وكان النبي صلى الله عليه وسلم مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل ع وقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك
لا يؤدي عنا الا انت او احد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في فخر علي ع وعلو مرتبته باصعاف كثيرة على سائر الناس

عوادا ثماره وهذه الشجاعة مع خشونة ما كله فانه لم يطعم الا ثلثة ايام بل كان يأكل الشعير بغير ادم ويجمع على
جرينه الملايين من الخسان عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة فورته حتى قلع باب خيبر
وقد عجز عنه المسلمون وتضاربه اكثر من ان يحصى انتهى الثامن خصه الله اقول ما ذكر من بلاء
امير المؤمنين ع في الحروب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا مما لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب
الظفر وهذا مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من عطاء بدقريش فهو
صحيح وهو اول من بارز في النصف يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز
فخرج اليهم فئة من الانصار فقالوا لحق لا نبارزكم ثم ناداوا يا محمد فلتخرج الينا اكفاءنا من قريش فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة
شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فحاز علي وحمزة
وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين فارسها واما ما ذكر من بلائه يوم احد
فهو صحيح ولكن كان الصحابة يوم ذلك اليوم صاحبي بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عاتبهم فهذا
من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلعم وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب ابنتهم
ولكن رجل من المسلمين اصحبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب وقفوا عند
النبي صلعم يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر رسول الله صلعم في غزوة حنين وهذا من جهله
باحوال السابقين واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقة فيها هذا وانه كان لاحد ان يعتذر العرب عن نبذ العهد
[illegible] واما سورة براءة وهذا كلام لا يرتضيه احد من المسلمين ان نزل ابو بكر وكان شيخ المهاجرين
واحب رسول الله صلعم لا يبقى عنده رسول الله في هذا العهد قراءة سورة البراءة وهذا من غاية تعصبه وجهله بالاحوال
الصحابة انتهى اقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الكفر فظنه من الانصار فقالوا اخرجوا الينا رجالا فقال
اراد بذلك تهييج سعد لينوب ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وغيرهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبادرة الى الخروج من فئة الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان
الصحابة ذلك اليوم صاحبي بلاء كطلحة الخ ففيه ان الكلام في تفضيل بعضهم في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء
الثلثة الذين قرنوا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة وسعد لا يضر
لا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء والحق في الرجل الكامل اولى من ذلك
وبالجملة بلاء هؤلاء وثباتهم انما كان كحركة المذبوح حركة قبل ان يصدعهم ربما رجلة كما قال تعالى في سورة
الاحزاب وهو انهم فيلا ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المعتم في خبر اصابة ابي بكر

عدم

بالعين فمن عين المكذب والعين كيف وقد ساعدوا في ذلك ابن ابي الحديد الخزرجي بقوله تعريضا الى ابي بكر حتى ما
بدا عليه سياق كلامه شعر واعجبا ايضا ناس القوم كثرة فلن يقتن خشنا ثم هزيل مدبرا وضاقت عليه الارض
من بعد رحبها والفتوح كلها لا تدرك الا بالمال وقال في ذلك بعض العلماء ابو بكر عاتهم وعلى اعاتهم وقد اتى
تصديق ذلك الفارح الحديد للتجريد قال وقد سار النبي صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتجلى ابو بكر من كثرتهم
وقال لن تغلب اليوم لقلة فانهزموا جميعهم انتهى ومن البين ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذه
التجليات كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يمتنع عنه صاحبه باختياره سواء كان شخصا
او نوعا بل لا وجه لتجنبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك
اليوم شيخ المهاجرين الخ وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من نزعة النفس وضيق العين الحاصل من ضيق
خرم ثقبة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه بقيا من ارذل اطلاف قريش كما اشار اليه سابقا كان في الجاهلية
يعمل للصبيان وفي الاسلام كان يسب اخبارا وكان ابوه صباغا والتجار والدباس وبعد ما صار اعمى ولم يكن
يقدر على ذلك ابو بكر على قرنه كان يأخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف
الى مائدته وقال ابو رية انه لما وصل خبر الاقتراح ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللئيم لا يرفع لما رفعت
ولا يضع لما وضعت واما ما ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسلط الله
عليه كلبا الخ فمن شيء رواه القاضي عياض المالكي في استجابة دعاءه صلى الله عليه وسلم من كتاب الشفاء مرسلا
وليس بمذكور في الصحاح ونقله ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب مرافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة بن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي اسلم هو واخوه
معتب يوم الفتح وكانا فيمن هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما واسلما فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم باسلامهما
ودعا لهما وشهد له معه حنينا والطائف ثم خرجا مع حكيم ولم يأتيا المدينة ولحقا بالشام فماتا في طاعون عمواس انتهى وقال في ترجمة
معتب ان معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو واخوه عتبة وقتلت حين معتب يوم حنين واسلم ابي لهب عبد العزى بن عبد
المطلب بن هاشم وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكر
من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه في عدم الثبوت اوهن من نسج العنكبوت
واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع
فهذا معلم الملكوت قد طرد عن ساحة قدس اللاهوت ولجم صاحب من سبق عنه قد نزل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن يحسب النبي صلعم لاغراض دنية سبق لها البيان والتبيان والله المستعان
قال المص رفع الله درجته الفصل الثاني في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يخف
احد من المؤمنين في شرف النسب كما قال عن اهل بيت لا يقاس بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس

عداوة لامير المؤمنين عليه السلام وحسد وتعصب في قوله نحن اهل بيت لا يقاسنا احد وكيف يقاس بقوم منهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم والاطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة
وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحليم البطحاء والنجدة والخير منهم
والانصار انصارهم والمهاجرون مهاجريهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق
والباطل والحواري حواريهم وذو النورين لانه شهيد لهم ولاخيرهم لانهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كان لغيرهم لما قال لعمر لما طلب
مصاهرة علي اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببي
ونسبي فاسلعوا فلو اردنا الاتيان بشرفه ومفاسنه الكريمة ومناقبه السنية لاضفنا في ذلك الطرامير الطوال
العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والحمل جسيم والعلم كثير واللسان عجيب واللسان خطيب والقدم
رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد بقديمه وهذا قول بعضهم انتهى قال الناصر خفضه الله اقول
ما ذكره من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها
لاغرقت فيها الطرامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا يفهم الا من ذكر
فضائلهم وليس هذه المحبة امرا مشتركا للطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من
ذلك الذكر على وفور محبته اياه وقد ذكر الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من
رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يصح على رأي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا
بذكر الفضائل فمن ذكرهم محبت على من كان من بعض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى
قلت ... تحامل الجاحظ من كلمات الاغر من بعض مقالاته الدالة على ان صدور تلك المدائح عنه من قبيل
ما اخبر الله به عنهم بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقول ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين عليه السلام
ومخالفته لاجماع المسلمين انه توفي في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان ورثة
النبي صلى الله عليه وسلم هم بنو العباس دون علي وكان ذلك سببا تقربا الى الخليفة مأمون العباسي فباع
دينه بدنياه ونظير ذلك ان معويه كان يضع عليا على منابر الصحابة ويحاربه ويلعنه على رؤس
المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم عليه السلام شرك
مع الله وصار مخالفة الامر بها عند الله سلعة مطروحة وبهذا يعلم بطلان استدلاله المذكور على المحبة
ويفهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا
هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وتقديمهم وفضل علي عليه وتقديمه في بعض رسائله

فان

فان كان هذا مذهبه فذاك والا فقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق وقال ما يكون حجة عليه في الدنيا
والاخرة ونظير ما قال لمعتقد جبر لكان خصيمه في محشره فان الله تعالى يعذب لسان كل قائل فيلتقط قائله بقوله واصعب
الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار خلود بالله من ذلك وانما
ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة على الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير المباين
المعادي له هو قسم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يحتج به واوجب علينا من مودة ذوي القربى
مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على كتمانهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار ايضا الشيخ
العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغه ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك وتوالي عثمان فقال
اما الان فانت اعور فاما ان تعرى واما ان تبصر لعرى ساودكين توالي عدوك ولا احبك من يحب مخاصمك ولا
اكرمك مكرم من يهضمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل اعاديك ولا اهتدى اليك مضلل
موالاتك النهار واضح والمنار واضح ولنعم ما قيل قد وعدوني انهم ترحم انني صدقتك ان الراي عنك لعازب
قال المص المص رفع الله درجته الفضائل في فريعته واولاده كانت فاطمة سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس
لما زفت النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة عليها السلام كان معه جبرائيل وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها
وسبعون الفا من ملائكة يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يروي الجمهور
هذه الروايات ويظلمون بها ويأخذون حقا ويكرون ضلعا ويجحدون ولدها فاليحذر المقلد من اتباع
هؤلاء فانه اخذ كتمهم باطل قطعا انتهى قال الناصر خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة عليها السلام معلوم محقق
ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها كلام باطل قطعا لانه على تقدير الظلم عليها فان الظالمين عليها
كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه هذا غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى قوله ليس بمفصح
المص ما روي في هذا الفصل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس ... المراد
ما روي سابقا ولاحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع
فظهر ان كلام المص مشتمل على كل الربط وان هذا الشق بالخ في الخبط على ان الظاهر انه وقع في نزاع فاطمة عليها
من الكلمات التي رواها ابن عباس قد تداولها غيره من الصحابة بينهم سيما الذين لهم زيادة اختصاص بمجلس النبي صلى الله
فاعتقد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا وما ينبغي ان يعلم ههنا ان قربى المص قد يمس ... يكرون ضلعها
ويجحدون ولدها ليس بظاهر اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان
عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة
والحسن والحسين انتهى قال المص رفع الله درجته وكان سطاه الحسان اشرف الناس بعد ... وروى الخطيب
خوارزمي باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل

* ... ليس ... هو ... اللهم اذا ... فاجت
وقال ... ربنا ... الله عليه وسلم

القرو هو اسامة بن زيد قلت يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على ركبتيه فقال
هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وخرج ابن فال دخلت على النبي صلى الله عليه
وسلم وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم جملكما ونعم العدلان وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية
السؤال الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلى فخذه الايمن ابنه ابراهيم
وعلى فخذه الايمن الحسين عاريه يقبل هذا تارة وذاك اخرى اذ هبط جبرئيل عم فقال يا محمد ان الله تعالى يقرأ
عليك السلام وهو يقول الست احبهما فاخذ احدهما بصاحبه فنظر صلعم الى ابنه ابراهيم وبكى ونظر الى الحسين
وبكى ثم قال ان ابراهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابن علي ابن عمي وكفوي
ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزن منا او نحزن علي حزنهما بفقد ابراهيم فقد فدت
الحسين بفقد ابراهيم بعد ثلث وكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابراهيم وفي صحيح مسلم في تفسير قوله تعالى فما بكت عليهم السماء والارض
قال لما قتل الحسين بن علي بكت السماء بكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل اذا مات مؤمن بقتل الحسين سبعة
او قطرت قطرة من دمه الله حر وجل الكتب وفي تفسير الثعلبي باسناده قال حججنا ثلاثة ايام بقتل الحسين عم وكان مولانا
زين العابدين علي بن الحسين عم اعبد اهل زمانه وازهدهم حج ماشيا والمحامل بين يديه ومعه ولده الباقر عم وسلم
رسول الله صلعم قال جابر انك تدرك ولدي محمدا الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رأيته فاقرأه مني السلام والصادق
اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا اخبرني الا رفع فلما سمع الصادق عم وكان اكابر ولده
ازهد اهل زمانه واعلمهم ولذا ورد الرسالة والجواد والهادي والعسكري عليهم افضل الصلوة والسلام فهؤلاء
الائمة الاثني عشر عم جميعهم سابق ولاحقهم لاحق واشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والمؤالف واقروا لهم
بالعلم بحيث فضلوهم في شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يشبه هؤلاء الزهاد المحققين
العلماء الى من لا يتوقى المحارم ولا يعمل الطاعات اسمى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل
فاطمة صلوات الله عليها وعليها وعلى ابيها وعلى بعلها وعلى ابنائها محمد والسلام امر لا ينكر فان الانكار على البحر جفته وعلى البدر سحنته
وعلى الشمس نورها وعلى الانوار ضوءها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بجوده الخالد لا يزيد المنكر الا استهزاء
ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الشرع صلوات
الله وسلامه عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما شعر سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى
سلام على بنت فاطمة من اختارها الله خير النسا سلام من السك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا
سلام على الارض الحسين شهيد بدرب جسمه كربلا سلام على سيد العابدين على ابي الحسن المجتبى
سلام على ابي جعفر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم المحتضن رضي الشيايا السلم التقي
سلام على الثامن المرتضى على الرضا سيد الاصفيا سلام على التقي النقي محمد الطيب المرتضى سلام على

الاريحي التقي على المكرم هادي الورى سلام على السيد العسكري امام بحق جبين الصفا سلام على المنتظر
المنتظر ابي القاسم الغرة نور الورى سيطلع كالشمس في حاسر بجيشه من سيفه المنتضى ترى بلاده الارض
من عدله كما ملأت جور اهل الهوى سلام عليه وابائه وانصاره ما تعدد الانام اقول نعم ما قال فيهم من حيث
اشتماله على اسامي اسمائهم والاضافة وخارة وبرودة فهم منه انه قد كلف به على نفسه وانه اول عدوه الذي
قصد بهم اخفاء نفسه عن اقرانه لكن ذلك ظاهر من رجحات حاله وفلتات لسانه قال الله رفع الله درجته
المطلب الثالث في محبته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين
من احبني واحب هذين واحب ابا هما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يتمسك بقضبة اليواقيت التي غرسها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتمسك
علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله صلعم لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله
النار وقال صلعم حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان
ما اشد حبك لعلي فقال سمعت رسول الله صلعم يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني
ومن الناصب الخطيب بجلده نزع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم من احب عليا قبل الله صلوته وصومه وقيامه
واستجاب دعاءه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب آل محمد ابن
الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد
جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وايات القرآن والله عليه
قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي وآله عليهم السلام اجر الرسالة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم احبوا
الله تعالى لما يغذوكم به من نعمه ولما هو اهله واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب
الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله
تعالى ورسوله ومنه عن معونة بن وحيد الغفيري قال سمعت النبي صلعم يقول لعلي لا يبالي من مات وهو
يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي يا علي
كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال البس النبي صلعم عليا وحسنا وحسينا وفاطمة عليهم السلام
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد
من في الدنيا وسيد من في الاخرة من احبك احبني ومن احبني احب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي
عدو الله ويل لمن ابغضك اقول قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة
اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والاثار الدالة
على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة لكن ذكر في هذا المطلب اخبار منكرة موضوعة ظاهرة

عليها انزال الوضع والنكر والجهالة ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا يتعرض الكرنه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل
مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي فقلا عن ابي ذر انه قال من
ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء ولكن ما ذكر من كتاب مناقب
الخوارزمي فكذلك وهذا الخوارزمي رجل كاذب شنيع مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل
لا يعرفه احد ولا اعتد ادبر وايته واخباره انتهى اقول اما ما ذكره من ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا
منكرة موضوعة الخ فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب انها انزال الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه
المحدث النبوي صلى الله عليه وسلم بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا
الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما راى ان صاحب كشف الغمة رده قد ضعفا وكانه بدفع ما يتوجه من امثال
هذا الناصب من القدح فيه ولقد اجاد في ذلك رحمه الله حيث قال اقول ربما وقف على هذا
الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه في الخلاف والنصب فتزحمه فيرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه
فيجزم بخفض منار عنده ما يعيبه رفعه ويتارع الى القدح في راويه ومعتقده ويتكرع على ناقله بلسان قلبه
ربه وهو لا يعلم انه انما اصيبت من قبل طبعه الذميم وانى من جهة نقصوره السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي
فرع محبة النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه في جميع ما جاء به النبي ومحبة النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقه
فرع على محبة الله وموالاته والعمل اوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلعم ومن المعلوم
ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يجب عليا من خالف سنته في علمه وزهده
وتزهده وورعه وصلاته وصيامه ومسارعته الى الطاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال
الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شاهرا لمحمة شاهرا الحسام وقناعته بخشونة ملبسه وخشونة مأكله
وانتصابه في محرابه متقشفا الليل يصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيعه غيره من العباد ولكنه عم فالمالي عن لبا
بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى خمل الصدور من الكلال انتهى واما
حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل معروف مشهور من جملة من يعرفه ابن حجر المناصر
الذي يا روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء في
دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار
معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق
ولو طعن في الحديث بوضع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يصح منه لما مر من الانفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع من
ايمة الحديث فضلا عن هذا الفضول الجاهل بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا
لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرد الا من طريق واحد كحديث

نحن معاشر الانبياء لا نورث فان رواه ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكر من ان الامر تضمنه العلماء فمع ما فيه
من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل صلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه اراد به علماء الفريقين فظاهر
وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم ورعلهم في مقام الخلاف وارد الحديث الذي رواه واحد من اهل
السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا
المتاخرين الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم عين مسموع والوجه ظاهر ولعل الجماعة
الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور رجعوا عن الفتوى لما ذهبوا اليه الامامية من الفروع واشتبه عليهم اختلاف
عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنهم من قولهم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
فان الجاهل يشمل من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر اقول
المص رفع الله درجته الفصل الرابع في انه صاحب الحوض واللواء والقرطاس والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي بن
ابي طالب رحمة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة امر الله جبرئيل عليه السلام
ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله
من صاحب لوائك في الآخرة قال صاحب لوائي في الآخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن
عبد الله بن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير
جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل
اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة مروية في صحاح السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم
والايات ايضا موافقة لها ثم يتركون تناهل بجهة تقليدهم ومع ذلك فهم ينقلون اخبار ائمة الشيعة متعصبة ولا ترى
ولا محصية البتة والتجاؤا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى هفوات المذمومة في قضايا
كثيرة ولنذكر هنا بعضها في مطالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من خرافات الدين ان النبي
صلى الله عليه وسلم صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود ويوم القيمة واما ان عليا صاحب
الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل ما طالبه من كتب اصحابنا لم
لم ينقل احد منهم ورد ذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن سببا الى الطعن في
افاضل الصحابة فنسلم ونوافقه فيه لان فضائله لا يحصى ولا ينكره الا منكر فهذا الشرح المفرم اما ما ذكره ان هذه
الاخبار مروية في السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم يتركون تناهل بجهة تقليدهم
فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بزعمهم ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة
على فضائل علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل

الخلفاء الراشدين ثم يجمعون بين الاحاديث الصحاح ويقولون كلامه الذي انزله الله ولا ينقصون احدا
ممن صح فيه هذه الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا ما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون
عن فضائل الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين واية خيانة اعظم
من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك البعض الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه و
معتقده ونعوذ بالله من هذه العقيدة الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة
ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبون القسم
الى الائمة الاثني عشر ائمة اهل السنة والجماعة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية انتم يا اعمى القلب انتم
يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب عالم يظهر به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع
والبطلان ولا تظهر البدعة ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجأوا في التقية الى قوم ردوا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يروا من يقلدونه رذيلة اصلا بل هم يفترون الكذب عليهم ومن هنا
يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر الصديق رضي الله عنه ونحن نقول له انت لا تروي شيئا
يعتد به الامر بمجاهلتنا وها انا نقل قبل شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق رضي الله عنه نذكر شيئا يسيرا من فضائله
المذكورة في صحاحنا وصحاحنا التي كتب الشيعة التي اشهر عند السنة انها من موضوعات بيوت بني كان يريد تخريب
بناء الاسلام فعلها وجعلها ورد عند الامام جعفر الصادق فلما توفي هب الناس لنهب من كلامه والله اعلم بحقيقة
هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا الاتم لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عدد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح السنة لو حلف الطلاق في
انه من قول رسول الله او من فعله وتقرره لم يقع الطلاق ولم يحنث وها انا نشرع في بعض فضائل الصديق
اظهارا للحق الحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر بن ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة وينتهي نسب رسول الله صلعم
في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فالكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلعم وتيم هو جد ابي بكر الصديق
وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال
كثيرة حتى انفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يعاشره ويحبه ويجلس في دكانه وهو كان يحب رسول الله محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول
الله صلعم بماله واسبابه فلما بعث رسول الله صلعم كان لا يظهر حال نبوته في اول الامر على الناس فذكر لابي بكر فصدقه
وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى الاسلام الا اظهر تردد الا ابي بكر فانه لم يتردد فلهذا ابو بكر سابق الناس
الى رسول الله صلعم فاخوه ذلك اليوم الذي اسلم فيه الى بعيون اشراف قبائل قريش مما كانوا يعادونه في مكة وهم عثمان
بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف بني تيم والزبير
بن عوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فما يعلم رسول الله صلعم على الاسلام ثم اخذ في

الدعوة ولا يقدم رسول الله صلعم على امر الا يشاوره وهو يدعو الناس وكان معاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان
يبذل ماله في اعانة المسلمين وفي تنشير الاسلام روى في الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان من امن الناس علي
في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة الاسلام ومودته لا يبقين في
المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلعم ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة
وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم
خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قال ابو بكر باعبادة الوثن واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله صلعم بما هو شرف معلوم لا يحتاج الى بيانه وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى
بلالا بن ابي رباح وقد كان عبدا من الصحابة واجلى بلاد حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب
رسول الله صلعم في الغار وانزل الله تعالى فيه قال الثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه
في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفصيل لفضائله في
هذه الحالات ثم بعد الهجرة فانه يحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم خرج غزوة
وتخلف عنه ابو بكر بعد حتى توفي واجمع الامة على ان رسول الله صلعم كان يقدمه على الصحابة ويفضله عليهم وهو
لم يفارق رسول الله صلعم قط في غزاة ولا سفر كما في غزوة وسواء دعي خلافا لذلك فهو مفتر كذاب مخالف لضروريات
الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلعم قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان
اسير المؤمنين علي هكذا ذكر الخلفاء ثم جاء ابن المطهر الاخر الى البيت الى عقبه ونصح لهم باب المطاعن فانه الله
من رجل سوء بطاط وايضا عن جابر بن عبد الله من جرير قال كنا في زمن النبي صلعم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر
عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم
حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر
انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله صلعم انا اول من ينشق عنه الارض
ثم ابو بكر ثم عمر ثم اتى اهل البقيع فيحشرون معي ثم ينتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم اتاني جبريل عليه السلام فاخذ بيدي فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول
الله صلعم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله
صلعم جعله في مرضه اماما للناس فيكون ترجيحا الى خلافته وهذا كالمتبادر عند المسلمين ولا يرتد احد في ايام ابي بكر
في ايام مرض رسول الله صلعم كان امام الناس في الصحاح عن عائشة رضي الله عنها قالت قال لها رسول الله صلعم في مرضه

ادعي لي ابابكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويأبى الله تعالى والمؤمنون الا
ابابكر وفي الصحاح خرج جبير بن مطعم قال اتت النبي صلعم امراة وكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله
ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجدني فاتي ابابكر والاخبار الدالة على الاشارة خلافة كثيرة وهي تعارض
الاخبار الدالة على خلافة علي والاجماع فضل زائد ولبن ام حتى يصح خلافة ثم ان الرجل السوء يذكر لمثل هذا الرجل الصالح لعين
الله كالمخالف طاعن وكنت حين سلمت باب المطاعن اردت ان اطوي هذه كشحا ولا اذكر منها شيئا الا انها لم تخطر الا من
ويخرج بها المنافق القاصد للدين لان من المعلوم ان الدين قام في خلافة هولاء الخلفاء الراشدين ولما اشتبه المنافق
ان هولاء مطعون فيهم بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هولاء المطعون حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين وهذا
كلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الرافضي لا افلحوا ليكن رايت نوائي ترك هذا الباب ولم اجاوز
بظن الناس ان ما اورده من الاباطيل كان كلاما مستبشعا ونقلا صحيحا لا بد من علي مجاوبته نعم هت ان اجري على
وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر الكلام والرد عليه والله الموفق قوله فيه نظر من وجوه اما اولا فلان الذكره
المسلم من رواية الحوض قد رواها الحوارزمي وهو من حفاظ اهل السنة كما مر بيانه ورواه ابن حجر في صواعقه من طريق
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت في علي خصالا هي احب الي من الدنيا وما فيها واحدة منهن بدئت حتى يفرغ
من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده آدم ومن دونه تحته واما الثالثة فرافقت على حوض يسقي من عرفت من امتي الحديث
انتهى واما لم يذكر الاشياء الاخرى المانعة من التعرض لخلفاء الثلثة فظهر ان ما ذكره المص من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وايضا قد ساعده على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مؤلف كتاب سيدة المتعبدين الى شاهد
المسلمين في سيرة النبي صلعم في مجلد الخامس في فصل الصحابة حيث روى في حديث خطب النبي صلعم بعد ايام غدير انه قال له
النبي صلعم وانك على الحوض خليفتي ومن معاذ وايضا اخرجه ابن المغازلي الشافعي في المناقب بروايته بسنده الى جابر قال
قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من احبه الجواز من علي بن ابي طالب علي ان اسلم هذا
الشقي والنافية قد اعترف بذلك في شان علي في شعره المشهور من نحن رب هب لي من المعيشة سولا واعف عني عن
الرسول واسقني شربة بكفه على سيد الاولياء ربح بيل وقال العلامة الدواني بيت سدحم جو راعب
رو رخت طلب باقي كه تركش وزمانه كه تركش وحدت دركش لا يظهر اصلا ابدا شارها رمحيت ورنهي ارزاق
دركش وقال الحلواني المصري اذ من سره سلم درها في خريزه نيك در زها مندبشر كه ان اشه تاجدار
بي نزد دعو رفتي زين جس كه خداجه دارد واما ثانيا فلان ما ذكره من اخراج اهل السنة من اشتراك الشيعة
كان بعد فساد الهواء واشتداد الوباء بندرت مستدعيهم مناقب الثلثة في الكتب والاوراق ونشرها في الافاق فلا يجاوز
بذلك وان ساعدهم جيب اوراق راقا الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالاعراض
والاوراق رفادهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والتعب والخوف اقتدر المعلم
يضع راسه في كل لحظة الى مراجع سواه ويزعم ان ما تحت راسه من الحرير استراحة فان اصل مطلب الثلثة اجوف

سقيم

مقتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان تدوين اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف
الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم لا يخفى على
الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاحكام فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة
المعارضة بمثله بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاحكام بالحديث الضعيف
اذا خلا عن معارض واما ما تدوينهم قرنا بعد قرن احاديث مناقب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها والمانع لهم
عن طرحها واخراجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال
حكم شيعي بخارجي كه شبهه بر وسنوده شده يا بر تشنيع وبر فايده كه اولى آيد وسند اوست صحابه تكفير نا يابست كويد وحكم
وبكرى كه اهل سنت خود را دانند كه ان نيست جم ايشان ودين در مذهب اهل سنت كه مثلا زمين اند بر سنوكي ايشانرا
دشمن دارد دين را دشمن ميدارد والا جمع كه دارد انجي واما ثالثا فلان ما نسبه الى الصحابة من الجمع بين ما ورد في
فضائل علي ومن ما ورد في فضائل الثلثة غير مطابق لقوانين الاصول لان ما ورد من فضائل علي مما اتفق عليه
الفريقان وما روي في فضائل الثلثة مما يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا فرض ما رواه اهل السنة من احاديث
فضائلهم مما روده ايضا من احاديث مثالبهم ومطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقال تعارض احاديث المناقب
والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن المعارض كما اراد الله
ورسوله وبهذا الدفع ايضا تنتج التاصب على الشيعة بانهم يكثرون ما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع
ان الحديث الذي ليس متفق عليه بين الفريقين غير معتبر وايضا المعارض ما نقله الشيعة عن اهل السنة من احاديث
مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان ذكر تلك المناقب لغو لا عبثا وجب السكوت هنا كما لا يخفى
واما رابعا فلان قول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايما الجاهل الى ايما الشقي الغبي الرجس الغوي انه تعلم
في شان خلفائكم الذين تقدمتهم على اهل البيت من مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجي بيانه من كلام المص
فاي استبعاد من ذكر مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان ضعيفا ذليلا واهونا دليلا واما خامسا
فلان ما اجاب به بقوله انهم اي اهل السنة لم يروا عن يقتدى به روايته اصلا الخ فزيف بان المرجع قريب من
المناظر في باب المطاعن ان انا مفترى كذاب وانتم مصيب وله من الصدق نصيب وقد ناقض الناصب نفسه
بعبد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المص لا يروي شيئا بعث قدم الامر صحابنا ونعم ما قيل ان الكذوب لا
حافظة له واما سادسا فلان قوله ونحن نقول لم انت لا تروي شيئا بعث قدم الامر صحابنا البين فيه اعتراف على المص
قدس سره لطول ذلك انما يروي تلك الاحاديث من مصابيح اهل السنة ليفرح بها عليهم لا احتياجه في تصحيح ما اعتقده
الى اثبات تلك الاحاديث واما سابعا فلان ما ذكره من ان صحابنا ليس كتب الشيعة التي اشتهر عند السنة انها
من موضوعات بعد ما كان يريد تخريب بناء الاسلام الخ فانما اخترعه نبذ هذه عن قلوب اهل تحقيق ما ذكره
الشيعة من ان اكثر المذكور في كتب اهل السنة المصابيح نسبة المثنى باسم جدة من موضوعات نهر ان الشجرة

المغصوبة الامية الغاصبين لحق آل النبي واهل بيته صلعم وهم الذين خرجوا بناء الاسلام وسنوا سب علي عليه السلام
على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذرية خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخرج على اليهود والنصارى وعبدة
الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للالزام لا لاعتقاد انصافها بالصحة والاحكام واما ما ذكره
من وضع اليهودي كتابه ورده يعتبر عند الامام الصادق ع الخ فمن كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن تمام
فان حفظ كتب اهل الضلال والركون اليهم شيء من الاعمال والاقوال عند ائمتنا اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة
وانما يقتضي مثل ذلك لاهل السنة الذين يخبرون مع اليهود والنصارى ويحكون عطاءهم ويأكلون ويشربون معهم
ومن اتاهم ويحسبون من فضلائهم واسارهم على ان ذلك انما يفيد في مقصوده لو كان اقتباس دين الامامية
منحصرا في كونه من الصادق ع وكل ما سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت عليهم السلام انه ليس كذلك فعلى قدير
اشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق ع كيف يمكن الاشتباه على رتبة المعصوم المنصوص بعده وهو المرجع الحكام
ع وقد روى صاحب جامع الاصول في حديث من يجدد ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية كان علي بن موسى
الرضا ع وسر البين الذي لا يجده الا المنصف ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة
ولعل هذا النفي للرد ايراد بانقراء هذه الفتنة الانتقام عن الشيعة بما ذكره منتهية المذهب في شان شيخ اهل السنة
ابي الحسن الاشعري حيث حكوا ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتقبيح عقائد المسلمين
في شان النبي صلعم جاء بين المسلمين واظهر الاسلام فابتدع سائر من المسائل والاحكام التي اشتهر عليه اهل الاسلام
الامام واما انا منا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشهادتهم على صحة ما في كتبهم فمن قبيل استشهاد ابن آوى
بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد عرفت فيما سبق
حال كثير من رجاله صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح ان يبني كتاب صحيحا واساسا نقله عن علمائهم من اتفاقهم على انه لو
حلف احد بالطلاق ان ما في تلك الكتب الصحاح يقع الطلاق ولم يحنث فهو دليل ان فرع الطلاق بالحلف
من مبتدعات علماء من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا سبق ان الكتب اهل
السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما ما ذكره من اتصال نسب ابي بكر برسول الله
صلى الله عليه وسلم في الاب الثامن فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم ارذل طوائف قريش
لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقة والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل اولاد بعضهم انبياء او ملوكا
واما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل النبوة من اكابر قريش واشرافها الخ فمدفوع بما اشتهر من ان
ابا سفيان قال لعلي ع ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي وذلك قول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه
خليفة بعد النبي صلعم اللهم لا رافع لما وضعت ولا واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلماتها
انه من الحجارة قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الانساب واما الحادي عشر فلان ما ذكره من انه كان قاضيا
حكما بينهم مما شرع له الناصب ولا انا المشهور المذكور على لسان الجمهور من انه كان في الاسلام خيطا ورسنا

الجاهلية معلما للصبيان وقد قيل كفى بالمرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا واما الثاني
فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة الخ فتكذيبه البكرية المصرب المنافي في سيره حيث قال
قيل انه لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم سنة ثلث عشرة من النبوة خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من
الروم يقصدون فتنه ع فاستقبلهم بحيرا وتبينهم بامر رسول الله تعالى فبايعوه واقام اسمه ومرة ابو طالب
وبعث معه ابو بكر بلالا وخبر وهان الاول بايعوه على اي شيء الشان ابو بكر ام حاضرا وكان في حال من يملك
ولا ملك فلا لا الا بعيد ذلك يخرج الشيء عما اشتهى والخروج عما هو الاتفاق لرجل قد عرف من كان بالفقر وسوء
الحال ومن اطلع على الفقر الانا وانزف على الشيء الاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته و
مسكنته وضيق معيشته وضعف جثته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه من الحاكم
ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة ضنكا لكسبه اكثر عمره من [illegible] والدواس لا يقدر على غيره فيدا عن
وحجر ابنه عن القيام به التجاء الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فتعهده ينادي على مائدته كولوم لا حصاء
الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر
والاختلال وايضا قد روى ان بلغته اشجار كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلعم على رأسها
وهي مرسى على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري في اول باب الصدقة والمنفعة التي ذكرها هي ابي بكر للمسلمين اذ لا صدقة
وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لم يحوجه صلة الرحم بكفالة حال ابيه وبنيه ولا يقبل الا ان يقال
انه ابيه بعد ذلك تنفق اباه ويحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا ما في ما ذكره يخل ابي بكر
بدرهم او درهمين يقدر من الخروج النبي صلعم كما مر سابقا واما الثاني عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول
رسول الله صلعم بماله واسبابه الخ فمدفوع بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب ما قصتهم ما رووه بعضهم
عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن عباس اغناه بان جعل عيره مستجابة
فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصار بان الله تعالى فمن يكون كذلك كيف يحتاج الى مال ابي بكر وكيف يقال
في حق تفسيرهم هذه الاية ان ابا بكر اغناه وايضا يترجم عليهم ان من انفق من المال العظيم على رجل مجهول
لا يعرف موطنه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان الرسول صلعم موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر
انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم ما انفق هذا المال ولم صرفه هل كان لرسول الله صلعم بمكة من الحشم
والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الا وقت هجرته فهذا من اعجب المحال ام يقولون ان رسول الله صلعم
جهز الجيش في مكة بذلك المال فيظهر فضائحهم اذ كان رسول الله صلعم باجلاء الامة من بني سفيان بمكة ولم يامر ولا على
لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه اذ ذاك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش
وشكوا ذلك الى رسول الله صلعم ولي عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض الحبشة التي ملكها النجاشي فكانوا
هناك الى ان هاجر رسول الله صلعم وفتح كثيرا من فتوحه فعدد من عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله

شهادة الخاص والعام اخفى قرينة بعد تزويجه بخديجة رض وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها
لها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ختم على ابن ابي طالب ع الى نفسه تخفيفا لذلك عن ابي طالب
في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله صلعم بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد من الناس فان اهل
الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر
دره المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله صلعم حتى قريب من خمسين
الكفار وبلدانهم ما كان بذلك اغنى العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب ذلك
حيث روى ان النبي صلعم لم يركب بناقة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها
فكيف يستحل غيرها واما المراتب عشر فلان سلمان رواه عن النبي صلعم انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمان قد عرف
اياما قبل ذلك باثبات جعفر النبي صلعم ووعده باحسان النبي صلعم اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر
فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعو الناس الى رسول الله صلعم الخ لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه
لم يظهر من ابي بكر الرغبة في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق نية وخلوص طوية بل كان لداعية
جاء النبي صلعم لما سمع من الاخبار والتنبيهات بين من استبشاره صلعم على انتظار الاوان وسلوك الايام وان فرض انه
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي صلعم من غصب الخلافة وغير من اتاه
الغرابة والجلافة ما احبط عمله في سالف الايام واما السادس عشر فلان فوته وطلحة بن عبد الله من اشراف بني
تيم فلا يمكن وان كان في بني تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر فلان المحصل لا اعرف في قوله ان رسول الله
صلعم لا يقدم على امر الا بمشاورتهم ومنع رسول الله صلعم فيجوز ان يكون ذلك تاليف قلبه وتطييب خاطره لا لحاجة الى رايه
كما يعرف من المناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني الخ فلا فضيلة فيه غاية ان يكون
من مولفة القلوب والحاصل ان النبي صلعم المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح
المحفوظ اجل شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى الكثير منهم في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم
الاستظهار ولا استعانة برأي احد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة الفساق مشاورة عن وما العفو عن وفي الآية
التي امر الله تعالى فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا
من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على
ان الضابط للخاطبين فيما والحاسم لهم على نبوته لين جانبه وتلطفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه
لولا ذلك لانفضوا من حوله وتشاغلوا وقوله تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك
لما صبر واعلى نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضه الله
ولا رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر
بيان لنقصهم وضعف دينهم وانهم من المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله

ولم يقل فاذا قالوا ذلك فيجوز ان اعتماده على مقام المشورة على ما ظنه بالوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الاقوام
وهو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا للمسلمين
في الوقائع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه لو كان ذلك تطييب قلوبهم فان
لم يفعل بل امره كان ذلك ابتلاء واستمرارا لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب وانت خبير بنظر لا اغتنام الشق الاول
ونقول ان الاستمرار انما يحصل لو صرح لهم بعدم علمه برأيهم واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع
كثير في استخراج امر من الامور ترجيحه على ما عداه انه لا مرافق رأي بعضهم بعضا فجاز ان يكون رأي بعض الصحابة
مرجوحا الى ما عليه النبي صلعم بالوحي ورأي آخر غالبا فيظهر لهم النبي صلعم اختيار الرأي الموافق للوحي ونفس في ذلك
استمرارا ولا يلزم ان يكون القرار في مقام المشورة على ما رآه البعض دون ما رآه البعض الآخر وبعد الوفاة اجماعا مستدرك
به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز المناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض
الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه حيث قال اعلم ان الله
تعالى اعلم نبيه صلعم ان في امته من ينتقي له الفرائض ويتربص بها الدوائر ويرجو خلافه ويبطن سقمه ويسوي بصدر امره
ويخالفه في دينه ولم يعرفه بها ثم ولا دلهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم
سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد
ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال عز اسمه يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا
يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون وقال جل ثناؤه ولو نشاء لاريناكهم
اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله
انى يؤفكون وقال عز قائلا ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى
يراؤون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ثم قال تبارك وتعالى بعد ان نبأه عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم
بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بشرهم ليعمل بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان الناصح يبدو نصيحته في مشورته
والغاش المنافق يخفي ذلك في مشاورته فاستشارهم صلعم لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق له الى معرفتهم الا
ترى انهم اشاروا بتبديد جيش الاسرى فصدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في بعضهم كشف الله تعالى ذلك وعرفهم
عليه وابان عن ارادتهم فيه فقال جل قائلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون
عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ
اليهم والتعنيف على رأيهم وابان لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن حالهم فعلم ان المشورة لهم لم يكن للمعرفة
الى رأيهم وانما كانت لما ذكرنا هذا واما ما روي عن النبي صلعم من انه قال لو نزل علينا عذاب
ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة حيث قال الا اظن عند
ذوي الفهم اجرل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب جلالة

الرسول بالعذاب ونجاة ابي الخطاب الذي يقول لولا عفو الله لهلكت جزعا ولولا معاذة الله لعذبت عذابا يسلم من اهلكه
من كان بمنزلتهم بهلاك بالعذاب دونه ومع هذا فهو لهم المشكوس ان ابا بكر افضل من عمر فقد ارجعنا الامر
لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم ويجوز من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا
الخبر يوجب ان يكون عمر افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان اولياء هما انفسهم الرد في تفضيل ابي بكر
عليه كانوا قد رجعوا بتكذيب جملة هم المتخرصين لهم هذا الخبر وسائر كلامه من اخبار المحدثين ولا يبعد الله الامر فلما
قال بالا يعلم واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا الخ مع انه ليس يتفق عليه صحيح
بامر من ولا لذكر كلمة لو على انه لو صح فكيف يقابل عمارا وبلالا اتفاقا من انجاءه صلعم لعلي عم احدا والاخوة فصل
من الخلة واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس يتفق عليه بل قد روى من طرق اهل
السنة ايضا ما يدل على نقيضه وكذلك مر بالامر بسد هذا فتح الخوخة لا يدري فتح الباب المتفق عليه بين الخصم
والاصحاب واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر باحياء الاذية
قريش والذب عن رسول الله صلعم وانه ابتلي بلاء حسنا كلما كلمات عمر هذه لا حاجة لها الا ان يريد باحياء الاذية
قريش ما امر من ان نزل بين حتى يلد فدوا فقد رجع طلحة بحبل وحده بها او سامر من اسلم صغيره مرة وتنفس الجنس
اخرى والا فلم يكن له قدرة على احياء اذية قريش يعني صدا فضه معهم كما فعلا الناصب هنا وكذا قيام عمر برسول
الله صلعم بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان او اليد والرجل كذب صريح لا يخفى على من تتبع الاثار الا
ان يريد بالذب عنه صلعم النظر من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم ثم والقاء الكفر بايذاء كما فعل
منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلي بلاء حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد
لا في من يظلم ايذاء النبي صلعم ويسكت ويدعي الحرب على ذلك واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان ابا بكر
كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلالا وفدى جمعا من الصحابة الخ فكلما ايضا فرية بلا مرية كما يدل عليه
كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام
سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب وبلال والمقداد فاما رسول الله صلعم فمنعه الله بعمه واما
واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم اذراع الحديد وصهروهم في الشمس فما منهم
انسان الا وقد اتاهم على ما اردوا الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطرحونه في الرمل والحصى
في عنقه الخ فان هذه الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا من الكفار المعذبين له بل يدل على انه قد فداه
قبل ذلك فرفع الاسلام في عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن فدى المسلمين
لفدى عمارا وامه او مقداد وصهيب ونوفل المذكور ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم انما حصل
عن عذابهم باشتراهم بما اراد وامنهم وسار رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا يرد
لان سعيدا كان شيخا صبيا كما اوضحناه سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر

لرسول الله صلعم في الغار لا يدل على فضيلته لانه صلعم قد تقدم في الطريق فاستصحب خوفا من ان يظهر من علي لا عباس
وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده ... يستصحب الانسان من لا يحذره ... وقد ساعد على المقدمة الاولى
محمد بن جرير الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله صلعم فاخبره
انه تلحقه بالغار من ثور وقال انه ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا ولحق برسول الله صلعم في الطريق
سمع حس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله صلعم في المشي فانقطع شراك نعله فانقلق ابهامه بحجر
فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله صلعم فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله يسيل دما حتى انتهى
الى الغار مع الصبح انتهى وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم هرق من رسول الله صلعم بعد الهجرة بجناية ابي بكر
عليه ولو كان قد قتل في ذلك لكان ارق بهما رسول الله صلعم ان صاحبه لما اسرع في المشي ولا اتفاق منه ولا جرى
واما المقدمة الثانية فقد ساعد عليها ابو القاسم من المعتزلة من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب الزهر وانهما
فقال في باب انزل الله من جنبه صلعم ثم فانذر واصدع بما تؤمر وما نهى رسول الله صلعم لمن اجابه وصدقه فرفع
الحديث عن محمد بن اسحق قال حسان فدخلت مكة مختفيا من قريش بعد فوت اصحاب رسول الله صلعم فقال
حسان ساهذا الفتى فقلت رسول الله صلعم عليا فقام على قرنه وخشي من ابي قحافة ان يدهم عليه فاخذه
ومعنى الى الغار في وقت اصل الاية الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هو شاهد عليه بالنقص واستحقاق الذم
وظنهم ان النبي صلعم اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله تعالى ايده بالملائكة وجعله تصحيح اعتقاده
انه يجوز ان يجيء ساوعده واما احدا لانه نفعه في حربه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه بحثا طائفي فلم يتركه
يتوهم حصول منفعة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وذلك لانه لما دخل في ذلك الخبر والكان المصون
بحيث يامن الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم مع ما ظهر له من الايات من تفتيش الطالب وضع العنكبوت على باب الغار
بالسلامة ولا صدق بالاية واظهر الحزن والخوف حتى غلبه بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلى النبي صلعم في تلك الحال
مقاساته ودفع الى مدارا نهاه عن الحزن وزجره ونهى النبي صلعم لا يتوجه في الحقيقة الا الى الزجر عن القبيح
ولا سبب المصرف الى المجاز بغير دليل الا سماء وقد ظهر من جزعه وبكاؤه ما يكون من مثله فساد الحال في الاختفاء
فهو انما نهى عن استدامته ساوقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلعم وصدقه فيما اخبره من نجاته لم يحزن
حيث يجب ان يكون امنه ولا انزعج قلبه في موضع الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها الا ابي بكر
لولا الكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه لم ينزل السكينة قط على
نبيه صلعم في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك كما في قوله تعالى وجرم
حنين اذ اعجبتكم كثرتكم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وما لم يكن مع النبي صلعم في الغار الا ابو بكر
اورد الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنوده لم تروها ولو كان الرجل من سائر الجري مجرى المؤمنين
في عموم السكينة لهم ولو كانوا احدث بحزنه في الغار مثل الاحلة ترجيه الهي اليه من اسند نبيه لما حزنه الله تعالى

من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله صلعم في المواطن التي جاءت القرآن ونطق به
محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تأمله وهنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصابيح الخواص
واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة لقوله صلعم ثاني اثنين اذ هما في الغار فضيلة الرجل اذ ليس في اكثر من
اخبار عن حاله وقد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في ايمان ولا خصال وكان فيه بيان حال الرسول صلعم باختيار
دخوله الغار ثانيا ودخول ابي بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والنداء به على رؤس المنابر
سوقا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي صلعم في الفضل والشرف ايضا كما خالط به فخر الدين الرازي
ايضا في تفسيره وكم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي صلعم في دخول الغار وان المراد بثانيته النبي صلعم
تأخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والمرتبة فلم يستعمل الا بترفيه ولا هو لانهم منهما والا كانا اولا
بالقصة ان يقال ان النبي صلعم ثاني اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كالا يخفى وقد عملنا في تفسيره
الآية وتحقيقها رسالة مستقلة قابلة لكن اراد الزيادة على ما ذكرناه هنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره
من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة الخ ان اراد
الثناء الذي جاء على جلة المؤمنين او طائفة منهم كقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة والآية
فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق
بذلك تقدمه على غيره بالخلافة وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك ممنوع على ما افاده ورواه اولئك في
شان نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست متفقة عليها بين اهل الاسلام مع انهم قد نقلوا ذلك بانفسهم
مع انهم قد نقلوا بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهر ما جاء نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة
الليل فسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد
ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي بكر وبعضهم انها نزلت في حق ابي الدحداح وقد رد هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي
في تفسيره الموسوم باسباب النزول بالاسناد المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال الخلافة في شان نزول الآية واما
دلالة الآية على مطلب القوم منها فقد عملنا في دفع استدلالهم بها بما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة مختصرة
عنونتها من الدقائق بما خفي اذا اذيت ثم رأيت تفسيرا لكاكبيا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا
ان الكتاب خبر موضوع لذكر المناقب لنقلنا مناقب في عشر مجلدات جزاف ظاهر لان المذكور في صحاح البخاري
ومسلم على ترجمتهم من صحاح الاحاديث المروية في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص
والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب الى غير ذلك قد جاء مجلدات مع وجود الكثير
في احد الجامعين في الاخرى اين يتأتى المناقب التي تقبل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعتمد الاستدلال
على شيء من المطالب الايمانية في الكتابين كما سبق منه مرارا فالظاهر انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وحينئذ
هو مقصر في انتصاره على العشر كما لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقدم احد من الشيعة ان

يدعي ان رسول الله صلعم غير اخرة وتخلف عنه ابو بكر الى آخره فكم يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب
او تستر وقد مر بهذا الطرائف ما ذكره بعيد ذلك حين انكار قراره في غزوة ذي من غير مرية كيف وقد اعترف بذلك امام
اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم كما في الاربعين
ما روي من انه بعث النبي صلعم ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما فبعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال
ليبعثن غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار الى آخر الحديث فلينظر الى هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة على ان
رسول الله صلعم كان يقدم ابا بكر على اصحابه الخ فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على
اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا الاجماع مع التزامهم لمقدماته في مواضع تجريدها فيما هو اثبات افضليته بحيث يجب
تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري عن محمد بن الحنفية رح فان المعلوم من طريقة
اهل البيت عم خلاف ذلك على ما مر وسيجيء واما الثامن والعشرون فلانا وصفنا هنا الصحابة ابن المطهر بالامر بالتبتل
على جملته مخالفة وصفه سابقا بالتبتل قاصدا للتطعن على فصاحته نقلا عن الله من كذب لا حافظة له من حضرة
بوال في قعر البيت بحضرة رسول الله احيا البيت وابقاء سار وعم اسلافهم المطهرين بحيث وكيت واما التاسع والعشرون
فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر فهو كونه مردودا بانهم جاء التفع لنفسه ولا يبرز نفسه
معارض بتفضيل اسامة وتقديمه عليهم وتقديم اسامة فعل وذلك قول وهو مقدم وترجيحه وتقديمه متفق عليه بين
وذلك احاد ان قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش قلت لما كانت الامامة هي
المحكومة في جميع الامور بالنسبة الى المجموع فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق بسبب افراده
الجيش فانه حينئذ يطرح المخالفين من اهم فوائد الامام واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوائل هذا البحث فاذا لم يكونوا
في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكون اماما واما التاسعون فلان ما ذكره
من انه لما قرب رسول الله صلعم جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تدريجا الى خلافته الخ مما رواه الحسن البصري عن
عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والنواصب حيث نقل عنه ابو العالي الجوهري
انه قال فيه كلام واما عائشة فهي ظهر جهادها وتأثير المؤمنين وكذبها بعد الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية
لما فيها من جرح ينبغي لها ولا يساوي بالجملة الشيعة لا يسلم ان النبي صلعم امر بذلك وانما امر به عائشة فقالت لهم ان
مروا ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صلعم امرها بذلك ولما تعلل النبي صلعم بذلك صرح منكم على جماعة وصل
بن العباس ويحيى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبرى
المشهورة حيث قال في مدح حق عليه تعريضا لابي بكر ولما كان سريرا لخدمة براءة ولا في صلاة امام فيها سر خبرا
واهل السنة يقولون في خروج صلعم على الوجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك
الشارح الجديد المعتزلي حيث قال واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم

فيجر عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفهم ولو لم يجز فلم استخلفه اقلهم الا ان يقال الدلالة على خلافته كالترجيح بالكثرة
وقد بينا فساد هذه الدلالة سابقا وذكر ان الامامة الصغرى بمعنى ان الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف
قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة بل عندهم انه يجوز الصلوة خلف
كل منصور بل كل بر وفاجر واما الحاوي والشلفون فلان سلاكهما ثانيا رواية جرير جابرة انه قال لما رسول الله صلعم
اوصى الى ابا بكر ابا بكر الخ مردود بمثل ما مر في رواية السابقة من ظهور جهاد وتها الاميل الى حين هو وكذبه اعتقد
الشيعة واتباعها بحيل النسخ والتحكم لا يهما والنفسا في خصوص هذه الرواية وكان المنصوص من الحديث الوصية بخلافة
ابي بكر كما فهم الناصب لعلمت ذلك عليشة ولعلت في حرة ابهما وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولا حتج به ابن بكر
يوم السقيفة وما بعده ولم يتقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلعم ويأبى الله والمؤمنون سفولا لقوله وقول
قائل يعني اخاف ان يقول قائل ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويحتمل ان يكون المراد من المعنى ابا بكر والقائل عمر
ومواقفيه وصنائعه في اخذ الخلافة لابي بكر فلا يصح حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان الحاوي والشلفون
من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي عم ودخول بما مر من الاخبار
المروية في شان خلافة علي عم انفع لهما اهل الاسلام دون المروية في شان خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها
ويحكم برضعها واختلاقها فيكون بحث المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل بل
فرضل زايد لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتبار اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته
انما ثبت باختيار عمر فكره واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافق ان هولاء المختلفين الثلثة
ملحونون فرح بان الدين الحق لا يعتقد به الخ مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المسلمين
ولا يقع بذلك غلظة في الدين لانهم يعلمون ان هذا ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ويتذكرون بان مثله قد جرى
في بني موسى عم من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الحاوي وجهادهم العجل الذي له خوار ويحسبونه
ثم يفرح في نفسه وحقيقة دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي صلعم والخلافة من اهل بيته
الطاهر الكرام ولنعم ما قيل خبث نفس من قدر ياب كمال الوهم لكن از فضول ناقص بر مسند عيد نشست بر كمالات
سليمانى نياسد منقصت حندر مرى وبوكر بجاى اسر در نشست ولقد ظهر بحمد الله تعالى جماقة زاده انه لو ترك
الناصب المترائب جواب جميع الاعراب لكان اقرب الى ستر عواره ذوي الاذناب وسلامة اذا انتم والاذناب
فانه ما زادهم بذلك الا خبالا وما اذاقهم من اقداح ماء الملام الا قدحا الخ رفع الله درجته
في الطاهرين التي رواها السنة في ابي بكر قال انه مرتي نفسه خليفة رسول الله صلعم وكتب الى الاطراف بذلك وهذا
كذب صريح لان رسول الله صلعم اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين
عم اماما بعده وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص
اجماعا بل بيعة عمر بن الخطاب برضاه ابي بكر لا غير وقال عمر ان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف

فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي صلعم احدا وذكر ان الاولى ان يقال ابو بكر خليفة
عمر لانه هو الذي استخلفه انتهى قال الناصب غفر الله له اولا ما اجمل هذا الرجل الفقه فان الخليفة بفعيلة
بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يأتي خلفه ولا اطلاق الخليفة المضافة الى ضمير استخلافه اياه بمعنى خليفة
رسول الله صلعم الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر هو الذي نص
بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا كما ذكرنا ثانيا ان جلب لم خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما حكم
به ولا خاطبه به ولكن الشيعة في امثال هذه المضائق بسعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولم
يتقيه بهذا ايضا كما ذكرنا فلا طعن انتهى قال الناصب المتقي لجاهل العرف الشايع المستفيض
فان الخليفة وان سلم امكان في اصل اللغة من يخلفه غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص هذا الاسم
بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي صلعم او غيرهما الا ترى في قوله تعالى
شان آدم عم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود عم انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني
في قومي وفي شان المتوجهين من خلفاء نبينا صلعم ولنستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم وكذا الحال في
معاملة العامة حتى انه يطلق اسم الخليفة على من يؤيد صبيان المكتب ويرسلهم اليه الا اذا استخلفه معلم
معلم الصبيان ولهذا يحكى انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق
حتى قال لا انا لست خليفة رسول الله بعده والخالفة هو الذي لا هنا وعنده ولا خيره وكذا الخالف
وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسير الاثر فتدبر وبالجملة اذا استخلف واحد جلادا او
اجتمع على استخلافه جماعة ثم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وعلى هذا الاسم الشرعي
واحد بعد ذلك اذا اشتراه صار مولاه والشرعي عبد الله ويدل على تخطيهم في ذلك ايضا ما رواه ابن حجر في صواعقه
من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر بن الخطاب اراد ان يقول خليفة خليفة
رسول الله فقال طول هذا يطول الى اخر الرواية وروجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق
له كما ذكرنا بل كان يطلق على كل من يخلفه غيره لما احتيج الى ان يقول لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى
ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مشايخ الامامية من هذا على ان الخلافة بتعلق بالله تعالى باختياره
وبالنص منه وليس لجبرة الخبرة في ذلك فان الله تعالى كما ذكر الخلافة في كتابه الكريم اضافها الى نفسه وشرفها لكونه
من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها قبيل ذلك دلة على القايلين بان الخلافة تثبت
باختيار الناس بل اختيار رجل واحد منهم كما مر من قبل صاحب الموقف لذلك وثبوت خلافة ابي بكر
باختيار عمر انما قبل الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى لان الكل واقع بقضاه
وقدره فلنا الكلام في فعل الفاعل المختار وهو مجاز لغة وعرفا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على
واما فاعليته بالمعنى الذي ذهب اليه الجبرة فهو مجاز لغة وعرفا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على

رأى الجميع مع ما عرفت انه اسامة سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة الثلثة وخلافة يزيد الوليد
المستهدف للحصول الجديد بل وكل جبار عنيد وهذا مقطوع وهو ان المبرم عليه مريد واما ما ذكره الناصب
من ان عليا خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله الخ فجاب بانه كان يخاطبه بذلك لكن
بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع
في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقلد الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن الزبير ونحوه
من الامرية والعباسية لانه لا كلام في خليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما الخلاف
المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة ويتنافى فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تعالى او لرسوله بالاستخلاف
اياه ونعيه بماله وهو المعنى العرفي الذي عرفنا حسبما ان الخطاب بخليفة رسول الله كان نادرا واما كان
المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكما على جاهلهم بذلك جرادا به اصلا معناه الترتيبي المتصادق على
المتغلب ايضا لا معناه العلي الغالب على الامام الحق الناب عن رسول الله صلعم قوله المعروف رفع الله درجته
ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم معه ولم يزل النبي صلعم يكرر الامر بالخروج وقول
جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان رسول الله صلعم بعث
جيش اسامة طلبا للمصالح فربما ولبيلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا
كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فمذاهب لحقيقات الروافض فلما بلغ
امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن سلاحا لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة لامر النبي صلعم وهو بنفسه قام لتجهيز الجيوش في الجيش ثم قاتل اهل الردة وحفظ الحوزة
ومع ذلك استأذن من اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له فيما مضى المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال
هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتجهيز الجيوش وجمع العساكر واقامة وظائف الدين طعنا فيه هذا وقد صح
ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان اسامة الامير
مع اسامة لم يكن رسول الله صلعم يامره بالصلوة بالاسامة انتهى ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ الخ ان سلاحا
من بلوغ خبر قوة الاسلام من جهة وجوه المبالغة فسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر واخويه في التخلف
وهو ظاهر وان اراد انه منحصر فيه فمنع عدم كونه سبب الحكم ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تجهيز
جيش اسامة وجعل الثلث تحت رايته تهديدهم على الانتهاء عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بلا تبرئ اهل الاسلام
بعد النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا معه واما قوله صلعم ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة
فقد ذكره رئيس الشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة
حال مرض النبي صلعم حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه صلعم قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عن جيش اسامة

فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلعم فلا نسع
قلوبنا مفارقته والحالة هذه فنصبر حتى ننظر في امر ابي بكر من امره امضى فنطيع ثم ثنى بعلم انه من الاصول
المعتبرة لا من الخلافات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل
من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين بغير لا نقيض بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال منه
على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما امر به النبي صلعم سيما في الامور
الدينية كفر بالاتفاق وصرح به صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي صلعم لم تتابعة اسامة فيكونون
كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي صلعم لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي صلى الله
عليه وسلم يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة فلا يكونون صالحين للامامة الرابع ان النبي صلعم قد جعلهم تابعا لاسامة
بالانقياد على ما امرهم به فاذا لم يتم ذلك الامر كان عليهم ان يكونوا تابعا لحكم اسامة فحكمتم على اسامة في ذلك الوقت
لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل
تمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة فرد عليه اسامة ودعاه الى متابعة امر النبي صلعم
ومتابعة نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه للاجماع المركب
فتامل واما ما ذكره الناصب بقوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن سلاحا لامر الاسلام ايا يذهب الخليفة بنفسه
الخ فيه ان الكلام والطعن والملام في تخلف في زمان جهزه النبي صلعم وعد به اسامة في ايام مرضه تجهيز جيش اسامة
كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي صلعم فقط وعند ادراكه الخلافة الذي كان تخلف وشاهده
لا يجهلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب الخ فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي صلعم الجيش عليهم اولى
لقربهم من المدينة ووقوع سرعة فسادهم بل لم يكن هناك من ارتد الا كما سبق بيانه انفا وانما هناك طوائف قليلة بقيت
على كفرهم الاصلي لا ضلالة مسيلمة الكذاب وسجاح وامثالهما من الطوائف الاخر الذين مر ذكرهم ايضا اهل الردة
فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استخلاف الخلافة النبي صلعم كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله صلعم
في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل مخالفتهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو نفسه
قام لتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة الخ واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فمن
بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب لا نضرا لان اسامة واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي صلعم
بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر بهم وعلى هذا واخوانهم وهم كانوا مختلفين منه فبين في المدينة ترقبون حال النبي صلعم
فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد سلم النقل وسلم ان الجزري اراد كما فهمه الناصب من انهم بكونوا

داخلين في ذلك الجيش بحسب امر النبي صلعم فيصير شرا فقا لما جرى به الناصب قبل ذلك في قوله ومع ذلك سكت دون
عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له اشهى مع ان ذلك معارض بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة
الاحباب حيث نقل عن ان الثقلة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة ساداتها لعلي مع تعرضا على ابي بكر بقوله ولو كان في بعث بن يزيد مؤمرا عليه فاضحى لابن يزيد مؤمرا واما
الاستدلال على عدم دخول ابي بكر في جيش اسامة بان النبي صلعم بعد ما انفذ جيش اسامة قال لعمر طالبا بكر اطيل
بالناس الخ فمردود بانه اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فلا ينافي
من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر ان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وحضوره مامورا بالصلوة فيه اعني ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي صلعم يعلم ان النبي
صلعم انه حاضر في المسجد وغير خارج الى معسكر اسامة ممنوع عند الشيعة كما مر واما المسلم عندهم انه بعد تخلفه
كان عصيا للنبي وغير لا ستحقاق الخلافة بل النبي صلعم فامره عاينة بذلك ولما استعذر النبي صلعم بذلك تخلف الخروج الى
المسجد ونهى ابا بكر عن الجواب وامر بنفسه ونعل تخلفه صلعم بالنسبة في الخروج سعيد ابي بكر عن الجواب فما كان
لاجل المنع صلعم وغصبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني وكيف يجوز من يرشد العالم ثم يطلب الرشاد منهم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان سلمنا صحته قلنا لكل
انسان شيطانا كما قال صلعم فما لي انه وانت ايضا يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله تعالى اعانني عليه
فاسلم وهذا من باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فمن جانب المشروع وقد امر رسول الله صلعم بهذا في قوله
عم وشاورهم في الامر ولم يكن هذا استرشادا بل استعانة في الرأي وتابعا لقلوب الناس وكلام الصديق ان صح
الرواية من هذا الباب اقول الا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا محل لمنع صحته ويتعين تسليمه وقد ذكره
القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتاب الحسن بالمعنى الامامة واجاب عنه بما اجاب به شيخه ابو علي من ان ذلك كان
نقصا في ابي بكر كان قوله تعم في آمم وحوا فوسوس لها الشيطان وقوله عم فازلهما الشيطان يوجب النقص في الانبياء
ويرد عليه الشريف المرتضى في كتاب الشافي بان ابي بكر خبر له بطاعة الشيطان عند الغضب وان عاد منه
بذلك جاريته وليس هذا بمنزلة من يوسوس اليه الشيطان ولا يطيعه ويرى له القبح فلا يأتيه واما قوله عم
فازلهما الشيطان فنفسه ان المراد بالازلال مما حطهما عن درجة الثواب وبعدهما عن الافضل كما بين في باب
تنزه الانبياء فاين هذا من الارتداد ايضا الصحة تعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا الخ وانا انما نقل لنا
ما روى من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يفيد في مقصوده المص لانه استدلال باعتراف ابي بكر بان الشيطان له ولا
انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه مسلط عليه بما يقاعه اياه في المعصية وعدم انكاره
عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مما نقل للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا

بالله خالبا عدو من صاحبه كما لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الحق فان من الحق من
يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو من لا يوصف بالشيطان كما لا يخفى المذكور على ما صح فيه من طلب المشورة
وطلب الرشاد فمع سامة من ان بناء الاستدلال المص ليس عليه مامره وبيان طلب الاشارة والارشاد في احكام الحلال
والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام بدل على قصور ظاهر من تلك المرتبة خصوصا اذا صدر ذلك الاسلوب
من الكلام الذي يتنادى على قائله بالهجر التام قال المص رفع الله درجته ومنها انه كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطاء احد الرجلين لا دركان احدهما ما يوجب
القتل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية هذا الاخبار وان صح كان تحذيرا من غير ان
يفوت الناس بالاحضار العامة بالبيعة ولهذا سماه فلتة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك ان النبي صلعم
توفي من غير استخلاف وانما لم يستخلف النبي صلعم ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرائع بل هو من الواجبات
على الامة فالواجب عليهم ان ينصبوا بعده ولهذا وكلوا امرها اليهم فلما توفي رسول الله صلعم اراد الانصار في
سقيفة بني ساعدة ان يجعلوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام
لضعف القلوب وربما عن الاسلام سبب وفات رسول الله وارتداد العرب فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ورفع البيعة ولو كان مؤخرا ان البيعة الى حضور جميع الناس وانما فاتل الامر لكان يختلف منه
رفع الفتنة والاختلاف فصار عن الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك لهم الانصار
لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة فتركهم العساكر وامرائها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة
فلا لزم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها الضرورة فلا يعاد والى مثله
ولا يخالفوه وبالجملة فلا يتصور في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا في عمر واما قوله يلزم خطاء احد الرجلين لا دركان
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في غير حالها انتهى قال
يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب
ابدال الحروف رجاء في النقل ليبني عليه ما يناسب المتعال وثانيا ان قوله ان النبي صلعم توفي من غير استخلاف
ممنوع اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن خزانة الروايات
انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يستخلف احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر الاختيار
فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا ومن جملتها اعتراف
القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من مباحثه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول الدين ومن هنا يعلم توجه
المنع على قول الناصب ولهذا وكلوا امرها اليهم الخ ورابعا انه من اين علم الناصب ان الانصار يوم امرها وحل انهم هم
كان ذلك سبب ذهاب الاسلام وكيف علم ان الانصار سعد بن عبادة عن كبار اصحاب النبي صلعم ورؤس الانصار يحضر
تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا لم يفد تعرضه

مع ذلك على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والتقدم
في الخلافة لا لتحملات كلفوا له اهل الخلافة وراى فساد كان يتصور في امر بدر المسارع الى السقيفة مع الانصار
ان يقرر معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي صلعم واساطين الصحابة بعض طوائف العرب ذلك فانه
لا كان هم صحة خلافة ابي بكر ولعنهم في استحقاقه كذلك كانت ساكتة عند استدلال الامام على امامة امير المؤمنين ع
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فلو انصفوا الحق لقالوا انه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم ان يجتمعوا في
باب دار النبي صلعم مشتغلين بتجهيزه وتعزية اهل البيت الى ان تنقضي عن المنظر في حال الامام على تقدير عدم النص
من النبي صلعم وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي صلعم وتعزيته فانه اذكره عند
مرض النبي صلعم حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يتكلم على سقيفة بني
ساعدة لمراقبة الانصار وتوجيه ما يكرهونه ومسارعته اليها كان موافقا لما اعترف به من كذا من كتاب الله ان يقول لهم
لا حاجة لنا ولكم الى التعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر احق الناس فان هذا من جملة الظالمين
وهو بذلك حقيق وايضا كيف لم يسارع الى الحل الذين يوم بدر ويوم احد ويوم حنين وغيرها من ايام حروب النبي
صلعم وقد فروا من الاحزاب في حياتهم وعرض عبد الرحمن بن عوف بناء جمعهم يطلبهم الى رفضهم وعدم جمعهم فلم يقم احد اليه مع
ذلك يوم موجب انهزامهم هزيمة فلم يظهر منهم المتابعة والمسارعة في تلك الشاهد الجمعة الذين علم ان مسارعتهم
يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة وطلب الجاه وحب الدنيا وحسدا لآل محمد عليهم السلام كما صرح به الغزالي
في كتاب الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي ع ومن سبقه في الخلافة شعر وعلى الخلافة ابقوك
وسابقوك في احد ولا بدر وحنين كل من يستحق ان يخاطب بعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل
البيت في رفعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من اصابتهم حتى يدفن رسول الله صلعم وليكن نار حرقهم في جمعتهم
ويجتمع المهاجرون والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل الفرقة واكابر الصحابة مثل علي والعباس وحمزة وابي ذر
وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان رضوان الله عليهم خبرا لهم واصوب والى الصلاح والرشاد اقرب من الشورى
والبيعة ابعد لان الامر كان امرا خطيرا وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق مثلها في العالم فماذا اتجلوا ولم يعبأوا بهم
ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله صلعم بل الغاية حرصهم على الملك حصار واعرضوا عن مصيبة رسول الله صلعم
غافلين وعن مراقبة اهل بيته في مجمعهم ذاهلين كان لم يقع في الاسلام وقيعة ولم ينزل اليهم مصيبة فلا ريب
ظهر العناد وكمن العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال اقاياهم بايعوا عمر او ابا عبيدة
وقال عمر لابي بكر اقبلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال اخرون
نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلهم سعدا قال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال الاخر
بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني هاشم ان يليكم تيمي رذل الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتنة المنتدة الروافي الشبهة النفاق الغابرة باهلها على ساق فصارت

هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين ع حجة على اهل الشك حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم ايا ي
فلتة ولم يكن امري وامركم واحدا اني اريد بكم الله وانتم تريدون لانفسكم ايها الناس اجيبوني على انفسكم ولم
الله لا تقمعن المظلوم ولا تودن الظالم الحق امره حتى اورده مورد الحق وانكان كما جاء ان رسول الله صلعم قضى
ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقدم اليهم
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث الحوض وغيره مما وقع فيه الحوض وخاصا انما اذا
سلم الناصب المنفي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه
الضرورة ايضا فاي معنى لما منع العاودة اليه معللا بان الاركان حال الضرورة لا ينافي تركه في حال غيرها
فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان اللهوت
المحروج الذي الحل في ساعة واخذ نظامه بل نقول ان حضور الثلثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة صار منشاء
الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي صلعم اعلم منهم بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم
يتخلفوا وسار واسع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه بندفع باهل جند وباقي
المهاجرين والانصار فالذي بان الضرورة الى الاستعجال في امامة ابي بكر بنفسه ونحل لا يخفى على اولي النهى
ومن ضحكات تاويلهم الكلام عمر هذا ما نقله الشارح الجديد المجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها
كانت فجاءة وفتنة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فرجعا الى مثل تلك المغالطة الموجبة لتبديل
الكلام فانظروا اخي ولا تكاد هذا القدر من التطويل في مقام التاويل ما لا يصدر الا عن المتحير لموت
او رجل ملاحظة الموت قال الم يرفع الله درجته ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم
فانكان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى قلت الناصب خفضه الله اقول انه فتح هذا الكلام
فهو باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية وكان يتكبر عليهم وقد قيل
انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب رسول الله صلعم استبشاره الخلافة من غير استطاب الجمهور فقال
اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هو عندي شيء لا اقدر على طرحه وهذا من باب الاستطابة وترك الاثارة
والحكومة كما روي امير المؤمنين ع كان يقول لا امري الخلافة عندي فعلا مختصرها ومن جعل امثال هذا الكلام
هو خلاف ما ذكرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل لا يدري الكلام انتهى اقول يرد عليه اولا ان الرواية
صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي مذكورة
في التحرير مسلمة عند مناظريه من اهل السنة وفي ما نقله الناصب هنا في وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على
بين ما عند بعض اصحاب وفيما سياتي به في ذيل شرح قول المص ومنها انه طلب عمر وعمر احق بت امير المؤمنين الخ
من نسبه وانه هذا القول الى اصحاب الصحاح فدجزم بصحته وثبوته عند الثقات فما اتى به من التشكيك مبني
ان الناصح غير صحيح ومن خواص هذا التعليل ما سيجيء لي هنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تقبيل

المفضول عما لا نقف او لمانع الطوزي ثانيا ان التواضع وهضم النفس في الدين والخلافة خير وعقول الكف
ولا ينبغي حينئذ وفرق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا لقول المذكور كما اشار اليه الناصب اخا رفع من الما
بكر عند تعريض الناصر عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي فلو كان غرض التواضع وهضم النفس لما خص الحرية
بعلي بل قال الفلوي فان كل واحد منكم خير منه كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وانكاره
منه ايضا اعتراف بالواقع فتدبر قال الناصر ان قوله وقد قبل هذا بعد ما شكى الى محمد تمرية وتحبيل الى ان ترجيح
باطله الطوسي ان لا يطعن اطهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على الاطلاق ربين طلب الاقالة والفتح
معللا بان غيره اخبر وافضل منه وما فعل عمر على ما لوح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا
لمخالطة الصبيان او احوال الناصب من اهل العيان ثم من حكى ما فعله من التريه والتبليد قصره قول ابي بكر فاني
لست بخيركم وعلي بكم بقوله فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي حتى لا اقدم عليها حرصا فان هذا كلام اخرجه
عن عمر عند ملاقاة اوس القرني ورم وسلا حظ تجرده ورفع تعلقاته فاراه انا بتخبيره في المقال فقال الاوس
من الذين يشترى مني الخلافة بخبر واحد فقال الاوس لا يفعل ذلك عاقل يتحمل اعلاها حتى اخذها من يريدها
هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف في بدء الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام الاوس
صريح في طعن عمر بانه في ارتكاب الخلافة واعتقاد جريان السيح والشري فيها فخالف العقل لان العقل يحكم
بان نصب الامام يكون من الله وشاوره من ابي بكر وعمر وعثمان مخالف للعقل والنقل وغير تصريح ايضا بانه لا يخفى
منه ترك الخلافة وان قلبه في ذلك الدعوى كالبراق لسانه ولا فاخلاص منها لا يتوقف على بعضها وايضا لو كان
صادقا في ارادة بعضها لاشترط لها الوس من طلحة والزبير ومعونة الجوارح الخمسة والا كان فخلاص خبيل لكن لما
علموا ان هذا ليس في جميع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في فانها سابقا صادقا وان صدور ذلك منهما كان
خدعة وريا الناس كالخرم لم يبادروا الى اشتراطها مع عمر طلحة كما قبلا ولبيك كنيزا قال المص رفع الله درجته
ومنها قوله حين وقع لشتركت سالت رسول الله صلعم هل للانصار في هذا الامر حق وهذا شك في حقه مالكا
عليه وبطلانه هو الذي رفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير فقال الائمة من قريش فما كان الذي رواه جعفا
كيف حصل له الشك والاقدام رفع بالباطل انتهى قال الناصر خفضه الله اقول ان حق هذا فهو من باب الحجاج
وزيادة الايقان وانه لما رفع الانصار عن الخلافة كان تقواه مدعوا الى طلب الفحص فاسلم بيت الائمة من
قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان تمنى ان يسمع
هو نفسه عن رسول الله عدم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه حرصه على تحصيل
زيادة العلم والايقان انتهى قال الناصر قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يعتمد طلب زيادة الايقان
مثل ذلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة
فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتمون الشيعة بتفردهم في هذه العقيدة وبالجملة قول ابي بكر

صريح في قيام احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بعدم كون الاستحقاق بكونه
نفسه للخلافة نصيبا من غير استحقاق وترك السيوف الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل القصد
الاشارة من قوم على قوم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه الشك في انه هل كان للانصار
حق في الخلافة والامامة او لا حتى تدعوه تقواه الى طلب التفحص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان لتوقع في الاوهام انه كان جائزا في عدم تعلق حق اهل البيت عليهم السلام بذلك لئلا يلزم عدم اعتقاده في
خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون قال المص رفع الله درجته ومنها قوله في خطبة لشتركت
بيت فاطمة ثم اكشفه ولشتركت طلقتني ساعة كنت ضربت يدي على يد احد الرجلين اراد بهما عمر وابا عبيدة فكان
هو الاسم وكنت الزبير انتهى قال الناصر خفضه الله اقول ان حق هذا فهو من باب التبري عن الالية تعظيما
كما هو دأب العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن يأتي بعده فيعلم ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا
من باب التشفي على الاسد سيما الخلفاء وارباب الروايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكره من امر كتمه بيت فاطمة
فلم يصح بهذه رواية قطعا انتهى قال المص تخصيص ابي بكر ضرب اليد على يد احد الرجلين يدل انه في اعتقاده ان
المستحق للخلافة كان احد الرجلين ومن قدم ولا تقصر الصادق على نفسه في حال المرض وقال المتبري ان الخلافة
وقبيلة نابيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج من قلبه حب الرياسة ولم يعد امر الخلافة صعبا ولم يكن حريصا
ما ذكره الناصب من تقليد اذناب العارفين في تتبير من يأتي بعدهم فظهر ان الوزارة اصعب من الامارة
ووزير الامير على الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بعلمها
اي فئة من اهل السنة في كتاب الرياسة وابن ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فالانكار ارادة
رجس بارد قال المص رفع الله درجته ومنها ان النبي صلعم لم يوله شيئا من الاعمال ولا جزء جزء ونقله لا يوجد
البراءة لم يرده فيه لم يصلح لاداء كيف يصلح الرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا
في سائر البلاد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى فهو باطل مخالف للتواتر
فانه لا نزاع بين احد في ان ابا بكر كان وزير الرسول الله صلعم لا يصدر شيء ولا يتقدم على امر الا عن رأيه
وكان امير المؤمنين عليه يقول كنيل ما سمعت رسول الله صلعم يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا وابو بكر
وعمر فعلت انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا بمشاورتهما ومشاورتهم ان في مصحف العزاء
كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله صلعم ولما اجتمع له
العساكر غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق فانه نزل الحج
في سنة تسع من الهجرة وما بعث على قراءة سورة البراءة وبنذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم يقول هذا الرجل
العامي الجاهل بالاخبار والاثار كان ابو بكر يصلح لامامة الدين من اول فتوح الاسلام الى اخره والجاهل
النبوة انتهى انه لم يقدر على قراءة حرف من القرآن في العرب بعد الفتح وهو امير الحاج بامر رسول الله

صلعم في الحج ومن جايز جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما احكم على رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل حج تلك السنة
ان رجع ابو بكر تدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ثم تدعي انه لم يحج في سنة تسع
احد وكل هذا من جهلك وبغضك اما تستحي من ناظرك بك يا سفيه البساط ثم من قول الامامية والصلوة
بالمسلمين ايام مرض رسول الله تدعي انه لم يصل الناس ولم يامر رسول الله بالصلوة في ايام المرض وكل هذا يا ايها
باطل ويخالف الصحاح الاخبار المجارية مجرى المتواترات واي ولاية اقم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول
الله صلعم لم يصل خلف احد من امته ما خلا عبد الرحمن بن عوف في ركعة من السفر الا ابو الصديق ثم انك لا تستحيي
لولاية امر من الامور اف وويل لك يا اعرابي الجاف الجاهل الغبي ولا فيه نظر من وجوه اما الاولان دعوى عدم
التنازع بين احد وزهرة ابي بكر فرسول الله صلعم وجه بنزاع خبر احد من الشيعة في قوله وزهرة ابي بكر فرسول الله
صلعم لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رأيه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تالفا لقلوبهم
واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجته الى رايهم واستعانته بنتايج عقولهم كما مر مفصلا فذلك
واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين عليه السلام بقوله كثيرا ما سمعت رسول الله صلعم يقول الم كذب من الكذب
على النبي وولده عليهما السلام ومن العجب انه يكذب على رسول الله صلعم ثم يروي ذلك عن علي عليه السلام يدعي
فيه الشيعة والدليل على احال الناصب حيث الكذب والافتراء انه ترك في سائر المواضع نقل ذكر علي بقوله م
رحمنا لما اراد ان يوضح الحديث على لسانه عدوين ذكره بقوله ع ليظن الناظر ان الناصب حيث ابى تعظيم علي ع
يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يقع من جهلاء اهل السنة واما الذكياء الشيعة فيعلمون ان يذهب
عنهم هذه التخيلات ثم ان قصد بذهاب النبي صلعم مع ابي بكر وعمر عليه صلعم معهم الى عيادة مريض او مشايعة
جنازة او نزهة حديقة فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به الى مجاورة عدو وهم مسايل ونحوه ذلك
فمن البين انهم لم يباشروا احدا محاربة معهم قط ولا سفرا ولا مع مشاركتهم غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما
وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله قلت انا وابو بكر فالشكوك من الاولين اذ لا يفهم وجه احتياج قوله صلعم مع
قولها في الاحكام الشرعية لانه كان نبيا يوحى الاهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في
غيرها لكن الافضلية فيه وكيف يشاركهم مع النبي صلعم في القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعرف بان كل الناس
افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما ثالثا فلان قوله في حكم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية الحاج من
كاذب كغيره مما عدم على سائر شدائد كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما من كتب السير والمغازي
نعم في بعض الغزوات كخيبر فقد استخفهم النبي صلعم باعطاء الراية فرسوله بما رأيه من الكاذبين سابقا واما
قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح
فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه قدم اخبر النبي صلعم بانه لا يحتاج فيها الى حرب ومنى قتال
عدو وان المراد منفاه لم يعبر سيف فخرج النبي صلعم نفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا

في اهله وولده وازواجه وصاحب في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غيره لما جاز ولم يكن
فعيدة ولو علم الله ان نبيه صلعم يحتاج في الغزوة الى حرب لم يأذن في تخلف علي ع ولم يرض بلشه عنها
وتوقفه واما رابعا فلان ما ذكره من قول ابي بكر الحج فقد مر بيان كذبه ذلك مع بيان ان ما ذكره من سبب
بعث علي ع لا يؤدي الى الطايل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ
فان اراد باقامة الدين وفرعه اولا وفي مكة في قدر الكفرة وخوض الجنة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك
لا يسمى في العرف اقامة لدين وان اراد به تصرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعات اولياء الله
وان اراد به انه كان اصابعا لعائشة او من جملة سواد عسكر النبي صلعم فلا تقوية للدين بمجرد ذلك لان الانبياء
والملوك ربما يكون في الارة الى المصلحة دعت اليها المقام والحال ولو كان من سواد العسكر فيرى ابو هريرة ونحوه
من موافقة المغلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انه لم يقدر على قراءة شيء من القرآن الى في دخول
بان الحكم لا يتم ذلك اصلا لعلم بان لولا اقتدار ابي بكر على قراءة القرآن لما جعله قرين علي ع لصبيانهم وانما
يتبين ان الله تعالى ورسوله لم يعطياه ايضا في اداء ذلك وعلموا انه ربما غلطان في الاداء كلا وبعضا مواضعه
مع الكفار واهل المصلحة او لا ربما استخفه قرين بحيثه ورد الشر قومه ولم يمكنه من الاداء او كان ربما سأل
عن حين بعض تلك الايات ويحجر عن بيان ذلك ويحكم كما يحجر عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك
سببا لاهانة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واما سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجح ابو بكر
ادعى ان عليا كان امير الحاج مدخول بان ذلك قوله ومخالف الخبر المتواتر فلنا ان الخبر فضلا عن تواتره
وكان الناصب فيما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد او اثنين وتصحيح هذا انا قد بينا
سابقا ان رواه الخاص اتفاقا جامع الاصول وغيره من الروايات المعتبرة مرجحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان
الوقت لم يكن سعا لادراكه ايام الموسم بعد ذلك لان الانفاذ مع علي ع كان اول يوم من ذي الحجة واداها
على ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منشاء توهم امارة الحج و
وفساده فبقي ان يكون امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابعة امير الحاج
ما زعمه من الصاحب ان اداء البراءة كان هنا بعد فتح مكة مردود بان قصة البراءة وان وقعت بعد فتح مكة
لكن المشركين قد استولوا بعده ذلك وتفصيل العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي صلعم
لما خرج الى تبوك واذا كان الامر وحلف المنافقون وارجعوا الاراجيف فحملوا المشركين على نقض العهد
اشي واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل ضعيف القلب
ربما يخاف على نفسه في اداء الآيات ولم يات بما هو حق الاداء او لغير ذلك من الوجوه الذي ذكرناها وليس مراد
الخاص انه استرجع بعدم توقف عليه المعنى انه كان يسرق بعض الايات كما توهم الناصب واما ثامنا فلان قوله
ادعى انه لم يصل بالناس الخ يكلم بلسان الاماسة فلا وجه للاستفهام الانكاري الحاصل ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن

بامر النبي صلعم وانما كان بامر عائشة وانه لما استغفر النبي صلعم تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه وتخطى رقاب
من الحراب وقد سبق ما يدل على هذا اما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة
بقوله وكان في صلوة ام جنها من خراه فتذكر واما روايات صحاحه فهي مقام عندنا مل في مقتل الامر كما
اسمعنا الكلام فيه سابقا واما اسعا فلان ما ذكره بقوله وتاى ولاية ام من ولاية الصلوة مدفوع بما مر
ايضا من ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف قرشي وغيرهم بل عندهم
انه تجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح في غير قرشي على قوم الخصم وايضا فقد صح عند الخصم
ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم عبد الرحمن بن عوف مع من خلفه ومضى يصلي بين قبيلتين من الانصار فيها
وقد فاتهم العرب وقد قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلعم خلفه وهذه على تقدير ما
بلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاتا وايضا فانها معارضة بتاسيس على
على المدينة ولم يعزله وهذا التاسيس لعلى الامامة من الصلوة انها جزئي في ضمن كل وايضا فقد نقل الم سابقا
الرواية المشتملة على رده من مسند احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين
عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون تغيب على مثل احمد مع تقدمه على غيره
من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في هذه عمر معتمدا لذلك وبالجملة فكان الحديث الدال على عدم
الرد مرجوحا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابي عباس
مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر واما التاسع الاول الاحق الجاهل بان
لا يقوم حجة على خصمه فنا سل قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن
ابي قحافة انرث ابانا ولا ارثني واحتج عليها برواية تفرد بها من بين جميع المسلمين مع قلة روايته
وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة يحمل عليه فقال لها ان النبي صلعم قال نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة والقرآن مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي صلعم فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله وورث داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي
وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقش فعله ايضا هذه الرواية لان
امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في علم رسول الله صلعم وسيفه وخاتمه وحكم بها سيدنا امير المؤمنين ع
ولو كانت صدقة لما حلت على علي ع وكان يجب على ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله
تعالى عنهم بانهم طهرهم تطهيرا متكبين مالا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقاد ان الكتاب
واخذ فدك من فاطمة عليها السلام وقد وهبها اياها رسول الله صلعم فلم يصدقها مع ان الله تعالى
طهرها وزكاها واستعان بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تعالى وامره بذلك فقال الله
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامر الله تعالى بالاستعانة بمن هو

سيد المرسلين باهله وهي كاذبة في دعواها غاصبة لما لغيرها نعوذ بالله من ذلك فجاوت باسير المؤمنين ع
وشهد لها علي فقبل شهادته وقال انه يجري في نفسه وهذا من قوله معرفته بالاحكام ومع ان الله تعالى قد نص في
اية المباهلة انه نفس رسول الله صلعم فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله صلعم بامر الله
تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه
المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فردت شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما يجران
نفعا بشهادتهما وهذا من زلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صلعم بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة
فقال ابناءنا وابناءكم وحكم رسول الله صلعم بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور
والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاوت بام ايمن فقال امراة لا اقبل قولها مع ان النبي صلعم
قال ام ايمن امراة من اهل الجنة فضلا عن ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه وصاحبه لا حتى تلقا
اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احد منهم يصلي عليها وقد روى جميعا ان النبي
صلعم قال يا فاطمة ان الله يغضب بغضبك ويرضى برضاك انتهى قال المص خفضه الله اقول
لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت فدك قرية من قرى خيبر لما فتح الله
تعالى خيبر على رسول الله جلا اهلها فدك ففتحت فكان مما افاء الله عليه من غير خيل ولا ركاب فكانت
اقام النبي وكان رسول الله صلعم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل عن نفقته مجاهد في المسلمين
والكراع فلما توفي رسول الله صلعم وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن على ازواج النبي صلعم التزوج بعده لا
كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر مجهات الفيء وترك
فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي صلعم فكان ينفق منها على ازواج النبي وفاطمة واولادها
وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع لسبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلعم فلما افضى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت خيل المسلمين واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي صلعم
عطاء من بيت المال وفرض سهم بني النضير الى علي وعباس وجعلها بينهما كيف شاءا وقد ذكر في صحيح
البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب فذكر عمر ان امركم كان
هذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا بها كيف شاءوا وهذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله
عنها ارث فدك وانها منحة لها من رسول الله صلعم فلم يثبت في الصحاح وان صح فكما ذكر من المطاعن في
ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن واما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان النص الحديث
اذا صح بشرائط من تخصيص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر الصحابة
فهذا كذب صراح فان عمر قال لعلي وعباس وجميع كثير من الصحابة انشدكم الله هل سمعتم رسول الله
صلعم يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري في

صحيحه وروى ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج
ابي هريرة ان رسول الله لا تقسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث
فكيف يقول هذا الكاذب المفاجر ان ابا بكر تفرد بروايته حديث عدم توريث رسول الله صلعم فان قيل
لا بد لكم من بيان حجة هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الآية فلك اجبنا خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه
هنا لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلعم فلا انتشاء عنده في سنده وعلم اجماع الامة على العمل
عليه من المعنى لانتفاء الاختلافات التي يمكن في نظرها التي يعتبر في الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعموم الوارث
في باب الارث واما ما ذكره من ان ابا بكر لا يصح منه هذا الخبر لانه كان مخبرا لان الصدقة يحل عليه فما اجمله بالفرض
بين الشهادة لا تصح عن الغرم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم هي العامة ومجهول عنده
واما ما ذكره من التصريح على ان الانبياء يورثون الفوائد ثم ورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة
والحكمة واما دعاء زكريا فانقول العلماء ان المراد منه النبوة والصورة والامام مستجيب دعاءه لان الاجماع على ان
يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرثه منه واما ما ذكره انه تاقفر فهذه في توريث على في البيت
والعامة فالجواب انه لا حجة لها فيه لانه كان من الصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة المحرمة على اهل
البيت بل المراد انما من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهو كل ما يرصد لمصالح المسلمين والحق
بهذا المعنى يشمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوة وقد يطلق ويراد به الزكوة المفروضة
والصدقة المسنونة المشروعة وهنا ان الاخيران كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله صلعم فاعطى ابو بكر بسبب رسول
الله وحرامه عليه لانه كان من جملة مال لا وارث له من المسلمين ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم
واما قولهم لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانهم حرم مركبين سالا يجوز فنقول اهل البيت الذي هو هذا القدر
كانوا مدعين لحقهم والاسلم يعرض عليه ان يعاملوا الناس بالاحكام الشرعية ولو اسلكا من الملائكة مدعي حقا لم يسمع دعواه
عصمة وتبيض صدقة فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب
الحجة في قوله اما سمعت ان رجلا من المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي
فاقبل شهادته وقال الفرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء الا تعلم ان هذا الدعوى الحق وجبت المال
هنا بسبب شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليه مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول المدعي
الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو لم الحجة حكم والا توقف ولو صح قصة ما ذكر فلو بكر على فيه كان
يجب عليه من طلب الحجة من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر
فالصحيح ذريا كان لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا لا يطعن فيه كما ذكر لانه مراعي لقول بعد
الشرع والشرع حكم بطلب الحجة وانما يحل رجم بتقصير الشرع فلا طعن واما عدم شهادة ابن ان صح فلان كانت
قاصرة عن بعضنا الشهادة مع على وهو من باب شهادة زوج لي وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم اذا

راعوا ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر لم يقل قدرا من شرع وقد عمل مع امير المؤمنين في الجمل خلافه مثل هذا وكان
قاضيا لامير المؤمنين فكيف يتصور الطعن فاما غضب فاطمة فمن العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب والغضب
حل الغيرة يغضب المرء ومن نفسه للمغضوب عليه في اداء حق الله تعالى وهذا الغضب من باب الغيرة الذي هو واما
ما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى اقول قال ابو نعيم
الحرب الشافعي في كتاب معجم البلدان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث اتاها الله على رسوله صلعم
في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي صلعم لما نزل خيبر وفتح حصن نطاة ولم يبق الا الكتيبة واشتد بهم الحصار وارسلوا الى رسول
الله صلعم يسالونه ان ينزلهم على الجلاء وفعل بلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله صلعم ان يحقن على النصف من
ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهو مما لم يوجف عليه الخيل والركاب فكان خالصة لرسول الله وهم لمعين حواره وطيبة كنفه
وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله صلعم اعطيتها فقال ابو بكر اريد بذلك شهودا فاحضرت ام ايمن واحضرت عليا
بعده لما ولي الخلافة وفتح الفتوح والسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله صلعم فكان علي بن ابي طالب والعباس
بن عبد المطلب يتنازعان فكان علي يقول ان النبي صلعم جعلها في حوزته لفاطمة وكان العباس ابي ذلك ويقول هي ميراث رسول
الله وانا وارثه فكانا يختصمان الى عمر فابى الله الحكم بينهما ويقول انما اعرف بينكما انا فقد سلمتها اليكما فانصرفا فيما
يرى واحد منكما من قلة معرفة ولي عمر من عبد العزيز الخلافة الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكان في ايام
ابي بكر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فردها
الى الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب فكان من القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي منصور خرج عليه
بنو الحسن فقتلهم واخذها فلما ولي المهدي ابن المنصور الخلافة اخذها منهم ثم قبضها من المهادي ومن بعده الى ايام المامون
فجاءه رسول من علي فطالبها فامر ان يجعل لهم بها فكتب التجار وقرئ على المامون فقام وقعد وانشد اصبح وجه الزمان
قد ضحكا برد مامون هاشما فدكا وفي فدك اختلاف كثير في امرها بعد النبي صلعم من رواة خبرها صاحب الاغراض وشدة المراء
انتهى كلام العجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك الذي ادعاها فاطمة عليها السلام ملك ان الناصبة يعرف المتنازع فكتب
اولا في اصل النسخة بخط المبتدئ ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدلها سهم بني النضير واما ما ذكره
عمر وصاحب العجم من ان عمر رد فدك الى علي وعباس فمكاذب بما نقل لما ذكره صاحب العجم في ترجمة صفاء اليمن من حديث
معمر عن الزهري عن الكبير اوس بن الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس وحين انت تطلب عمر انك من ابن عمك
ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة رسول الله صلعم وبالنسبة الى علي وعباس على ما يدل
على شدة في ذلك وامتناعه عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيها اتى من تلك العبارة
المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى مرة ذكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من جنابات عمر مع
خبر عليه ايضا حاول اصلاح ما افسده الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب رفعا للسنا عن
عمر كان ذلك مثل ذلك في كثير من الاحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرنا وسابقا ولنعم ما قال صاحب العجم في امر فدك

باختلاف كثير من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعيدة بذلك حوزة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وانا عمر عبد العزيز فقدرة ذلك الى بني
عمهم وروى ايضا انه ردها الى اولاد فاطمة عليها السلام انتهى ونا سبا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق
على ازواجه وسائر عياله ومصالحه من فدك كذب صريح بجهل لان ذلك من خيرها مما اصطفاه الله لنبيه ولو كان كذلك
لكذب الازواج فاطمة في تلك الدعوى وظنها انه كما ينفق منها عليها وعليك الاحسن رفاقة فكيف تدعي ولا اختصاص
الهبة والنحلة وليس فعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدكا كانت بيد ابي بكر فاطمة تدعي ان
ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى فاطمة ورثت فدك وانها استحقت لها من رسول الله صلعم فلم يثبت
في الصحاح مرويا وان دعواها هم للارث مذكورا واخراب عورة خبيس من كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عائشة
انها قالت انها فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلعم فقال لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل اجمالا
على ثبوت دعوى فاطمة وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء مرئي فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر
في اخذه من يدهم منهم الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا من كتاب الجمع وقد روى مرجوعا
من طريق خيره ايضا ان الظاهر انها ما ادعت النحلة الا لانه لما رأى انهم عكس تصنيف الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ما
في يدها استحلفها فاستحلفهم ان لم تقبلوا النحلة فالارث ثابتا فقد نقل ذكر ما اعترضوه من قولهم نحن معاشر الانبياء
لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث ان صح فيرا بخصوص حكم الكتاب بمنع في خبر الحديث المتواتر المنبئ عن كل
واقف فيه ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مامورا بقوله صلعم اذا روي عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الخبر هو الوحي الذي
تقرر به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد يرى خبر علي فعلى ابي بكر قد
عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الاخبار التي تعلى الذي يجوز اهل السنة القاء
الشيطان له على لسان النبي صلعم وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني الخ
وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث منع الارث بمجمع جمع من الصحابة فصدقوه وما يعارضه من حديث ابي هريرة
مردود ان سلم ذلك لا يقوم حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في هذا المقام هو الحديث المنقول عن عبد بن الفريس كما مر
والدليل على ذلك ان المصنف الشامي يجزم بانه لا يرحم لان يكون مثل هذا الخبر موجودا لم يسمعه غير ابي بكر حتى صار النبي صلعم
وبالجملة كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم تغيرا ورثه ويغيب عن ورثته ولا يوصي اليهم بذلك حتى يتنازعوا في الدعوى الى اهل
والقاس لحرام مع انهم كانوا طوعا حضورا بالمدينة حضرة الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث شريح حويت
عن الترمذي وابي داود ان النبي صلعم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة فيطيله الله ستين سنة ثم يحضره الموت فيضار في
الوصية فيدخل النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم كتم ذلك وصيه وورثته وارادهم احيانا فائدة
له وعاشاه من ذلك ذهر جيم ورأف بالابا بعد فضلا عن الاقارب ان ظنت كفى نعم فاذا لا علاقة بذلك الخبر الذي ذكره

النبي صلى الله عليه وسلم لابي بكر من كبار الصحابة قلت الكفاية عنه لان ابا بكر لما اخذ على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه
صار خليفة وقاضيا واداه عن قوله فدخل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كان في اجراء الحكم ومن البين انه
لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي صلعم صدقة
لما صار الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما
عند المذهب فيه اعني فاطمة فما اظهر من انها ما ذكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكره لا لانه
يقال النبي صلعم لما حبس ابا بكر للخلافة لم يحتج الى اظهار ذلك الخبر لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم
النص والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر فذلك على ان ما ذكره في حديث ابي هريرة من قوله لا يقسم ورثتي
دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غاية ان يكون وصيته بعدم الاقتصار وصرفه الى غيرهم تبرعا وتوبيخا ويؤيد
هذا قوله ورثتي فافهم ولو سلم ولا نسلم على الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة ع اذ على هذا التقدير
كان فدكا تحت يد فاطمة ع يوم وفات النبي صلعم حيث يدل قوله ورثتي على هذا التقدير كما خرج عن ذلك
الخبر الذي يرواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة ولا يصدق على ما انتقل من مال النبي صلعم بالهبة والنحلة في ايام حرمة
الى ملك الغير انه ما تركه النبي صلعم وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل الا بد لكم من بيان
حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية فرضي لا يسأل عنه الشيعة فهم اغلب الورثة عن وجه حجية مفهوم الوارث
المتهم في رواية كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول واما العقول
المذكورة في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا
دلالته على ما حمله عليه من المعنى الخ فرد وما ركب بدعى علم ابي بكر عند قول ذلك على ما اشتهر من جهله وعدم تمكن
منه ولا ثبات الذكاء كالجلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما اخرجه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون المعنى الحديث
ان ما تركناه على وجه الصدقة ولا يورثه احد وقد وهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك احتمال ان النبي صلعم قد وقف
على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر مرفوعا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تمييزا انما هو شأن اهل الاستبصار لا كل
فاهم بكونه العشار ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمالات الاخر فذلك الحديث قرينة
قال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت ع وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان
الشهادة لا تسمع من الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشأن الرواية ينبغي ان يكون
اكثر لما ذكره صاحب المقصود وغيره من ان الرواية مشيئة شرع عام لكونها متعلقة بالمدينة سيما العامة محل
الاهتمام على ان غرض المص احتمال المادة ابي بكر في رواية ذلك حتى نفع نفسه فوجب تهمته بالكذب فيها فلا يقبل
ولم يقل احد بان التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره
الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه لانا من مرضيات رضي العامة فلا يعني في كونها معلومة
للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من الميراث في قوله تعالى ورث سليمان داود الامر بين العلم

والنبوة ثم ردوا بان الميراث حقيقة في ارث المال المتروك شرعا انما طلاقه حقيقة مجازا لا يصار اليه الا بالقرينة وليس ههنا
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد
من الورثة دون اخر فاول كان نبيا هو آدم عم فلو ورث نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء
وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم ايضا قائل هذا ان الحكم بان ورثة محمد صلعم قد ورثوا نبوته فهم انبياء
فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صححنا خلافته كما ذكره في ابكار تقديم المفضول على جميع ايضا الشلاثة الهيب
المناسبة انهم لا متبوعا على طريقة واحدة لانهم اذا قال الحكم الاساسية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عم لسلاحه بخروج سلطان
محمد صلعم من داره وقعر بيته فالواحد هذه ستة هر فلسفة فلا تصح النبوة والامامة في بيت واحد وهيهات يفتري عليهم
الهرفلي ويقولون ان النبي يتولى منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد
من دعاء زكريا النبوة والمحرمة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا الخ مردود بما في تفسير الشافعي
وغيره حيث روى عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به ورثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعواه
الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه
ايضا لو تم ما استدل به قوله ولو كان المراد ورثة المال لما استجاب دعاءه لدل على استجابة دعاء مطلقا لان
يحيى لما قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث لو كان شفي البعدية في حيازة
المال فكذلك شفي البعد عن المورث في حيازة والحل ان استجابة الدعاء انما يلزم لو كان يحيى قبل
زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل النبي ورث من زكريا كما هو المحتوى مسلة
الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل حين بقدح ذلك في نبوة
زكريا عم ولهذا ما اجابه سبحانه ونعم الا يقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه لم نجعل له من قبل سميا الآية
فافهم على انه لا محال الحمل الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين
يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي الذين يخاف منهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم
كانوا اشرار فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي الخ خفت تضييع الموالي وانفاقهم اياه في معصية الله
عز وجل ولانهم لو كانوا اهلين لها لما كان معنى للخوف عن اصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان
الله تعالى لم يعط النبوة الا لمن يكون اهلا لها وعاشرا ما اجاب به عن مناقشة فعل ابي بكر في فدك بعلي عم في
السيف والعامة بانه اعطاها علي لانه كان من المصالح الخ مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا
في تلك الاشياء من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي عم من حيث الميراث اما لانه ابن العم اذ كان ابا عم الاب
من الاب والام اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل البيت
عم ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن كتاب المحجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي
وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان فان رسول الله صلعم خمسة حين نعم النهار والحديث في

النبي وسهم رسول الله صلعم وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء ني هذا يطلب
ميراث امراته وفيه من طريق مسلم ثم قال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركنا صدقة
فرايتماني كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان لعباس ولابنه
لانه كان لهم ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم في اول خلافته وحين تخلف علي عم
عن بيعته وقبل منازعته علي وعباس فيها ولما كان النزاع على ابن عباس حياة تين في زمان خلافة عمر كما ابي بكر وزمان
خلافة عمر وكما يظهر من جامع الاصول وجه تنوير ايضا لو كان من البيت وكان اقطاعها لعلي عم من باب المصالح فما كان
للتيقن لم يكن لطلب العباس ولكن علي عم اشجع فقد كان العامة صالحة له وكان العدول لرغبة خاطرها مقتضى حصل النزاع
بينهما خوفا من جماعتهما على الرجم الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على ان حيازتهما كان على وجه الميراث والحادي عشر
قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب الخ سابقا فتنبه ايضا من كلام صاحب
المواقف والشارح المجيد للتجريد حيث قال لنص على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان خبر عصمة المدعي والشاهد
للحكم بما عليه ليقينا وان لم يشهد به شاهد اخر وفساد الماخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة فيحصل العلم بصدقه
لحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علمه وكان يلزم الحكم ح ان المال حيث يشاهد وبين وكان
الا في تعرف فاطمة عم بالشارع فيكون اخراج وكيلها عنه ومنعها منه وطلب الشهود باطل وايضا المدعي انما افتقر الى
الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله كان لا يطمع الناس في امر الغصب وجحد
الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة معتبرة من الشهادة وجب القطع على قول فاطمة عم وعلى علمها وطالب
البينة عليها وشهد على صحته ما ذكرناه ان النبي صلعم استشهد على قوله في سعة لناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال
النبي صلعم من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة قد اشتريت اشتراها لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك
وعصمتك فاقر النبي شهادته شهادة رجلين وحكم بقوله فلو كان المعصوم دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما صرح النبي
صلعم شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته ومثل هذا قال مالك بن انس على نقل
عنه ابن حزم من انه اذا اهلكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا
وجب قبول قول فاطمة عم بلا بل صدقها واستغنت عن شهودها ثبت ان الذي استوجبها واوجب عليها الشهود على صحة
قولها اذ جار حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله صلعم باذاء فاطمة عم وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق الشهادة وعموما خصصه فعل النبي صلعم عن عدم العصمة
عصمتهم وصدقهم هذا من جملة دلائل عصمة فاطمة عم ما اتفق على نقله الامة من قوله صلعم من اذى فاطمة فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلو كان فاطمة عم كانت معصومة من الخطاء مبراة من الزلل لجاز سماعها وقبول شاهدها
اذا هابه بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب اذا هاجاز اذى رسول الله والاذى لله تعالى فظهر بطلان ذلك
دل على انها عم كانت معصومة بحسب ما ذكرنا ومن الخيش المقصات صاحب المواقف في هذا المقام انه يعود ما منع عصمة

فاطمة عليها السلام بقوله صلعم بضعة مني على المجاز قال وايضا عصمة النبي صلعم قد تقدم سابقه انفي فلينظر العاقل الذي من
الى هذا الرجل المتعصب اثم يقدح في عصمة النبي صلعم وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر ولي عصبته وظلم اريد من
هذا قاتلهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله من مرافعة مع اليهودي عنده شريح فهو اخبار بالخصوص
لعدم حجية الشيعة ولا يكون مسموعا ولكني في بطلان حكم شريح في الجملة لست اهلا للقضاء الخ واما قوله الغرض
ان الامام والقاضي يجب عليهما رعاية ظاهر الشرع الخ فدفع بانه انما يجب مراعاتها للظاهر اذا لم يحصل العلم هنا
بالباطن بقينا العلم الغير الحاصل بصدق المعصوم كما مر وبهذا العلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان عليه
واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه
كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادة ولديه حجة مقبولة للصغر ولو كان حالها كحالنا فلم شاهدين
على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب سيد العلماء الى بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان
شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر ليس صحيحا
لمقتضى الامر كما ترى اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهد والمرئتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل
على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرفعه ليس منتهى جواز الحكم الواحد واما ثانيا فلان
قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان الخبر من استشهاد رجلين او رجل
وامرأتان والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي لست مخالفا من قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه
الاية لمزمه ان يكون الوضوء صحيحا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصر شهادة الرجل والمرأة
عن نصاب الشهادة شيء توهمه من مفهوم الاية او اختلقوه فقد ما هو الحق في المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون بقبول
من نكل باليمين كما هو المشهور في كتبهم والجملة الكلام في ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
الى الخلاف وهنا مرجح جدا حتى قال شارح البشارة ان ثبوت الشاهد واليمين مذهب خلفاء قبل بكر وان
وجه توضيح توجيه رأي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام واخذ منافعهم
وحقارهم الاقصاء امرهم والاهتمام في فقرهم واحتقارهم واما قول الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح
الخ ففيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن امير المؤمنين عليه من شريح بقوله
لست اهلا للقضاء الخ ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان
غضب فاطمة كان من عوارض البشرية الخ يدل على اعتقاده ان غضب الباطل مستثنى من قوله صلعم ان الله
يغضب بغضب فاطمة وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان
هذا الحديث وحديث بضعة بني ساءها ما ساءها ورد هذا العلماء في باب مناقبها وجب اختصاصها بمنقبة
لست اخبرها بسبب اطلاق النبي صلعم في الحديثين وابراء كل من ارسا الفقيدين المعصوم كما تقرر في الاصول فدل على
انهما لا يصدر عنهما غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتهما عم وطعن من يغضب عليهما وبعدهما والتوسل

ابن وهب شرع الاحسان والتكرم وفر بعاصل ابي بكر مع فاطمة في فدك ما عامل النبي صلعم مع زينب بنته في
التناصر صلعم عن المسلمين في ايام عمر ثم ان ترد اليها المال العظيم الذي بعثته لفداء زوجها الى العاص حيث اسر
يوم بدر كما فصل ابن ابي الحديد الكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة والجملة لو استرد ابو بكر المسلمين بعد فدك
واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله صلعم المسلمين عن فداء ابي العاص هذه بنت نبيكم صلعم تطلب هذه
الفضلات اتطيبون عنها نفسا اكانوا سمعوها ذلك وحيث لم يساووا بالنبي صلعم في شرح الاحسان والتكرم فلا بد
من ان تحقق ان الله تعالى يعني العبد عن مرتبة الابرار ان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع احكام
ابي بكر فدكا من المسلمين هي قياس المكن للنبي صلعم استيهاب ما جعلته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي جعلته
كان مشتركا بين جميع محصوري من المسلمين وهم خمسة ابرم بدر فلم يكن الاستيهاب منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة
بين سائر المسلمين الغير المحصورين قلت لو صلح كنز المسلمين الموجود من صدقة فلا فتر ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام
كنزة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم تكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت عليهم السلام
انما كانت الصدقة المستحبة اباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض
كما روي من سيرة الخلفاء جماعة فان سائرا اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلث مال الزبير وقبل الخبر القاطع
ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الامام مخصص فدكا بفاطمة والمجيز لهذا هاهنا المتعقب للطعن والملام الا يوم
القيام والذي يدل على استحباب تلك الصدقة من جملة تركة النبي صلعم السيف والدرع والعمامة والبغلة فما كانت تركة
النبي صلعم السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي صلعم صدقة واجبة كان كل ذلك داخلا في التركة معدودا
من الصدقة واجبة لما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم تركه ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين عم التصرف في ذلك مع
علمه بانه حرام عليه وايضا يدل على ما رواه وجماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس راجع عليا
ابا بكر في مطالبة الميراث عن رسول الله صلعم من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه رسول الله صلعم انه
اولى بتركة الرسول صلعم من ابن المجيد فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل على ما رواه جلال الدين فانظما مروان
وان عمر بن العزيز قدر فدكا التي هاشم انني وانت خبيران جعل ابي بكر وعمر فدكا عمرة لانفسهما دون سائر المسلمين
كما ذكره السيوطي يدل على انما اراد اعطاءها لفاطمة عم لما نازعها احد من المسلمين ولما توجه اليها حرج في الدنيا والدين
لكن عليهم العصر وسلكتهم الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان هنا حكاية مناسبة لهذا
المقام فلا باس علينا لو طلنا بذكرها الكلام وهي يحيى بن خالد البرمكي سأل عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام
ابي عبد الله جعفر الصادق عم بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام هل يكون في جنين مختلفين فقال
هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يجوز من ان يكونا محقين او مبطلين
وان يكون احدهما صادقا والاخر مبطلا فقال هشام لا يختلف من ذلك قال البرمكي فاخبرني عن علي والعباس لما
اختصما الى ابي بكر في الميراث اكانا محقين من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت

فاذا انتهى أن قلت ان عليا كان مبطلا لما كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس رضي الله عنه كان مبطلا في الرشيد
عنفي وورثت علي مسئلة ثم اكن سالت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله عليه السلام
يقول يا هشام لو نزل سويدا بروح القدس ما انفرج لسانك فحسنت لي الاخذ لي وعن الى الجواب في الحال فقلت له لم يكن
لاحد هما خطاء حقيقة وكان جميعا محقين وهذا الطريق نطق به القرآن في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل
اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فان الملكين كانا مخطئين ام مصيبا ام
تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يجب لست اقول ان الملكين مخطئان بل اقول انهما اصابا
وذلك على معنى انهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك فيما رآه داود في الخطيئة وبعزاه الحكم وبوقفاه عليه
قال قلت له كذلك علي والعباس عم لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة ليتبينا على
ابي بكر على غلطه وبوقفاه على خطاه ويدلاه على طلبه هما في الميراث وليكونا في رجب سر امرهما وانما كان ذلك خطاء على
ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب ... اللهم رفع الله درجته ومنها انه خطب هو وعمر بن الخطاب
باحراق بيت امير المؤمنين وفاطمة وابناها وجماعة من بني هاشم لاجل ترك بيعة ابي بكر ذكر الطبري
في تاريخه قال السائي عمر بن الخطاب ارسل عبدا فقال ائت لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكر الواقدي ان عمر اتى الى علي
في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا والا احرقنا عليكم وقيل ان خالد بن عرفة قال يزيد بن اسلم
كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال عمر لفاطمة اخرجي
من في البيت والا احرقته ومن فيه قالوا في البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلعم فقالت
فاطمة عمر قد علمت ما لنا قال اي والله او تخرجن ولتبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاسلم وجاء
فقعد في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فاطمة فان قيل ان تعتصن من نار علي ان يضرم عليهما النار فبلغت فاطمة فقالت
يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم وبنحوه روى سم كتاب المجالس وانفاس المجالس ... فانظر الى هذا الفاضل نفسه
هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن المتهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على مثل هذه الجريمة
فيه هذا الانتقام ولا يجوز نسبة هذه المعصية بمرح مشاهدتهم تعظيم النبي صلعم لهم ولو كانت ذات يوم يخطب فجاء الحسن
وهو طفل صغير فتزلق من سترة وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين وهو يوما
في حجره وهو صغير فرش عليه فقال صلعم لا تذرموا على ولدي بوله مع ان جماعة خرجوا لم يبايعوا فلا من تقليم وبابي
اعتبار يجب الانقياد الى هذه البيعة والنظر فيما دل عليها والا العقل فهذا بعض ما نقله السنة من الطعن في ابي
بكر والكذب في اعلى الرواة من السنة انتهى ... الناصب خيفة الله اقول من اصح ما افتراه الروافض هذه الطعن
وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكره ان الطبري وكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد
هجروه نقلا في الرفض والتعصب وهجروا كتبه وروايته واخباره وكل من نقل هذا الطعن فلا شك انه رافضي متعصب يريد
ايذاء القدح والطعن على الاصحاب لان الفاضل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء

بين لا يكون اقبح منه ولا بعد من اهل السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كان متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي هل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم هو ذ بالله من هذا
الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم كانت متلاصقة مملوءة من الكبين والسعف اليابس فاذا اخذ الحرق في بيت
كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر المكرم كان يحرقهم على احراق جميع هذا ولا يخاف لومة لائم واحتمل
معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان بعوث بني هاشم واشرافهم بني عبد مناف وبني
قريش كانوا مع علي وهم كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت
اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية رأسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلة فيقتلوا من قصد احراقهم بالنار الثالث فمع القتال
على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة النفس اشد من صولة النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على
علي ان يدفعه والا فتح في عصمة الراجح لوجه هذا الدل على كما ايجر على ما شاء من ذلك فان جاء بعض الرجل ان يحرق
هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا العجز يقدح في عصمة الامام الخامس ان امراء الانصار
واكابر الصحابة كانوا مسلمين متقادين محبين لرسول الله صلعم اتراهم اسكتوا ولا تكلموا بالمكر في هذا وان احرقوا اهل
بيت النبي صلعم لا يجوز ولا يحسن السادس لو كان هذا الفعل انما كان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين لكان
ينبغي ان يكون منقولا في جميع الاخبار لتوفر الدواعي والرغبات على نقل مثل هذا وما رأينا احدا روى هذا الا انا الروافض
ينسبونه الى الفقراء ونحن ما رأينا هذا في تاريخه واكان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الواقعات العظيمة المشهورة وفي مثل
هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد لهل الحديث يحكمون بان هذا كذب شاذ لان الوقائع العظيمة تتوفر الدواعي على نقلها
وحكايتها فاذا انفرد بنقل هذه الواقعة احد من الناس وجماعة من المحدثين المتعصبين فهو مردود عند اهل الحديث السابع ان
في هذه رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفت
فاطمة وجه امير المؤمنين علي الى ابي بكر فالسائني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلس وتحدثا ثم قال علي لابي بكر
انك استأثرت بهذا الامر دوننا ولم نكن نعلم عن هذا الامر ولا نحن نراك خير اهل لهذا وكان ينبغي ان تخبرنا لان حقنا
قال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا امير منهم وكان نخاف منهم
الفتنة فسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وانكان ذلك في هذا الامر رتبة اخطب السادس انه لم يبايعهم
وابا بكر والثامن قال امير المؤمنين عم المرتد بيني وبينك سيد صلوة المطهر فلما صلى الظهر قام ابو بكر الشيرة قال اقيلوني
قد وليت عليكم وعلى فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استأثر هذا الامر دوننا ولم ينزل بحضرتنا
وهو اول الخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس بن هاشم ولم الامر هذا رواية الصحاح في بيعة علي
لابي بكر وهذا كان اطلع الصحابة وهم لم يكونوا الملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كغيرهم فان ابا بكر
لم يغصب نفسه اساسا كل اموال الناس ويتنعم بالملاذ فان اصحاب الصحاح من الرواية اتفقوا لعوام اول الخلافة

اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله صلعم وقالوا يا خليفة رسول الله اتبع الناس
فوصي وعمل في السوق فقال لك بي عيالا ولم احمل في السوق لقاضي وادا في مصلحكم في اوقات الصلوة واقيم
الخلافة واعمل في السوق القوت عيالي فحمل امر المومنين على واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في
المسجد فقالوا عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليستعين به في عياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له
كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
بيعوا ما في بيتي هذا وردوا ما اخذت من بيت المال الى عمر لم يعرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ بهذا الفضل
فلما اتى بما اخذه من بيت المال بعث الى عمر اعانه رجلا واتوا باعتبه كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعبت من
بعده وارجو ابو بكر ان يكفر في اثوابه التي لبسها في ايام حمومة وقال ان الحي احق بالجديد احدهما كان اسيرتهم
في الخلافة ثم ان ابن الطبري الاخباري اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من مشرم طاعن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق
وشيخ المهاجرين والحمزة الذي وقف الانبطال اعطاه على وجه بتنبيه المومنين الموافق ويتبين الحال الفاضل
لظهور حجته وشهود برهانه ثم بعد هذا يذكر مطاعن الفاروق ونحن على ما وعدنا في هذا الذكر ولا نبرئ من فضائل امير المومنين
حسما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق امير المومنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله
صلعم في كعب بن لوي وهو كان من قبل البعثة من اكابر قريش وصنادبدها وامه كانت مخزومية اخت وليد بن المغيرة وكان
عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان ياسر شبان قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر بالجهل وابي الحكم
بن هشام وخالفت رسول الله واستولى الكفار على المسلمين وضعف امر الاسلام واختفى رسول الله صلعم في بيت الارقم مخافة
سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام وحمي رسول الله صلعم اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فرفع
الدعاء له فاسلم عمر بحسب ثبته ودعا فيها رسول الله صلعم وهو كمل الاربعين لان باسلامه يكون عدد المسلمين اربعين وقال
لرسول الله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله تعالى سرا فخرج هو والنبي صلعم وسائر الاصحاب فقدم
حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال رسول الله صلعم ما زلنا في عز اسلام عمر ثم كان وزيرا
لرسول الله صلعم طول حياته لا يصدر عن امر الا برأيه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسان كما روى في الصحاح عن ابن عمر
قال رسول الله صلعم ان الله تعالى وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلعم لو كان
بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخاف المنافقون والكفار وارباب الفساد وروى في الصحاح عن سعد بن ابي وقاص
قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلعم وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فابتدرن
الحجاب فاذن لعمر ورسول الله صلعم يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم تضحك فقال النبي صلعم عجبت من هؤلاء
اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب قال عمر فانت احق ان يهبن يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله صلعم يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكا
فجا فظ الا سلك فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذه الحجة على الروافض

حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر بن الخطاب فانه ترجح ما ذكرنا وانه كان باختياره فمرجح الاشك بطلان هذا
الحديث لا نرسلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فجا يسلك مغايرا وسالكا فيه الشيطان هو فج الحق لا شك وهذا من
الافتراءات العجيبة التي لم يكن لهم جواب عن هذه الشبهة وفضائل عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم متصلبا في
الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور بينهم لا ينكره الا الروافض الجهلة وروى في الصحاح عن رسول الله صلعم
انه قال بينا انا قائم رايت الناس يعرضون علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها دون ذلك ويعرض على عمر بن
الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بحجة رسول الله صلعم وحضر معه في
جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول رسول الله صلعم افعل كذا فعل وكان رسول الله صلعم يعمل برايه
وينزل القرآن بتصديقه وروى في الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في
امتي احد فانه عمر وفي قصة اساري بدر انه لما شاور رسول الله صلعم ابا بكر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم قال رسول
الله صلعم الى قول ابي بكر اختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحياة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم نصا في المشكوة قول عمر مختار اعند الله فاما الاعراب من المخلفين بعض
رأيه في اختيار خلافة ابي بكر ثم لا تولى رسول الله صلعم كان تولى ابي بكر في تمشية الجيوش وافاضة مراسم الدين والجهاد
فلما افضت اليه الخلافة اقام باعباء امر عشر سنين وفتح جميع اقطار الترك والبلاد واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل المرضي
من الشكور ولو عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة خفية عن الذكر والمعرفة حتى ان بعض العلماء
قال سير عمر في الخلافة كثيرة واحلها انه لبث في الخلافة ستة عشر سنين ولم يتر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين
مدينة او عسكرا فلم يمض يوم حديث الا عن فتح حديث وغنيمة جديدة ومع هذا لم يتغير عن سيرته وطريقته وليس الخشن لاكل
الخشن وكان كاحد من المسلمين في تواضعه وتردده في الاسواق ولبس الالبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايتام
الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم حاد في آخر الزمان اعراب منكرون الفضائل المعلوم
فوضع عليه المطاعن وهاهنا نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق ومنه الاعانة وعليه
التكلان انتهى قوله ترجمة على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والايراد فما ساحه افتراء على المعلم خسة احراق بيت فاطمة
الى الكفر لان المعلم لم يعتبر تحقيق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اسباب واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بمعتبر
بل هو حاد واه المعلم عن جماعة من ثقات اهل السنة كالرازي وقد روى ما ذكر ايضا النسائي في كتاب الخطاب والنحل عن الخطاب
من علماء المعتزلة وهنا ابتداء الناصب الشقي مع اوعاره الاطلاع على التواريخ واحوال العلماء والمصنفين فهو من المنافقين
لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشيعي غير محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير الشهير ذات
صاحب الايضاح وغيره في الاساس وهذا محمد بن جرير بن كثير غالب وذات محمد بن جرير بن رستم وقد كتب المتولي الشافعي
في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء ورفيعين في ترجمة محمد بن جرير صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير صاحب التاريخ فقال محمد
بن جرير يكنى ذكره في الروضة وهو الامام الشافعي في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير كثير غالب الطبري وهو في

لبغم الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن سمع المعوي ومحمد بن عبد الرازي وابا بكر محمد
بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم
حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ
بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى مات وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رأيه لمعرفته وفضله وكان قد
جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام
القرآن عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ممن بعدهم في
الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اراد نقله
وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف في ما سيجيء من قصر عثمان بانه ادرك الزيادات الطبري كان من ارباب تحقيق الجزيل
يكذب نفسه بعيد ذلك بسطر حيث قال وما رأيت احدا روى هذا الا ان الروافض يضيفونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة
منعرة بان الطبري ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره الشعماني في كتاب الايمان ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد
الواقدي المدني قال الشعماني هو مولى التيم مع بني ذهب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة
بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم وروى عنه
كاتبه محمد بن سعد وهشام الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبد الله بن ناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو
ممن طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار عرف الناس امره وسارت الركبان بكثير من فنون العلم
من المغازي والسير والفتوحات واخبار النبي صلعم والاحداث التي في عصره وبعده وفاته صلعم وكتب الفتن واختلاف الناس
في الحديث وغير ذلك وكان جدا كريما مشهورا بالسخاء وولي القضاء بجانب الشرقي وذكر انه ولد سنة ثلثين ومائة وقال سنة
ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انصرف من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر بعير وقيل
كان له ثمانمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزيمة فطار لنا الاكثار
تحت وهنا وتدبر ومنها ان ما ذكره مسوق الى وجه في الوجه الاول من ان بيت فاطمة ع كانت متصلا بمسجد رسول الله صلعم
مسلم لكونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة ع كان في وسط البيوت فلا يلزم من احراق
بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت مملوة من السعف اليابس فان اراد السعف اليابس كان ما وجد في بعض
ادوات البيت فهو مسلم ولا يلزم منه ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطيبة والحجرة تفدى الاحراق الى المسجد ولا الغير
مع احتمال ان تعمر المسجد عن ذلك لا تمام هناك من يدفع الفدى بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من جريد
الخشبات والسعف فكذبه ظاهر من الاخبار على ان من لم يبال احراق فاطمة التي هي بضعة من النبي صلعم واولاده
الذين هم اعلاء كبده صلعم لا يبالي باحراق حرة النبي صلعم ومسجده بل نقول ان غضب الخلافة واخذ كذلك ظلم اشد من جميع
ذلك مراتب فمن لا يخاف لومة لائم في ذلك فما الطرف الاول ان لا يخاف في هذا بسح ان ما ذكره المص هو قصد الاحراق لا
الوضع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع حين ترجم لان الامر لم يبلغ الى وقوع الاحراق و

والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر لو كان بلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتم الغرم والحجة كما قال ابو زيد القاتل
على كل حال ومع هذا كانوا في هذا السكوت مرجحين لما رجى به النبي صلعم علما من الصبر وعدم مادة الفتنة
انفاء فيد ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظ الدين المتلاشي مع الناس الى الجاهلية الاولى وشق العصا
مزيدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية المغيرة لكثير المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر رضي الله عنه واخذ
بلحيته ليقتله وضرب بعمود فسطه سهامه على وجه عثمان نفسه للقتل فلم يطل يده ولا سل سيفا على محمد وان
ما ذكره في الوجه الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين الخ مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كان في طوائف قريش وموالي الذين اقتفوا على اخذ الخلافة عن علي ع لما كان في صدورهم من
ضغائن ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا لم يكن لهم نصب امير عليهم على انفسهم وبيع
هذا قد احتال قريش في قهر كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة التي كانت بينهم
وقد اصلحها رسول الله صلعم ولهذا اخذوا رئيسهم سعد بن عبادة يوم السقيفة فاضى امره من الحجاز الى
الشام كما مر وقد روي ان سعد بعد بيعة ابي بكر قال الخزرجي لرئيس ما احوجك على ضعف الاحد على ان
حكم سعد واما التكلم فبذلك فقد مر وقوعه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي وجمع
من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت
لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي وناديت لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان الوجه السادس
مدخول بما مر من ان الكلام في الاخافة بالنار لا في القاء النار عليهم وان كان هذا القدر ايضا اقبح من قتل خمسة
واما قتل الحسين ع فلو سلم ان ذلك كان اقبح منه لكن قد حصل الغرض بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق وهلية
الاحراق وقصد احراق بيت النبي صلعم لا يكون اقبح من قتلة قتل الحسين ع بل الغضب مضمحلة على قتل الحسين ع
الاهانة الجاهلية مع مجرد ذلك القصد والاخافة قد الحرارة الجراة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر انه
سأل واحد من بعض اكابر الساداة هل قتل الحسين ع في ارض كربلا قال الابل تحمل سفينة نوح ساعدة يوم موج ابا
قابوس واما ما ذكره في هذا الوجه من انه لم يرد الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان السالب لا يقتضي وجود
الموضوع وهو لم يراجع الى تاريخ الجنة لتقدمه في بلاد العجم خصوصا في زمانه فصدق انه لم يره فيه ما فيه
واما ما ذكره فيه من ان في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى برواية واحد الخ ففيه ان المص لم يكتف
في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري
والواقدي وابن عبد ربه وابن خزيمة قال لا غاضي عن ذلك مع تصريح المص بالتفصيل بهت وتجنب
كما لا يخفى واما ما ذكره من ان اهل البيت الحديث يحكون بان هذا سكوتنا ذلك لان الوقائع العظيمة الخ
فالجواب ان الحركات متواترة في الطبقة الاولى وغاية الامر انها مبنية لما بلغوا في اخفاء حقيقة على عدو

من أرجعه في الخلافة وحكى الإخفاء ذلك وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من أهل السنة وبقي تواتره
بحاله بين الشيعة ومفاده اتحاد الجزء أهل السنة أجماع سبا لفقر الاحداء في كتابه دليل على قوة على ان ذلك
بعد ذهبه وكان يخالف الاصطلاح أهل الحديث فان سكر الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه المشكوة هو
ما انفرد به من ليس بشيعة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل اربعة ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر
وايضا قد صرح في اول بحث النبوة فلا من الواجب الذي يقتضي الاطلاق ان العرف اذا كثرت مواردها ثبت ولو ذلك
على ان الخبر له اصلا وبما قررناه ظهر ان حكم ابن ابي بحاله الجامع المذكورة وتعظيمهم في مذهب الشيعة تعقب محض بل الحاصل
بحث لا يجدي نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحيح من ان ابا بكر لم يتوجه لم الخ مردود بان البخاري في
صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتوجه لم غاية الامر انما سكت عن رواية ذلك فلا مناقشة وايضا المقصود الاصلي في
ذكر الصحيح ذكر احاديث رسول الله واما احاديث الصحابة وقصصهم بما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقد يذكر استطرادا واما عن واقعة جرت بعد رسول الله فلم يذكر فيها الكتاب له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون
عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات المناصب ليس فيه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما توفيت فاطمة بعث عمر
الى ابي بكر الخ فيه انه صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة من علي ومن ورائه جرا انهم عليه فانهم
كانوا يتشيعون من فاطمة في حين الناس ولهذا قال البخاري انها لما ماتت فاطمة دفنت وجوه الناس عرفوا علي فانحط الى بيعة
ابي بكر والمناصب غير معروف هذا المنافي فيه من المصلي فانهم وايضا في مرد انهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي حتى جاء صحابة
رجاله وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في شرخ شبابهم الاخر كيف كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم
اياه واما ما ذكره في بيان عذر ابي بكر للتصدي للخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان يبايعوا سعد ابن عبادة الخ فهو كالبعض
الوجه المذكور من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امرا منهم على ما يفهم فقط لا حجة على كل الامة وانما كانت ارادتهم ذلك
بعد ظنهم تقاعد علي عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في مسارعته بالامر كما يخفى واكثر ما رواه المناصب
هنا من ارباب الصحاح سقام ركيك بما فيه الزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان
ابا بكر لم يثبت نفسه اما لما في الناس من اموال الناس ويتنعم بالملذات الخ لم يصح لا يفيد في مقصوده لما مر رواية عن مولانا
علي بن الحسين ع ان في الناس من خسر الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة
الاموال والتنعم الباحة المحللة فيدرك ذلك لجمع طلب الرياسة حتى اذا نيل له اتقى الله ان لذة العزة بالانتساب جهنم
وتنسى الماء ما اشهى والذي يدل على ان ابا بكر كان من هذا القبيل الاول الدالة على حبه للخلافة وتعلقه للامامة بالخلافة
الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على تصدره بدون الاستحقاق واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة
اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها الخ فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهده وفضيلته لما مر من ان حب المال
الاثواب ربما كان حرفته التي اعتاد بها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر انفكاكها وتعم ما قيل هم اخبر فوزن
جرب كما يجري شد الجاب بلدي واما ما ذكره من قول الاصحاب حين لا ابا بكر من بيت المال شيئا يترك حمل السوق

ولا يستبيح امر المسلمين فلا ادري انه فهم اضاعة امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان
يتفرغ لتعليم المسائل الشرعية او باظهار انار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان خياطته وحمله في السوق كان انفع
من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا الكلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة فبيع جميع ما في تحت
يده لارد ما اخذه من بيت المال الطاهر انه كان مستبرئا لم يجر ما به غير روح هذا الخبر الذي كان له
تعارف ابتلاء في محترة الاد ولح والا فليس لخبره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في المنقاتهم عنه اثر وما قوله واوصى ابو بكر
ان يدفن في ثوبيه التي لبسها ايام حيوته الخ فيه اخلال وتقصير اذ كان المناسب ان يدل على ذلك ويتم اليه ما افتراه
ايضا له اولياره من انه مات شهيدا بعد وسمه بالسم الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بالدفن في ثوبيه بان
من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بان في عين ذلك ما ذكره مولف روضة الاحباب من ان ذلك
الثوب قد تمزق مع توجه جديد بين كفن وغيرها واما ذكره من ان المطهر الاخرائي ضمن ان نوصفه سابقا بانه بطل وكان اداه
بالاخرائي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاخمار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويشك استاره وح كونه مبنيا
على المخالفين وجه ظاهر واما الكلام فانا نرجعه الى هذا المناصب الشقي الظاهر من توجهه الى خيبر فانه طرح في ايام
حرجه ايران بالقرب الى ايران ما ورد التهور ومن في التهور امثاله من غاصب الدهر وقد نقلنا المعجم قدمه سره
في عمرة الدنيا والدين ودفن في نجف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين وكانه قبل ذلك ع حنر خلاما ان
حلى باعلى حنر خلاما ان على باعلى ومنها ان ما ذكره من في اتصال نسب عمر في الاب العاشر الى اباء النبي صلعم
ح بعد الاتصال الابن ولا يخفى من جرح فان اباء النبي صلعم كانوا عدنانا مرجدين مسلمين ووافقنا في ذلك بعض
اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسالته المعروفة في هذا الباب واما جمهور المناصب كانوا
كفارا مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله
ان عمر كان قبل البعثة من كان مقرنب وصنا وبدها فكذب ظاهر لم يدعه له احد وغاية امر قبل الاسلام انه بعد ما كان
كاتبه خطاب حطابا كما سيقفه المعجم عن ابن عبد ربه في كتاب العقد ما على ما ذكره صاحب الاستيعاب سفيرا في
الوقايع الوكان وقع بين طوائف قريش ابنهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب ويتبعها الى عند اظهار نظم خرجت
من اهل الحرب مع بعض هو كان بعاجز من قبل قريش وبذلك سلكهم ومثل هذا الرجل في شان اهل ايران ابتغى
تشاكر وحوش اسد كو في ان اهل الفسد بأت قريش واما ما ذكره في نسبه من انه لحت ولبيد بن المغيرة
فنبه ان المغيرة في مثل هذا المقام نسبة الرجل والمراة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا في انه عمر فقال بعضهم
ان اسمه حنتمة بن هاشم بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال انما هي ابنة حرملة بن
رزة على المناصب كما لا يخفى وقد يدل ما حكى ان حنتمة المذكورة رأها هشام بن المغيرة بن الوليد بن عبد مناف
في المنام فاخذها وراها ولما لحقت وقع عليها نظر الخطاب فخطبها من هشام فنكحها اباه وهذا هو الحق الذي
رواه محمد بن قدامة وغيره لكن لما رأى الناصبة ان في هذا شناعة لهم اضطربوا واختلفوا في اصلاحها فجعل

واختل الاسلام كما نرى واما ما ذكر من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا فهو تقييد ذلك بايام الجاهلية يحتمل ان يقصد ان
هيبة الاسلام تبقى ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولا ان ابن عباس مع وصفه في مسئلة العول بانه فهيبته وكان هذا
في ايام الاسلام واما كونه حظا ايام الكفر فغير ظاهر فغاية امره كما مر فلا من الاستيعاب ورويته الاجابة بصفارة
قريش وذكر مدائحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما نرى ونسمع والله اعلم واما ما ذكره
من ان رياسة غسان قريش كانت له فلم نقف له معنى محصلا فليبين ذلك اولياؤه حتى ننظر في صحته وفساده واما
ما رواه من دعاء النبي صلعم بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فمن سوء ظنهم ان من
البين ان عمر لم يكن عدوا لابي الحكم لا في الظاهر ولا في الخفاء ولا في الجبل والحشم بل لم يكن منه جنبه الا في النسب
فكيف يترقع النبي صلعم عن الذين باسلامه كثرة عزة باسلام عمر واما قوله سر وخلاف رسول الله صلعم وهو
كحل الاعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب سبب في كلا التكميلين اما في الاول فلانه قد
زاد على اربعين في ذلك الوقت وفعل الشق الغني ورفع جماعة كما في هذا الفقه فاحترز عن القول الزيادة مع صدق
لاستلزامه الخلف في استلزام الحال واما الثاني فلان النبي صلعم انه قال من بلغ اربعين ولم يجعل العصا فقد عصا وخرج
العصا بالاسلام وبدل على الزيادة على اختلاف فيه في تقرير سجال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي صلعم وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن سبع وخمسين وقيل
ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل اثنين وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر
وفعل الناصب لاجل ما ذكرناه انما هو تعرض سابقا لاجل بيان ترجمة ابي بكر لبيان سبب اسلامه وسبق ذكره في
ذلك الزمان فافهم واما في الثاني فلان صاحب رويته الاجابة قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدا
عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة وعشر نسوة وعلى قول ثلث خمس واربعون رجلا واحدى عشرة
وعلى قول اربع واربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول او الرابع بجواز الفساد على الاجتماع
وعبر صاحبه على ان في تعليل احد التكميلين بالاخر تخافر وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله صلعم
من انهم قالوا ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر فمن كذب مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله صلى الله عليه وآله
انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى الغير عند اسلامه مع ان بعد اسلامه
النبي صلعم مع جماعة المدينة وحزب من بني في سكة كفار وابويهم واما ما ذكره من ان عمر كان ورد الرسول الله
صلعم طول حياته لا يصدر عن امر الا برأيه ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كون الوزارة والوالي والمشورة فتذكر
على ان الحصر المذكور عليه بقوله لا يصدر عن امر الا برأيه الخ قد ذكره الناصب سابقا في شان ابي بكر ايضا فلا يحتاج
معه الا اذا اخت مخالفة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلعم به ويدفعه ما سيرد الناصب بعد ذلك
من ان رسول الله صلعم شاور ابا بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمرا فاختار القتل فقال رسول الله صلعم
الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رواه من انه صلعم قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة على لسان عمر

قريشا هو من موضوعات المنوم وكيف يعقل من رسول جاء بان السكينة ينطق على لسان عمر مع ان هذا قول لسان عمر
وخطه بما يوجبه او امر اكثر من العدد والمراد مع من هذا الفرجي قال في سعين مسئلة على ما اشتهر
لو لا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاده ابن ابي بنفسه اللهم الا ان
يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كما الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس الا من الحال
واما ما ذكره من ان النبي صلعم قال لو كان بعدي نبي لكان عمر فرجع انه موضوع كما يظهر بدليل على ان عمر كان مجمعا للصفات
النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء حتى يصير نبيا فما ذكره الناصب سابعا من منع مساواة علي مع النبي صلعم
في الصفات النفسية المحمدية لنبيه صاحب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون
والكفار فيه ان هذا مع ما تقرر من نوع تكرر المسبق مدخول بانا لم نمنع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين
بل كان الامر العكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي صلعم ثم كان مهيبا في اعين المسلمين
كما قال ابن عباس انه كان مهيبا لا يجسر ان يكلمه وهذه الهيبة لم يكن ناشئة من صولته في الدين كما هو الظاهر بل كان
كحسن الخلق من غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وفحاشته كما قرب في حق ولده عبد الله بن عمر الجامي
جامي اي كه در جامها غزل از چيست جمله دركر طبع پاك تو راست كوهر ايزد نشانده در سر
واما ما ذكره من حديث سعد بن ابي وقاص وترجمه انه من الالزاميات للشيعة فاوهم من بيت العنكبوت
وكيف يصير حديث سعد وقاص الذي هو من احداء اهل الفتوحين واشاعها ما ذكر في كتب اهل السنة مخصة
الزائبة للشيعة وهو ظاهر على ادنى محصل وما منه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار
هو ليس من مخترعات الشيعة بل هو المعروف الذي يتفق لجميع اهل السنة بعد ما الصقوا ورجعوا اخبارهم انما في
الاجماع وهو مذكور في كتب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد يدل على الحكم بما سلكه
عمر في سائر اسحى من ايام حياته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا
والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر وايضا لا يفيد ثبوت عدالته في سائر ايام بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم
اذ غاية ما يلزم منه ان يكون سلكه قبل مخاطبة النبي صلعم اياه بهذا الخطاب حقا لا سلكه في سائر الاحوال
ولو في الاستقامة الى حين سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث نفسه
لا حيلة فيه صلعم يصرح بجواز الكفر والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجاء خبر فج عمر انه يعني من الشيطان
في ذلك الفج فظهر فلم ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج نفسه وذلك يدل على كمال شيطنته وعيامه
والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام صلعم عمر عجب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في
حديث آخر ما لقي الشيطان من ذي آدم الا ناهم من قبل النساء واستعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء
على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر صحف القصر من حاشية على المطول حاملين هذا التوجيه
المذكور ما روي في التفسير من ان النبي صلعم تداناه ابليس عليه اللعنة ليتوب على يده فقال له النبي صلعم

انما يقبل الله تعالى قربتك اذا زرت قبر آدم ثم فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وسأله عن حاله فاخبره
ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما أمره به من زيارة قبر آدم عليه السلام فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت
بامر الله تعالى لآدم حين حياته حتى سأله من الحسن والقبول ثم تسجد له بعد وفاته ومن فانه بامر الرسول فرجع ابليس
باعوانه عما تدبره النبي صلى الله عليه وسلم وسلك النهج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر اكان
ابليس اخزى الناس كلهم فانت يا عمر اخزيت ابليسا ولعمري ان حال هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به لا تزال
الاخبار تنسبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار يحمد ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب
ماله اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفرقك يا عمر وما اراه
من ان الشيطان لم يلق عمرا الا فر من وجهه فنقول بعد تسليم ان الحديث المحرر الذي ليس موضوعا يا ويلكم اثبت
الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة يحضره الملائكة حتى دخل اليه فاخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث
القى بينهم العداوة في الحضار ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله
وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله صلعم انه قال ان الشيطان
ليغان على قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفر عن رسول الله صلعم ولا عن الرسل
قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه وبذلك طرفا خير جلية انما فالسالفة تعالى ان الذين تولوا منكم
يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يستزله وهو يهابه ويفر منه
حتى كانه يرون كيف يكذبون وقد مر في كلامكم اشياء ترد في وجوهكم وانتم كالحمير واما ذكره الناصب
من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من
الاخلاق اصدر ما بنا في ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة المعصية ذنوب لا تحصى ومن صاحب ملكة
الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد كان الرجل في الجهل حتى ان ابيه
ورابحا فيه كالا يخفى على النبيه واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث جر قميص عمر فتاويل ذلك بالذنب
فيه ان الظاهر من جر القميص جره به على الارض فهو اولى بان يأول بانه جر الذيل تحت رجليه وجاء النبي صلعم
ان يمد جر الذيل الذي يدل على البطر والتجبر ويستلزم تلوثه بالقاذورات بالدبر وهي ساسة لذلك
بالذنب واما قوله وحضر معه جميع غزواته غير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان صاحب الشاعرة
تكرار مكرر لا طائل تحته وقد مر ما فيه تكرارا وما ذكره من ان النبي كان يعلم انه مدعو بما مر من مخالفته له
في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان ينزل على نصه يفتر غير مسلم واما ما رواه عن الصحاح عن النبي
صلعم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون الخ لم يسلم صحته فالظاهر ان الحديث المذكور فيه تخفيف
الذال لا تشديده بمعنى المبتدع في الدين ويدفع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكرها المص
في مطاعن عمر فانتظر فلا واما ما ذكره من مشورته صلعم في قصة اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قول

عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد من الرسل بما يقول انهم يستحلون بآرائهم وتدبيرهم دون
تدبير الله وامره وانما هم يعبرون عن امر الله وتدبيره في وحيه ومتصرفا فهم من حرب الى سلم الى تقديم الى تاخير
الى غير ذلك مما كان الله مريده ومختاره له في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة غيره وتدبيره معهم وهذا لا يجوز
ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله يحتج بها على عباده فشاورته صلعم مع اصحابه في اسارى بدر وغير
ذلك من الامور كان لاختبار آرائهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد ونحو ذلك الفساد ولما اشار النبي صلى الله عليه وسلم
حين الرجم المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما
يظهر كون الاشارة بالقتل في تحسين عمر واختياره فلم يخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره وليس فليس ولو سلم فما كان
ذلك مدح لعمر فيه ذم لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في اوكره وهنا كلام اخر لسيد المرتضى قدس سره
وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الرجم السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاشراحتى
قوله نعم فاضربوا فوق العناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان استبقاؤهم
اولى والنبي صلعم لم يعمل برأي ابي بكر الا بعد ان رأى ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا ينعكس القضية لان رأيه
لم يوافق الرجم الثاني الذي وقع عليه القرار بما وافق الرجم الاول الذي جاء به وكلاهما وقع العذاب الله اعلم
بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله صلعم كان يوافق ابا بكر في تنفيذ الجيوش واقامة مراسم الدين
الخ فرده مخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره ذلك ثم كان من افعاله في عهد الخلافة واخذ ذلك وسائر
ما لحق اهل البيت واساتيه البلاء فانما كان اشارة عليه وتدبيرا وفي هذا المقام سر آخر لا يخفى على المتأمل وانما
قوله لو لا عمر لهلك لو لا عمر لما قام الاسلام والسنة فاعلم فيه ان اساسة قواعد الاسلام والسنة انما يكون بالعمل باحكامها
وقد عرفت حال عمر بما هم كان يدرج بعض القواعد تغلب الاهواء فيها الفرعية وحفظ السلطنة المحبوبة له واما قوله ان
سيرته في الخلافة مضبطة عن الذكر والتعريف فلم يكن في اعطائه الوظائف للفساق كجبره بن شعبة ونحوه حتى
لا يجرؤ عليه ويغش امر خلافته ولهذا كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة على علي بشرط ان يعمل بسيرة
الشيخين وامتنع عن ذلك لما عرف من سلال سيرتهما حتى عدل امره الى عثمان وحذا حذوهما واما عدم
تغيير عمر لما كان في زمان رسول الله صلعم من عدم الظلم على اعيان الامة فلم الا على اهل البيت عم كما روي عن مولانا
الصادق انه لما سئل عنه لما ذا كان الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمان فاجاب عم بانهما كانا باعدا لان
بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي صلعم واما عثمان وكان ظلمه عاما فلهذا انتقلوا على قتله
هذا ما حضرني في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسأتي انشاء الله في ابطال ما ذكره لا صلاح مطاعنه بما يليق
مرافقة التوفيق واصابة الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق تمت المص رفع الله درجته
في الطاهرين التي نقلها السيد عن عمر بن الخطاب نقل الجمهور من عمر مطاعن كثيرة منها قوله عن ابن صلعم
لما طعن في حال مرضه كاوه وكتفا ليكتب فيه كتابا لا تضلون بعده واراد ان ينص على خلافة علي بن ابي طالب فمنعهم

عمر وقال ان نبيكم ليهجر فغضب الفرقان فاختلفوا فقال بعضهم احضروا ما طلب ومنهم اخرون فقال النبي صلى الله عليه
انتهى هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مراجعة العاقل بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحق شيئا وغيره والصحيح انه لما طلب
رسول الله صلعم الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله صلعم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا
ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلعم قوموا عني فلا ينبغي عند التنازع واما
قوله ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى
موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام المرضى وهو متوجع فلا اساءة ادب في هذا واما ما منع
عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة وجعه
فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله صلعم تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة
كما يقول المريض ائتوني بفلان وفلان وهو لا يريد والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله صلى الله عليه وسلم
كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله صلعم يوافقه في رأيه فكان له هذا اللسب
والمقام عند رسول الله صلعم ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رأيه كما ذكرنا ومن عجل احوال
عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي هذا من باب
الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن جابر انه قال اوصى علي الى ابي بكر ايا
حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدعي اشهر في ذلك الشهد ثم يقول انه اراد ان
ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى اقول كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل باسامة عمر فلم يأت
الا هذيان ولهذا فان عبارة الحديث في صحيح مسلم واقع على الوجه الذي نقله المص ولنظهر ايضا مذكور في
صحيح البخاري غاية الامر انه ذكر قال له المسلمون ظاهرة ولنظر المتأمل في اطراف الكلام ان المص قد سرقه يصرح
ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا النفي للجهل يجعلونه ويقولون في الجواب ان قوله ينبغي ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب الثقة المتداولة ان الهجر هو الهذيان
ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يجتاز في تفسيره ويفسر كلام المرضى بقبل الانه
لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتأتى له ان يقول فيه اساءة ادب من عمر مع ان الآن كما كان فان قولنا فلان
يتكلم بكلام المرضى صادق في مقام العرف انه يهذي ويهجر بعد اساءة الادب فضلا عما ثم كيف يظن في شأن النبي صلعم
ان يهذي ويتكلم بكلام خيره من المرضى مع ما ورد في شأنه من قوله ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى مع ما ذكر
في المشكوة ويخرج انه صلعم بعد طلب كتابة الكتاب ومحاورة الاصحاب وصدور الارتياب امرهم بثلث قال اخرجوا
المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الخ وهل يكون هذا مناقضا من غلبة الوجع ويتكلم
بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقد اعترف الشيعي على ما نقله

فاختلفوا فمنهم من قال احضروا ما طلب عند النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم من لا ينبغي

عنه الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما
اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي صلعم معصوم من الكذب ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية
في حال صحته وحال مرضه ومن فوق بيان ما امر به انه تبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما
من الامراض والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا قادح في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على
من نازعه لا على امر النبي صلعم انتهى وفي كلام الاخر بحث سيجيء عن قريب افاده الله تعالى واما قوله الناصب حين
عدائه الشيعي من ان عمر خاف ان يكتب النبي صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون الخ فمحصل ان حاصله يرجع الى الخوف
عن ان يكتب صلعم هذيانا او هذيانا فيه دليل على فساد فهمه في الدين وخروجه عن الطريق الواضح المبين وابن تيمية
في المدينة من المنافقين من يحب اجل الى عمر كتابا من النبي صلعم او بعد عمر ويصار في ذلك الى ثم كيف يجب
اعرجاج ثم شرذمة قليلة من المنافقين الخاسلين وفي الخلاصة وبين جماهير المسلمين الذين كانوا لا وصاح
الكلام ناهين لولا ان خالب من حزب جهنم المسلمين كانوا المخالفين للنبي والائمة الطاهرين مع انه علم ان طعن المنافقين
وشرهم لم يكن اشد واقبح مما معاوية عن حضرة النبي صلى الله عليه وسلم من نسبته الى الهجر والهذيان ومن الجواب ان
النبي صلعم قال اتبعوا بقولي ما كنتم كذا لن تضلوا بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينفذوا وامره بل قالوا ما شأنه هجر فلا
عليه الوجع واجرى الهجر او لم يهجر لما كتب ابو بكر في مرض موته الى استخلف عمر فان حدث فذاك الظن به ورأى
وان بدل وحاد فلكل امرء ما اكتسب ثم قبلوا وصيته وانقادوا لامره واخذوه بمنزلة النص صريح ان كان ابو بكر
كان على حد يقيم السلطين في مقام الطعن والتردد حيث نزه فيه في شأن عمر بقوله فلن عدلوا ان بدل كما مر فما
النبي صلى الله عليه وسلم على وجه القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يجب من هذا انه يسند
على جلالة عمر ان ابا بكر نص عليه بما مر ان ذلك وقع منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر
الهذيان ولهذا ما احتمل كلام النبي صلعم ولكن هل كان ابو بكر اكمل من النبي صلعم واتم ونعم ما قال بعضهم في هذا المعنى
ادعى النبي فقال الحق معه فقد ظل بجهر سيد البشر ورأى ابا بكر اصاب فلم يجد قدر وحي الهجر والجملة
منع النبي صلعم عن كتابة الوصية وصفها بكونها رافعة للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة
عمر واضلاله الصحابة بايقاظه الفتنة وايقاعها بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين الميبذي الشافعي
في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين عليه السلام حيث قال الفارسية اول فتنه كه در ميان اهل اسلام واقع شد
آن بود كه پيغمبر صلعم در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب
عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله ونزاع عمر پيش رسيد كه پيغمبر صلى الله عليه وآله السلام وفرمود
عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلالة الخلق وايقاظا للفتنة التي قد
اسرت بين المسلمين وقد صح عن النبي صلعم انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فانهم وايضا قوله حسبنا
كتاب الله كلام مجمل لا يرجع الى حاصل سوى ما نفضح عهد العدو والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى القرآن

ماست جزالحق والاشتباه سهل الحل والمأول والمتشابه والظاهر والمجمل والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز
والمشترك والمشكك وغيرها لا يعلم كل احد انه يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى اسلم عالم راسخ ناطق بحقائقه
كاشف عن غوامضه وقد اعترف بذلك الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض
مكاتيبه حيث قال انا الفارسية راه بي راه نماند توان يافت ويكفيك اكثر جزئيات كتاب الله وسنة رسول الله عليه السلام
ورهاست بمرغذ جرحاجت ان سازكه مريض كه بدعوى تب هست كه طبيب اطبا نشست جراحت را باطبا
رجوع بايدكرد كه اين مخرج خطاست براى انكه نه هركس را فهم كتب طب جراحت واستنباط از ان ميتوان كرد مراجعت
باهل استنباط اى بايدكرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقى
صدر اهل علمست كه بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم نه بطون دفاين چنانچه حضرت امير المؤمنين
فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبطت من الاحاديث
النبوية واما كتاب الله تعالى فايات الاحكام فيه فانما هي خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الان اكثر من
فكيف صح ان يقول عمر ان في جميع احكام الدين حسبنا كتاب الله ثم حسبه كتاب الله حسبنا مستقامته يوم الفتح
حيث اضاعهم واضاع قرينه المدلول عليها بقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث
واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح الخ ففيه اعتراف بما انكره قبل ذلك من وقوع
لفظ الهجر في الصحاح فافهم ثم تمثيله في اصلاح الكلام بقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
عين الاعتراف بكون ذلك هذيانا فكيف يصلح مرضا لفساد الدهر واما ما ذكره من ان عمر كان يقول اكثر النبي صلعم
في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا الخ فمانشأ النبي صلعم عن ان يحتاج الى امر فلان وترك فلان فعلة انتهى
الامر على الناصب والظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يقتل الناس في خلافته
يقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي صلعم
ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويكلموا معه من غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان يجهروا
عنده في القول الى غير ذلك من الاداب واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا
فجوابه بان من علم مقام رسول الله صلعم وعظم شانه وتنزيهه عما نسبه اليه الرجس الابلق من ابن ابي الغلب
وخلوص الباطل كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع المحال واما ما ذكره من ان قول النبي صلعم اراد
ان ينفي حال موته عن غلاف عمر مع من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله
وتائيده بالحدس والتفرس كما ورد من قوله صلعم اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك
بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب واما ما ذكره من انه لم يرد
ان ينفي حال موته عن غلاف ابي بكر ففيه انه لو احتمل ارادة النبي صلعم لهذا لما سمعه عمر ومن معه لما بينا مما سبق من مجيء
كل واحد منهم الصاحب ويضمها لعلي عم ولان سبق النص في يوم الغدير على علي عم كان قريبة واضحة على ان صلعم

اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم فيفهم ذلك عمر وابى عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك
فقد اتهم وجدانه واما ما رواه عن بعضهم بانه قال لا اسأل عنه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث تمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زهد في ابي بكر فهم فنزاد هنا نظم له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث
لتضييع اخباله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه خفي ان
يبدو فيه من الحيف ارتجم كاختم الله على قلبه بالنص واما ما زعمه من ان ارادة النبي صلعم للنص على علي عم
مناقض لسبق النص عليه حال صحته فدليل على انه لم يعرف معنى التناقض وبلزم ان يكون بذكر النص على شيء
في الكتاب والسنة تأكيدا واهتماما بشانه من باب التناقض وبطلانه ظاهر وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في
هذا المقام الذي زل فيه اقدام الاقوام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين انه لما قال صلعم ائتوني
بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي منع عمر عنه ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله
ثم لما اظهر الشيعة شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة واضطرت
في اصلاح ذلك توضيح بعضهم برواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي وبعضهم برواية
اهجر بالهمزة ولفظ المضارع وبعضهم بذلك عن اصله وروى انه قال ان النبي غلبه الوجع ولن يصلح
العطار ما افسده الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلعم
ولم يكن في كلامه المشمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء
الاعقاء فالذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان فيه جرح الاستفهام في مرتبة قبح الجزم ايضا لدلالة ترجي
عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلعم وهذا ايضا سوء ادب واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي فلا محيص
عن القول بهذا ايضا واما حمله على الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الهذيان بعد
اعتقاد ان النبي صلى الله عليه وسلم يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام الانكاري وايضا لا ارتباط
له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلازم بعد الجزم بكون ما قاله النبي صلعم
هجرا خبرا عن الامة عن غيبهم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قائلا بذلك على وجه الاستفهام
سيما الاستفهام الانكاري لما انكر عليه ابن عباس الامر الى المشاجرة والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك ومن المنهي المشهور
ان مع عمر من احضار الكتاب وعلقته فيه تلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى النزاع و
الاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها
رابعا ان تنقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذيان الصادر عن اولياء توهما الحرام وسد باب الزيادة
والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد امره لهم عن ان ياتوه
بالكتاب فقال بعضهم اراد النبي صلعم بفهم ايجابها من ندبها من باختيار قرائن دلت قد ظهر من قرائن قوله عم
لبعضهم ما فعلوا انه لم يكن منه عزمة بالامرة الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا

كفر عنهم اذ لم يكن عزيمة وما رواه من صواب رأى عمر ثم هو كما قال او يكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي صلعم
من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امرا يعجزون عنه فيحصلون في الحرج بالمخالفة فرأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة
الاجتهاد وحكم الظن وطلب الصواب فيكون المصيب المخطئ مأجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان
الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله عم اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله ثقة على ما زعم
لا على امر النبي صلعم وقد قيل عمر قد خشي تحرك المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتعرضوا
في ذلك الافاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي صلعم
كان يجيبا في هذا الكتاب الى ما طلب عنه لا امر ابتداء بالامر به بل اقتضاه منه بعض اصحابه فاجابه عليه السلام وكره
ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله
فان كان الامر فينا علمناه وكرهه علي عم هذا وقوله والله لا اعلم واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه
خير مما تدعونني اليه انما هو خبر من ارسال الامر بترك كم وكتاب الله وان تدعوني من الذي طلبتم وذكر ان الذي
طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لشيء واقول الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال
رجم بالغيب ورمي في الظلام مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الى ظهور قرائن خلافه بل
ولبت ورسيك في الظلام من غير شك كيف لا وهم عزم النبي صلعم في ذلك مع اتيانه بصيغة الامر الذي للوجوب
كما سيأتي تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله وما رواه من صواب رأى عمر فيه من ابن عم اصابة
رأيه وما وجه تصديقه لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه صلعم يريد بذلك النص على خلافة علي عم بعده كما
يقوله الامامية فصوب الموافقون لعمر الكارهون لخلافة علي منع عمر عن ذلك وح يثبت مطلوب الامامية و
يصير جميع الترجيحات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى و
اما ما ذكره تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك باشفاقه على النبي صلعم وانه لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب
فوضوح بار صلعم لم يكن يكتب تلك الوصية مع قلتها بحسب الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يعلل ترك المشقة بما
اشتهر من قولهم مشقتان لا ثالث لهما مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه صلعم اما لا يكتب ولا يملي الكتاب
وانما كان يملي ربانيا بلفظ عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا على
ذلك لما امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكد مع انه صلعم مؤيد بالوحي مستند بالملائكة فلا وجه لذلك
الاشفاق البارد فان النبي صلعم اعلم بحال نفسه واشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب
امرا يعجزون عنه فيحصلون في الحرج بالمخالفة فيه ان هذا الخوف مما لا وجه له حينئذ لانه قد فارق
قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلعم حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا
احدا شيئا من التكاليف الشاقة وقد سمعوا قوله عم في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله عم بعثت

بحكم البرية لا بحد بكم العسر وقوله صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن هنا عرف ان يكتب النبي صلعم في هذه
الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يحمل ذلك ايضا بانه لما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخبط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر اجمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما التعلق
وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر الخ فيه ان ارادة عمر حينئذ مخالفة امر النبي صلعم عين الكفر لقوله تعم ما كان المؤمنين
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم
اكملت لكم دينكم الآية فحاصله ان ما طلبه النبي صلعم وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه
وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي صلعم والا فامره صلعم لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا فائدة
جديدة والرد عليه بكونه ردا على الوحي والمراد عليه رد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى
قوله هذا اليوم اكملت لكم دينكم ما فهم عمر لعدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد نزول
هذه الآية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعتمد بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين الخ
فيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر النبي صلعم وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل فاعلا هذه في كل زمان
فضلا عن تشنيع وخطاء به بذلك الفاكان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا واما
ما ذكره من ترتب فائدة الاجر على الصيب والمخطئ فمدفوع بما عرض بان الحكم الاجتهادي المخطئ ربما يترتب عليه مشقة
عامة تجمع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطئ فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فذلك ظاهر
لما روي في المشهور من حضور من حضر هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي صلعم يومئذ ويؤيد ذلك ما روي
من كثرة اللغط والصوت حتى تراجعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق احتمال تقول المنافقين في ذلك
بادعاء الرفضة للوصية فيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما رفع للمنع عن الكتابة فلو تركها النبي صلعم حتى يكتب الكتاب
في شأن ابي بكر كما زعمه المتعاصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت
من منع عمر وكتابة الكتاب كما لخصه فالتنظير لغو كما ينبغي وايضا من تقدم ان المنافقين لم يكن
اشد وانفع مما فعله عمر بحضرة النبي صلعم من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن لخوف
من استكانة المنافقين بل لامراض فاسده لا يخفى على اولي النهى وايضا فما عن عمر اولا من كتابة النبي صلعم
حين غلبة الوجع وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة
لاستخلاف عمر مع ان علي عم قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ
عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان
الواجب ان يكتفي ويخفيه عند ما وصل اليه وقعا الخوف الذي وجب رواية تلك الرخصة وقد كان كتابة ابي بكر
على وجه يفهم المناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد غيره في شأن عمر كما ذكرنا سابقا فكيف انه ان عدل فذاك
فلم يه وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان يعدل وجاء فكل امرئ ما اكتسب الخ كما

كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي صلعم كانت على وجه القطع واليقين حيث قال ائتوني بكتف لكم كتابا
لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر كتابة ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله
بيد رجلين ليقرأه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتم فقراه والا نرده
فقال طلحة اقرأه واكان فيه عمر فقال له عمر من ابن عرفت ذكري فيه فقال طلحة ولست امس ولا كاليوم واما الرابع
وهو المنع بقوله وقد قيل انه كان من النبي صلعم بطريق المشورة والاختبار اي انه لم يكن ذلك لحال الاختبار
والابتلاء سيما وقد علم النبي صلعم حالهم في طول مدة صحبتهم واختبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل الطلح لانا
المسئلة على العموم ليعتبر اجتهادهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعم وما منا الا له مقام معلوم واما
الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث الخ فيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا
كان مقصوده صلعم ان يكتب شيئا في نص على خلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل الخ بقوله وذكر ان المدعي
طلب كتابة امر الخلافة بعده ويفهم ذلك ولو لم يصرح به ذلك لكان فرق بين الامر الذي ابتدأ به النبي صلعم من
عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امره صلعم في وجوب امتثاله لان الكل مقتضى الوحي كما حررت واما استدلال
هذه الطائفة بقول ابن عباس رض لعمر انطلق بنا الى رسول الله صلعم الخ فاول ما فيه ان عليا لم يكن ملازما في
خدمة النبي صلعم ايام مرضه فلا معنى لقول ابن عباس لم انطلق بنا الخ وانما انتزى هذا القول على ابن عباس تلك الطائفة
الذين قرروا معنى الحديث على ما ذكر وبرهانه ان هذا الخبر مذكور في صحاح القوم وايضا انه اكد على عمر السؤال عن
ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري فمن الذي سأل ذلك غير رسول الله صلعم واقتضاه منه واما استدلالهم
بقوله صلعم دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على بعض
الحاضرين هناك مع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله صلعم دعوني بناء في حيث نهى اجابته عنهم اولا وامره
بقوله هلموا اوا بتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جدا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الايات
التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطايا مع دلالة الفعل على وجوب
تنزههم عن ذلك وجود المحامل الظواهر تلك الايات ويتركونها ويحملون ما يحملون كلام عن الذي ظاهره المنكر ويرتضه
اهل من مراتب الانبياء باصعاد على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان الامر في تحمل الشر بحركون اهل
بظاهره جنزا ويل واضح وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وساذاك الا من قلة الانصاف وكثرة
الاعتساف وشدة شنآنهم للحق الابلج وشرههم الى ترويج الباطل الجلجل ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث
وانظاره الواقعة في مرض النبي صلعم على ارادته صلعم التنصيص على خلافة علي وفي ذلك الكتاب بوجوه الاول الجزم مع
عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابي بكر لكون تنصيصه اياها اولا ومنبئا الى تنصيصه اياها ثانيا فهي في نص النبي صلعم على كتابة
ذلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة ابي بكر حين دخل الناس في بيعته بسبب ذلك السؤال كما ذكر الفاضل الفنازاني
في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور الفتح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه واعتقاد البيعة

ومن صبر مرة خليفة استخلافه وكان هذا العهد بينهما مشهورا واقبل ذلك باتفاق جمهور من يعتبر المحاورين لمعنى
وجوده ولهذا العهد باتفاق الى جيشه الخارج بعد تنصيص النبي صلعم بخلافة علي عليه السلام في حديث خم ولهذا المعترض
تخلفوا عن جيش اسامة وعن تعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبي صلعم يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عليه
في يوم الغدير وغيره لما منع النبي صلعم عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي صلعم بما اتى به من الكفر والهذيان الشافي
نحن ابن عباس وتحزنه عند تذكره تلك الرزية وكثرة بكائه تثابة بل بدعة الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه
لو لم يتحقق ارادة النبي صلعم كتابة الوصية في خلافة علي عليه لما حرض له الحزن والبكاء بهذه الحيثية اذ لم يقع بعد
النبي صلعم بين امته ذرية ومصيبة توجب حزن عباس وبكائه بهذه المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية
سوى الاختلاف في امر الخلافة واثر خلافة ابن ابي قحافة الثالث ما فهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس مختلفا
على ذكره وصاحبا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسبتهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري
في كتابه في باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى صلعم عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا
الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من
جزيرة العرب واجيزوا الوفد بالثالثة اما ان سكت واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري قال
سفيان ونسيت الثالثة هي سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن جبير وقيل سليمان بن ابي مسلم
انتهى فان الرواة المذكورين توهموا ان الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها واما سكتوا عنها لكونها منصوصة
بخلافة علي عليه كما ادعاه الشيعة وايضا فقد ثبت انه كان في البيت عند النبي صلعم جماعة كثيرة من الصحابة فكيف يرد
الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسبه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق بالباطل
واتباعا لحق الحق وبطل الباطل بينات ايانه قال الله رفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على جميع الخلق
ومخاصمته على ذلك وقصد بيت النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي صلعم عدة مرات في
مولاتهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين سيدا شباب الامة فقال اللهم هذان وديعتي عندك فمني بالاحراق بالنار
وكيف جعل عليه الحجاب شيئا على جميع الخلق من غير اذن من جبرائيل الله تعالى او نبيه او امر الهي انتهى كان اعلم
منها بمصالح العباد به كما قد استنابه في نصب ابي بكر اماما اذ فوضت الامة بامرها اليه ذلك وحكموه على
انفسهم فليراجع العاقل المنصف من نفسه وينظر هل يستحسن لنفسه الصبر الى هذه الاعتقادات الردية مع ان
النبي صلعم كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع وفتح من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم مباعثة قبل واجبا
وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان
مسئلة الامامة عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور
الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا بيوت الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر
والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله صلعم

امرتني بحلبكم فمن اترك علي يا ابا بكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبت بالاجماع
وكل اجماع فان سببه لا يكون شخصا او اشخاصا يتتابع الناس في المواطقة والقبول حتى يتم اجماع خلافة ابي بكر
كان سببه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المهديين وكان بدر
رسول الله صلعم وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيهم رسول الله صلعم ان هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا
سببا الاجماع وايضا هو الموجب وهذا ظاهر وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الشيعة
بوجوه حقيقية ونقلية انتهى اقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر اولا وآخرا لتخلف سعد بن عبادة
واولاده وانباعه اولا وآخرا كما ذكرنا وسابقا وكذا الاساس بن زيد كما ذكر المص واما ما ذكره من ان سبب كل اجماع
يكون شخصا او اشخاصا الخ فهو مقدمة كاذبة محضة عرفت للناصب مخالفته لما اختبره الاصوليون في حقيقة الاجماع
من اتفاق اهل الحل والعقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم
قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر بدون هذا فمن ابن عرف ان هذه المسئلة صالحة
للاجماع عليها حتى جعلها رئيسا لها واوجب على نفسه باختياره الاهتمام في ذلك والزام الناس على الاجتماع وهل صح احد
في غير هذا الاجماع المختل البتة نعم بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدور واحد واسود واحد واكرها
سيف اخر قال لا مرحبا بذلك وقصدوا احراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من
المهديين ان كان بدون تشديد الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدأ حدوث البدع والاثواف
وان كان بالتشديد فانا نقول الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله فقد عرفت انه موضوع جزما وعدا اصحابنا
واما ابو عبيدة الجراح فلقبه بالامين انما وقع من ابي بكر وعمر تعظيما منهما لامر الخلافة ايماء الى اخذ الخلافة
عن اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين جبرئيل عن علي وما كان الامين امينا
ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معارضة ابي عبيدة مع علي
عند مطالبته لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح المواقف فدس سره فرعم في فصل ذكر فرق الغلاة من الفرق
الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم اراد بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل غلط في تبليغ الرسالة
من علي الى محمد صلعم واما انكار الناصب الاحراق بيت اهل البيت فسلم لكن المص قد عرفت انه مبدع اجرى الحديث في اثبات دعواه
قصدهم الاحراق واخافة الضعيفين من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المص رفع الله
درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت عمر بن علي النبي صلى الله عليه وسلم بل انكر ذلك مناقضا لقول
قد مات رسول الله صلعم فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر ما سمعت قول الله
تعالى انك ميت وهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وكما في لم اسمع هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلائق انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صلعم لما توفي قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون

ان رسول الله صلعم توفي وانه ذهب بنا جي مرة كما ذهب موسى بنا جي مرة في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم
بما قالوا انه مات فدخل ابو بكر فقال لعمر اجلس فابى فجلس وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من
المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرأ هذه
الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فما سمع عمر هذه المقالة
رجع الى قول ابي بكر وقال كانني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك المقال الذي خطب حتى حكم بان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يمت فقال بعضهم اراد ان لا يتولى المنافقون ويخافوا ان لو اشتهر موت النبي صلعم قبل البيعة لعلبة فتنة امر
الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليردعهم عما هموا به من ايقاع الفتنة والاضطراب خلال المسلمين
كما كان دأبهم وقال بعضهم كان هذا المقال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم
بموت النبي صلعم وهذا كان امرهم جميع المؤمنين بعد النبي صلعم حزنا بعضهم وعمى بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم
فغلب عليه شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه واشار بهذا الا يكون
طلعا انتهى قوله كان من القولين المذكورين اي تاويل جمل عمر ما بقي عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله
كانني لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من التعلق والتولي في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله
صرفا ذا شكر للنبي صلعم بحيث لا يجوز عليه الموت بناء على ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل يجوز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا بناء على قوله وقول اخويه عند تخلفهم
عن جيش اسامة انا نضرب حتى نرى ما يظهر من حال النبي صلعم بل بناء على اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما يجيء ويتوجه على الثاني
انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي صلعم لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته استغلالا عن ذلك باخذ البيعة
لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة الذين خافوا منهم على ابي بكر وعلى ابي في اخرى بان حسرة النبي صلعم
بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانكانوا اشرفة قليلة خائبون كما يخفى نعم لو اراد رأس المنافقين من
بني هاشم وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي بلي بها الامة الى الظهور كاشف الغمة
المهدي المنتظر من آل محمد عليهم السلام فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جواب نفي الهرش
ثم الغش بان كان لعمر حال العلم والمعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجعله المستمر ثم الحال الثابت له هو الخروج
عن علمه وعلى قوله المص رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل فليس لك
على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فشهد امير المؤمنين فقال القلم مرفوع عن المجنون حتى
يفيق فقال لولا علي لهلك عمر هذا بدل على قلة معرفته وعدم تنقيحه لطرق الشريعة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما لغفلة او نسيان او عروض حالة يدعوهم الى الاستعجال في الحكم
والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء ما رأيت الغفور ما يجعلهم الحكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور
العلماء ولا يحكم الا بحضرة العلماء وان صح ما ذكر من حكمه في الحامل والمجنون فربما كان لشرعهما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا

وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي صلعم في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن حرملة قال رسول الله صلعم بينا
انا نائم رأيت بقدح لبن فشربت حتى اني لاارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته
يا رسول الله قال العلم انتهى قوله قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي صلعم وكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل
الجزم بان ما يقوله من عند الله يجوز ان يكون امرا من الامام يجب ان يكون مجزما عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطئ فيه فلا
يجوز على الامام الخطاء وقد كنا في الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ما ذكره في جملة خطاء عمر من عروض حالة يدعو
الى الاستعجال فتحمل البرلة فيها عن فيه مجال رأي حالة يتعين ان يدعو الى الاستعجال فيقتل مسلم او رجم مع ما علم من
الشريعة من مراعاة الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا
بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف في ذلك القاضي الارموي في باب الاربعين حيث قال لا يقال عمر اتخم عن حالها
ولم يعلم كونها حاملا فلما نبه رجع لانا نقول هذا يقتضي ان عمر كان مخطئا في سفك الدماء وهو شر من الاولى
انتهى والجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو اما عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم توجه مخصوص
المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكر من ان ارباب الفتوى يرجعون اليه في
الحكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون في خير من ذلك الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فيما لا يعتبر هنا كان من جرى
ذلك الامام الحكم الحق فيقع منه الفساد وايضا لم يكن ما نحن فيه من جنس المطلقين من المسائل الخاصة التي يحتاج
فيها الى مراجعة العلماء وسطارجة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك ولم يفعل لزم ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة
بالدين فليتخير ثانيا واما استبعاده جمل عمر بقوله كيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشأ من اشتباه حيلة عمر وكره
عليه بعقله وجلالة وقد سبق ما يدفع الاشتباه على وجه انه لم يكن يحتاج فيه الى توجيه فتوجيه واما ما رواه من حديث
ابن عمر في فضل ابيه فقد مر ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر فيه من قبل السنة اما
ابن ابي بذيمة كما مر لك والظاهر ان مضمون الحديث مما لا يدعه ابن عمر في مناسبة على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر
مع النبي صلعم وانما يدل على تميزه من قبيل الفضل الذي يميز به الكرام من اصحاب الكاس والجام على الارض وهذا
لا يروي ولا يصح كما لا يخفى قال العلم رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالات في المهر وقال من غالى في مهر امرأته
اجعله في بيت المال فشبهته انه رأى النبي صلعم زوج فاطمة عم بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه وبشته بقولها و
اتيتم احدهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت واخذ ذلك قاضي
القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب
المحرم وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب والرواية مساقية لان المروي انه حرمه ومنع
حتى قالت المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار
القبيح وتصويب الخطاء ولو كان الهدم صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى قال الناصب رفضه الله
اقول شان ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صلعم في الامة فامرهم بترك المغالاة

والاجماع على ان الامام له ان يأمر السنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجبات بل الامر بالمشاقة للسنة وبهذا
ما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بالترك المغالاة والتواضع في قوله واما استخطئه قاضي القضاة في جرايه لخطاء ابن
لا ارتكب محرما على زعم ثم قال والرواية مساقية لان المروي انه حرمه فهذا غير مسلم وما كان ظاهر امر ينافي ما ذكره المرأة
من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر فذكان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وكان متواضعا
غاية التواضع والخشوع عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل قال له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا امر كما قال فاضعه
واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس
افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك الحق والتصحيح واخذ الباطل وتقرير
حتى يلزم ما يقول انتهى اقول ان اراد رفع الاجماع على ان شان الامام ان يأمر الامام امرا استحبابيا يحفظ السنة فهذا
ويقول لم على وجه الترغيب انه هذا سنة رسول الله صلعم فان فعلتموه ناسيا لم يكن احب ولو لم تفعلوه لكن منع عمر على
الرجم المتوقف على التهديد المذكور يأبى عن هذا ابا بينا وان اراد الاجماع على ان له ان يأمرهم امرا ايجابيا اي
يوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نم رفع الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة
يصير اجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص امره بالواجبات فلعل من الكلام لا ربط له بكلام المص اذ ليس في كلامه ما يشعر
بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقرير كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم فيه ان الرد على فعل
السنة بحيث يدل على ايجابه لها المحرم قطعا قوله للامام ان يهدده ويوعده بالقتل والتعزير قلت اعم لكن لترك واجب
او فعل حرام لا لترك مستحب او مباح حتى واما قوله ولم يرد انه اخذ شيئا من المهر الذي لا طائل تحته فانه كما لا يجوز
اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا القصد اليه ولعمري بهذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العلماء
والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امر ينافي ما ذكره المرأة الخ فالك قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيان ذلك
تلاسخ عليه اتجاه التواضع واسكته على الملازمة المدلول عليه بقول المص لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح
وتصويب الخطاء بانه بين البطلان فبين البطلان لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم حل المغالاة
وانما اظهر حل المغالاة ترك اصلاح المرأة وحاشاه معه في تسليم ذلك لجواز الخطاء في نفس الامر لزم اظهار القبيح وتصويب
خطاء المرأة لزوما لا استرة به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فيصير من اصله معه اخر تقرير كلامه
الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فمن يأبى
رجوعه عن حكم الآية الشريفة المغالاة في المهر وكذا يأبى ما سيجيء من قصة ابلاغ النبي صلعم الهدية لان جنس المؤمنين بان
من كان ايمانه بالله يقينا ساكنه الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدره الطاهر حتى قعد على استه فرجع ابو هريرة
باكيا شاكيا الى رسول الله صلعم وبالجملة الرجل منهم بالغلظة وانتظاره الا بالتواضع والخشوع الا في بعض هنات خلقوا له

ظهر الاستحباب لهم

ورفع الى رجل على الارض عنده كقول القائل اتق الله ان وقع كان على سبيل التحذير على ذلك الرجل بل على غيره فافهم
واما قوله الا انه قد اضع بترك الحق الخ فيه ان ما صدر من غيره لم يكن الا المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق منع المغالاة
فليس منع المغالاة حقا حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحق حينئذ بعبارة اخرى كما يظهر من صرف كلام الناصب فلذلك
لم يعبر بكلام يعبر شيئا من الدلالات وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى نتعرض له قال الله رفع الله درجته وصلاته في عليين
على قوم ردعهم عن منكر فقالوا اخطأت من جهات خمس وقد قال الله تعالى لا تجسسوا ودخلت الدار من غير الباب
والله تعالى يقول وأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا وقد قال الله تعالى وصلوا على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بالاثم
ان يجتهد في ازالة المنكر لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قيل له وهذا خطأ لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في
الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علمه ولا ظنه ولهذا طرح كتب الافتراء على ذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطأ ظاهرا لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام
فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون للحكم الحرام معارض وهنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر
الوسع والامكان فمن لا يجوز التجسس لانه من جملة وسع الازالة فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس
فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله صلعم امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال
الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر وان ازالة المنكر اذا دعت الى امر
لا يتم الازالة الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب ان التي فيها الخمر اذا لم يتهيأ الاهراق بدون
الكسر يجوز له اجتهاد فاضل الادلة ويجتهد على ما ذكرنا ثم لما ذكره القرآن تغير اجتهاده فتركهم وخرج واما الحديث الاول
لا يبعد عن ائمة الدول انتهى اقول مراد المص ان قوله تعالى لا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي كما تقرر في الاصول
فيكون الاجتهاد في ذلك حرام والمعارض الذي توهمه اجتهاده باطل وهذا مما لا يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يجب عن
شيء من جهات تخطيئهم اياه والحق وايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي دون الامكان العقلي
فان ازالة المنكر بقدر الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل لهم فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة وقد ذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى والجزء ذلك
فازالة المنكر في التفسير المذكور لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت
مطلق التجسس المنهي هكذا يلوح الى السائل والتجسس واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع
ذلك امر به الخ مردود بان النبي صلعم صاحب الشرع فيكون قياسه لفعل على امر النبي صلعم في محل التعرض القرآن لطلاق غاية
الامر فيجاز فعل النبي صلعم وامره من كسر الاوان ونحو تخصيص الكتاب بالسنة التي هي تحرم من امر الهي وهو جائز لنا
كما تقرر في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسب لم ابي بكر الخ فيه اولا ان الخبر والكلام
له ذلك لا اسر عليه بان ما ذكره صريح ما ابن حزم في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة وزفر وجميع الاحاديث

ما ذكرناه من المناقضة فتامل

والاثار الحاضرة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد
ولا ينافي هذا تخصيص الشارع الاهل الدال على عدم حل اكل مال الغير بما عدا الاثمان ورخصة المحتسبين في الكسر الفاني
وبالجملة ما ذكره ههنا واه جدا كما يظهر لمن تامل قال الله رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال
ما لا يجوز حتى انه اعطى عائشة رضي الله عنها خمسة عشر الف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف
الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارضا وخلتها التي وهبها رسول الله صلعم اجاب قاضي القضاة بانه يجوز لم
ان يفضل الانصار وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره قال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفتوح والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله صلعم عشرة الاف
درهم وكان هذا بمشورة الصحابة وفيهم علي وما رد احد ذلك على بني هاشم فيعلم فيما كيف شاؤا فاعطاء النساء
اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزوج بحال مما لا يجوز الطعن فيه بعد ما اذا كانت الغنائم واموال المصالح
كثيرة واما تفضيل بعضهن فما لا نقبل صحيح وان صح فذلك التفضيل كما قال قاضي القضاة والسبب المقتضي لا ينحصر في
الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا خاص الطلاق
لان الناس يعلمون ان عمر لم يكن يتبع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الحجاز فكيف اخذ من بيت المال هذا وايضا
اخذه عمر بامره في الجهات التي يدعو الى الصرف فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارضا وخلتها فان الفاطمة لم
حجة في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى قال الناصب
الكذوب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي صلعم كان يصرفه حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب
على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا تاسيا بالنبي صلعم وحيث فعل هذا المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج
وفعل بصدقته مع اهل البيت عرفهم ان ذلك بمقتضى الشرعة الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد عائشة خاطرته
وبنت اخيه وسخطته ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فمن سفسطائيته لما ذكرنا سابقا فلا من جلال
الذين السيوطي في تاريخ الخلفاء انما كانت حرة لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض
المص برجل لا يرتبط بجواب قاضي القضاة وذلك بان يقال لا نسلم في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرر النبي صلعم
لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم ثم بصدد الاعراض الجمل ببعض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن فقد
اندفع بما ذكرنا من ان النبي صلعم قدر في حق من ما يفي مؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب من احتمال كون بعض
الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الحجاز فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من
تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا في الاستقبال واحتياطا للاهل والعيال واما
احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما روي انه نهى في مرضه واما ما ذكره من ان فاطمة لم تكن حية في زمان عمر
فكيف ينسب اليه منعه لارث فاطمة فمردود بان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر فقد بقي في زمان
حرة فاطمة عمر كان نزاع ابي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اشتراك ابا بكر كما في رد فدك

لفاطمة جدا اطلع عمر على ذلك اخذه منها وحرقها قال المص رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في
المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال له اراى وجه رجل لا يفضح
الله به رجلا من المسلمين اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فحيث ابى يفضح المغيرة
وهو واحد فقد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح فلم يفضح فتعطيل حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه
اجاب قاضي القضاة بانه اراد صرف الحد عنه واحتال في دفعه قال السيد المرتضى ره كيف يجوز
ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول
خفت ان يرمينى الله تعالى بحجارة من السماء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره
المحدثون من الرواة انه كان امير الكوفة وكان الناس يختصمون فاخذوا عليه الشهود انه زنا وانوا عمر فحضر
من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر لمغيرة قد ذهب ربعك فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفك فلما
الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما طلع نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني اراى سيخ المرأة
في ثوب ملتحس به وارابت العضو في العضو كالمرود في المكحلة صعد الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير
المؤمنين انظر كيف كذبوا على فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الخشب في راسك هذا رواية الفقهاء وذكره الطبري
في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير وسائر المحدثين واصحاب
التواريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم الطعن واما على رواية فليس فيه طعن ايضا لانه ان لم يرح الى الشاهد بترك
الشهادة فهذا استدعاء اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي كيف
لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد الآية واما تضييع المغيرة
لانهم فضحوا امير من اهل الاسلام وكان عمر يرجو عزلهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى اقول
الرواية التي نسبها الى المحدثين انما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة
انه لم ير تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء اهل السنة الذي وصفه بانه خزن مجلدات ولعله اراد التاريخ الصغير المتداول
المشهور بين الناس انه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ويؤيد كذبه في نسبة هذه الرواية الى المحدثين انه نسب ذكره التاريخ
ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة وانما فيه من بعدهم ولهذا سماه بذيلات الاحبار انتهى
لو كان هناك رواية احق بالاعتبار من نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل
الرواية بما لا يمكن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات فقيه ان الحد
بالشبهة الذي يندرئ الحد وهو الاشتباه الذي يحصل لفاعل الفعل المشتبه الحرام كما اذا دخل رجل امرأة اجنبية
ظانا انها زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن مغيرة وعن غيره شبهة محتملة في ذلك
وشبهة غريبة في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او كالا يدخل له في درء الحد فاي ربط لذكره الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال به على ان نسخ الشاهد كان استدعاء اليه واما قوله وله ان يندب الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم

راة الاسند باب الجرح والتعديل وقد صار الناس عن كيد الفساق في جرح وتعديل وكتب اسماء الرجال كتب ان الاعتداد
خبره ما اشتمل على الجرح والتعديل الاقوى شاهد على ما ذكرنا وانه دليل واما استدلال الناصب على تدبير احضار القاسي
بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا
حذرا من ذلك محبة لله وقصدا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كبيرة ذلك المنكر والاختلاف به في الصلاة والتجرد بل
فعلوا ذلك بحكم حب شيوع الفاحشة والتزوج في المعاداة والمنافسة ومن اين علم ان هذا الشيخ من اولياء الله
كانوا على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتعصبهم امير من امراء الاسلام فهو كلام
في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا فركان على وجه يخالف قانون الاسلام
وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة او كانهم كانوا قاصدين لاقامة حدود الله واحكامه كما هو ظاهر حال
سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم وانما الذنب الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يحرص عزلهم فمن قبيل الرجم بالغيب
والتحكم في الظلام بل قصد اثبات عدم الغيب لعمر مع تنبيه سابقا على ما سوى الله فذلك ثم لا يخفى ان الناصب اعظم من حيث
ما نقله المص عن عمر اخر امر انه كلما كان راى المغيرة قال اخفت ان يرمينى الله بحجارة من السماء لانه مرجح في اقضاء التقدم والتاخر
على تفريط وفتح حد وفي الحد من مغيرة وكالمحال الناد فيه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان في الاحكام حتى
روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروى سامر قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله
بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول سائر الامة في الاحكام فان
صح فانه من باب تخير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم بقينا انه كان يميل
برأي الاعيان من الصحابة ولم يراجعوا من على ابن ابي طالب عليه السلام وجهه فذكان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رأيي ورأي ابي بكر في ام الولد
ان لا تباع وانا اليوم ارى بيعهن والجمهور ولا يخلو عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق برأي الامام التي
صلعم بعطاء يد العرب في غنائم حنين مائة مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما
الاحكام من جهة الرأي والحدس والظن فمن مناقب الجهة والفقه من باب الظنون انتهى قوله يترجح عليه الا ما من
لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلعم فضلا عن الخطاء ثم ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه نص ولكم فيما نحن
فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة والعطاء وغيرها ما اجتهد فيه عن منصوص من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب
بمقتضى النص اربعون ضربة اكان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص من التفضيل
في القسمة والعطاء الذي فعله خلافا لله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هم
عرب ومن حيث هو مهاجر وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن
من احدى تلك الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم
يعط احدا من المهاجر والانصار واعطاه الجل لغنة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان
عمر كان لا يعمل برأي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكم رجم المجنونة والحاصل خطاء من خبر زيد بن منصور

باحد ولم يقل الناصب ان تنقبل العرب على العجم والمهاجرين على الانصار الخلاف لسيرة رسول صلعم مشورة اي
صحابي كان واما ذكره من ان امير المؤمنين عم كان قد تغير اجتهاده في ام الولد الخ فتفريع بامر من ان الامام لا يجوز عليه
الا اجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح فهو محمول
على ان الحكم المذكور كان من متفردات عمر فلما وصلت النوبة الى علي عم واراد تغييره حمل نفسه شرعا مع عمر في ذلك الحكم
السابق حتى لا ينكر عليه احد في انه وارتكابه اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كلامهم
واقوالهم في هذا اختلافهم في تعيين حكم علي عم في هذه المسئلة فان الشارح المجدد للمجتهد قال رجع علي عم في بيع امهات
الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المؤمنين عم على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس بشيء المؤمنين
بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم اجمعوا على مذهب امامهم عم واما ما اجاب
الناصب عن قول المص ان عمر كان يحكم من جهة الرأي والحدس والظن بان ذلك من شان المجتهد والمقصر من باب
الظنون فدخول بان مراد المص من الرأي الذي كان يستعمله عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد
بالظن الذي ذكره مع الرأي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا الظن المعتبر
في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان المقصر من باب الظنون بناء في ظاهر
ما سبق ذكره في بحث القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كالحق
في موضعه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء ورد هو اليه ولم يتقرر المنع ولم يصح منه رواية
في منعها وان صح فيمكن ان يكون ما سمع من رسول الله صلعم شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على المجتهدين انتهى
اقول رواية منع المتعة هي بعينها الشنيعة على رواية منعه لمتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول
الله صلعم الحج فلا وجه لمنع صحة احدهما والقول بصحة الاخرى واما قوله فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلعم
شيئا فرفع بما مر من انه اضاف النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية حينئذ صلعم
ابلغ في الاخبار والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد رسول الله يكذب ذلك ومع هذا كانا للمرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات
قال المص رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والشورى جعلها حصرها
في ستة وحرم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اضل له بعد ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى
اربعة ثم الى واحد وصغر بالصغص والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صار الى ثلثة
وثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد
يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف
الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد مات ابي كل واحد منكم
لهم يطمع فيه ويحب ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست للقائل ان قبض النبي لم يتكحن ازواجه من بعده فما جعل الله

عمدا احق ببنات عمنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما
انت يا زبير فوالله لان قبلك بوما ولايلا وما زلت حلفا جانيا مؤمن الرضا كافرا بالغضب يوما شيطانا
يوما رحمانا فسيحيح واما انت يا عثمان والله لو شئت خبرتك بشانك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب الناس
ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات وما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز يغلب غضبك حلمك وما انت يا سعد
فصاحب لحية وتيه ومقت وقتال الا نعوم بقرية لو حملت امرها وما انت يا علي فوالله لو وزنت ايمانك بايمان اهل
الارض جميعا لرجحت فقام علي عم موليا يخرج فقال عمر والله اني لاعلم مكان الرجل ولو لم تموه امركم جعلكم على المحجة
البيضاء ثم هرقال هذا المولى من بينكم ان ولوها الاعلى سلك بكم الطريق فالوا فما يمنعك من ذلك قال اكره ان اتحمل حيا وميتا ولو في رواية لا اجمع لبني هاشم بين
النبوة والخلافة وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له
تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة فعين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب
من خالفهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يتفقون
ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا الراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما تعين بحيث لا يرضى فيه
من العوارض وكيف يسوغ الامر بالقتل اذا جاوزت الثلثة ثم امر بقتل مخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي
فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يبقى به القتل ومن العجب اعتذاره عن القضاء بان المراد بالقتل اذا
تاخروا على طريق شق العصا فطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا
فطلبوا الامر من غير وجهه فمن اول يوم وجب قتالهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان امر شورى
الدال على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية شورى كما ذكره ارباب الصحاح ان
عمر الجرح قال له الناس استخلف فقال ان لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء الستة الذين سماهم من قريش وذلك جعل
شرائط الامامة وقد علمت ان رسول الله صلعم لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال احتياطه
وتركه الاغراض الخاصة ونظره مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه سحاب كل واحد بالامور القادحة في
في معتقدهم فباطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل الاخبار كتاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي
ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة وروضوح وضع هذا الخبر لمن له ان يخفى على احد ان الرجل يجرح
وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب اراد باخذ في جنبهم وشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم و
بقول الزبير وهو شيخ المهاجرين يحضر الناس انكم جاء جلب ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من الحواس
الصحابة وحكاياتهم من الموضوعات والله اعلم ولقد سالت عن الشيخ برهان الدين ابراهيم البعلبكي
في تبريزية سنة قدم من هذا وذكرت ذلك والشيخ المذكور كان استاذ الشيعة واسامهم في زمانه فقال
هذا كذب صراح بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام فلما قارب موته قال له ابن عباس في الخلافة لم تستأذنه

يا امير المؤمنين قال ذهب عمري وانا استفكر في هذا الامر وليس لي فقال ابن عباس قلت ابن لك من عثمان قال الانصاف
ان يولي بني اميه على الناس ثم لم يجتنب العرب ان يغيروا عنقه والله لو فعلت لقد ضل ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن
لك من طلحة قال اعوذ بالله من زهوه قلت اين لك من الزبير قال شجاع جاف قلت اين لك من سعد قال ذاك حسك
ولا يصلح للخلافة قلت اين لك من علي بن ابي طالب قال ذيرة عابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم سامت
اشبيع حتى ضربه ابن ملجم وهكذا اصحت منه بعد هذا الحين في الاحكام السلطانية لا فضى القضاة الماوردي ذكر كلا
نحو ما سمعت من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكرناه لم يذكر المعايب الفادحة للامة
بل هذا من نصيحة الناس وذكر ما كان من العيوب ونرصدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الى الخلافة
على ما اشارة جلية لا يخفى بل هو قريب من التصريح وخيره في خلافة من هذا الكلام ظاهر ولا اعتراض على عمر واما
ما ذكره من ترتيب الشورى ثم الاربعة ثم انه ان فهذا من اجتهاداته في اختيار الامام ولا اعتراض عليه واما ما ذكره من القتل بعد
الثلثة ان لم يتقرر الامر فهذا من باب التوحيد والتهديد بشدة الانتقام بعدم التاخير لان التاخير كان مظنة للفتنة
الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجه وعلى طريق شق العصا
فجواب صحيح وما اعترض عليه بقوله اذا اشقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجه من اول يوم وجب قتالهم فباطل
لان شق العصا يظهر بعد الثلثة فان الثلثة كانت مريدة الامام السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجه في
الايام الثلثة لم يحكم عليه بشق لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر وتحقق طلب الامر
للحال من غير وجه انتهى فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الشاصب في كتابه شورى
تحقق قول عمر الا احد هذا الامر حيا وميتا وهذا كان سدا لما يمكن ان يقال ايضا في وجه امتناع عمر من تعيين علي
الخلافة واعترض عليه هناك بقوله راى تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن الخ
والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا كان وارد اعليه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه
الرواية جاهل بالاخبار كذاب الخ مجاهل عن شهرة الخبر الخ عن اصلاحه فقسم ما قال ان الم لا يعلم الوضع مسلم
فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحاب المبتدعين لوضع الحديث في نصرة مسلكهم المنتمين باهل السنة واما
ان قاضي القضاة الذي يتعصب امره بكل كلف ونصف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد
سبيلا الى تكذيب ما رواه الم لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه
الرواية وفيه اعتذار عن الجماعة مشافهة واما ثالثا فلان من سماه الناصب ببرهان الدين البغدادي وترجمه
اسناد الشيعة ونسب اليه رواية المخترعة فليس عند الشيعة خبر لا عين ولا اثر وانى كان للشيعة في زمان الناصب
الذي كان زمان شدة التعصب خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة البريدية السائدة بين تركمان ديار بكر
ان يظهروا التشيع وياخذون اهل السنة في المسائل الخلافية واخرى ما يدل شدة نصب هذا الشقي ورفضه لامير المؤمنين
انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها الم فدس سرا كان ما رواه الم كان خاليا عن ذكر عيب

الشورى اعتراض

لخلافة ثم امله واخبار عن علي عليه ان يخترع رواية يكون فيها تضعيف في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي معهم
في اصل العيب حيث نسب فيها الى الدعاية والى كلفة الناس بما لا يطاق فانه الله ما اشد نصبه وما اقل
حياءه ومن دلالة شدة نصبه خفضه الله انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور
عن ابن عباس ابن عم علي عليه وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة وتربص
قبل علي عليه ثم لم يصنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر امة لعمر اخبار عن موته واما رابعا فلانا
لو سلمنا الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام بانه يؤول الامر خلافة عثمان من القتل والفساد
بحيث اقسم بالله استطلاعا وقال والله لو فعلت لفعل الحق لكفى منه جعل الامر شورى بعده وبين غيره مع ظهور
احتمال وقوع قرعة الامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو
والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقبح ما قرناه ساقي به الناصب بعيد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحمل ونصف وان ما يذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في
خلافة علي عليه تعلل يتكلف فما الاعتراض في كلام المقامين وارد واما الخامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة منتم
الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب
الستة والاربعة بل في امرين احدهما جعلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل حرمان هؤلاء عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما انه ذلك الترتيب المنتج لتعيين الخليفة على الوجه الخاص كما ذكره عمر
سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا وكيف لم يجعله مبنا ايضا وقد صار جعله لها شورى سبب كل شر وجدل
الشقيقة من خروج من خرج على علي عليه من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمين الى الآن ما حصلوا
من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام التعرض لجواب الامرين الاخرين هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما
سادسا فلان ما ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوحيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز ترتيب الحكم
الجزم بضرب العنق وتغيير لفظ القتل الواقع في اثناء ذلك الكلام بالتهديد والتوحيد لارتفع الامان عن الدلالات
والثقة بالضلالات وجاز مثل هذا التاويل في كلام المبين واحاديث سبل المرسلين فخرج القرآن والحديث
عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل الضرب
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي حكم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب
بعضهم عن بعض كلماته بتجاوزات وتكلفات لا يتحملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضمائر
ويعرف السرائر اما عباده فلا ويجب في هذا الموقف الذب وقت فيه الا ان الكلام على صريح كلامه وابين ما فيه
من اضطراب نظامه وقد كفى وبث انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في تفسير تعيين الايام الثلثة اعلاه
لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في مرتبة اصل كلام عمر اذ يتوجه عليه انه من اين علم ان في اثناء الايام الثلثة
وقت المشورة بان بعدها ولو باعتبار طول الامر لا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا اخبار بالغيب ومرسيا في الظلام

ومن العجب انهم يحكمون باجتهادهم بانه بدعة وضلالة والتعبير بمعنى وبعذرونهم بل يثيبونهم في خطاء خروجهم وبعضهم
على عادته يجوز احتمال عدم وقوعهم في طول ستة اشهر وما يقرب منه على خطاء رهم وهنا لا يعذرون عليه اعني وضعه
في عدم تقرير اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا قال اللهم وضع الله
درجته ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على الشراء وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن
والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة تنطق بان في الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما
تجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جائز ان يفعله النبي صلعم ثم تركه واعترضه المرتضى بانه
في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة
وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجتمعوا في شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من سنة خير من كثير من
بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان ليلا فرأى السراج في المساجد
فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة فاعرف كاثرى بانها بدعة وقد سئل رسول الله
بان كل بدعة ضلالة وسأل اهل الكوفة من امير المؤمنين عليه ان يجعل لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان لما اجتمعوا
فزجرهم وحرضهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقاموا بعدهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم
المسجد ومعه الدرة فطار اولئك بها ورمى الاثواب وصاحوا واحمراره وقيام شهر رمضان ايام الرسول صلعم ثابت عنده لكن
على سبيل الانفراد وانما انكر الاجتماع على ذلك ومذهبه كما لم يقل به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه
البدع بعض ما رواه الجمهور فاكانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن تطعن فيه بهذه المطاعن
واكانوا كاذبين فالذنب لهم والزور عليهم وعلى من يعتقدهم حيث عرف كذبهم وضرب رواياتهم الى الصحة وجعلوها
واسطة بينهم وبين الله تعالى انتهى قال الناصب عفضه الله اقول ذكر مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكونان في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن
ثابت ان النبي صلعم اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا
انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رأيت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم
ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله
يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر رضي الله عنه
صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل
فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر
هذه الاخبار كما في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها

عامة ان يفرض على المسلمين ولم يطيقوا قيامها الثاني هذه الجماعة جمعهم عمر وصلى التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل
بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعده المقررة واصوله المقررة
المعينة حدودها وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصها في زمان رسول الله
صلعم وان كانت من افراد القواعد ماخوذة من الاصول المرجعة التي تقرر في زمانه سنة لاعمال الماذون بدعة مستحبة وان
لم يكن في زمن رسول الله صلعم لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشييده ماخوذ من استحباب الشرع مراعاة للاصول
الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد يكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر بدعة وتحت البدعة الواقعة
انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله صلعم وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن
قاضي القضاة واما ما ذكر امير المؤمنين عليه في الكوفة فان صح جاز ان يروى اجتهاده الى المسلمين
المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا اختلف مجتهد آخر لانه ثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله صلعم
لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم يفتح في زمان رسول الله صلعم مقدار
من البلاد التي صلحا بل اكثرها اكثرها او فتح عنوة فلذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان اهل الملوك فيها
الخراج اقتضى رأي الخراج فنادى الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين عليه من جملة ذلك
الاجماع ولم يقدح احد ان يرد ان امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض
عليه في حد الجاهل المجنون وابنه عليه امير المؤمنين عليه في زمان خلافته واحدث الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في
الدين ابطله واضعه ركذا قرره سائر خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس حيال في الخراج والامر الذي متر عليه
جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقرآن في قوله تعالى ام تسألهم خرجا فخراج ربك خير وهو
الرازقين قيل اريد به الخراج ثم جاء البوالي الاخرالي الذي سوله قوله وبوله جعل على الامام الاسلام والمهم بالصواب
في كل مقام الثالث انه ابدع ترتيب الجزية والسنة تنطق في ان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي صلعم اخذ
من اهل يمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن الجبل قال بعثني النبي صلعم الى اليمن فامرني ان آخذ من كل حالم دينارا
وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما
لا طعن فيه لان سائر الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لما تبعوه الخلفاء الراشدون
بعده سيما امير المؤمنين عليه والا لكان يقدح في عصمته على رأيهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد
بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد به اهل السنة فلم يرد احد من العلماء من اهل السنة والجماعة
طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل مؤمن وينقاد له كل سائق الطعن
عجيبة وصحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا
نذكر نبذة من سابقه وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد
مناف يتصل نسبه برسول الله صلعم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف قريش وصناديدها صاحب الاموال

الحبشة والمهاجر الهاجرة اسم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدما المهاجرين وزوجه رسول الله
صلعم بنته رقية وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وشهد في اموالها في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين وصلى القبلتين
وزوج النبي صلعم ثم لما توفي زوجه ام كلثوم بنت رسول الله صلعم واتفق جميع اهل الاخبار ان هذه فضيلة
لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع بنتي نبي سيما نبي سيد الانبياء صلعم ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وتبدل اسمه في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال
النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن بن قال شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش
العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت
رسول الله صلعم ينزل عن المنبر وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلعم
بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي صلى الله عليه وسلم يقلبها في حجره ويقول
ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين عن انس قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الرضوان
كان عثمان رسول رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلعم ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله
فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله صلعم خير من ايديهم لعثمان والاخبار في فضائله كثيرة قد
ذكرنا يسيرا منه ثم نشرع في دفع المطاعن التي هذا الرافضي الضال عن شبه غير الضالين على وابنائه انتهى
ما ذكره الناصب من الاحاديث في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن اسامة ترجمه سيدك ان تلك الاحاديث
مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لانه لا تطاعن مدعاه اما ما روى عن زيد بن ثابت فلان افضل صلوة المرء في
بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المص من ان الجماعة انما تجوز في صلوة الفريضة لانه يدل لا لزوم جماعة على انه صلعم
كان يفعل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها واما في بيته لبعده عن الرياء
لا لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداء الصلوة في البيوت دون المسجد وبحضرة الناس
كما عرفت وكذا الحال فيما روى عن ابي هريرة فانه لا دلالة له على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل
قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في ان امر نافلة رمضان كان على اداءها منفردا
في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره لظهور انه لو كان مراده ان تلك النافلة
كان يفعل جماعة وانما كان التخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواضح انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر
بعد ذلك بفعلها جماعة وهذا عدم من حمل مدعاه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالته على فعل
النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من حيث الوضع اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه لما جاز ان يكون ابا ذر على بقوله لو نفلتنا قيام هذه الليلة اداء النافلة جماعة
لتحقق حينئذ ويثاب بها اجابه صلعم بان الرجل اذا صلى الصلوة البوم مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا

وان لم يفعله معه وقد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا الخ منع
بل يدل على انه صلعم كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من
الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس فعلها بجماعة بفعلها جماعة ثم الناصب طالب
ببيان ما ادعاه من انه صلعم لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك دون
غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كان انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة
سيد الرسل صلعم فقد قصر عمر في الكل عما فعله واما تنبيه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية
المروية عن النبي صلعم بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا يهم فعلها الظهر ان الجماعة في نافلة رمضان
او غيرها من النوافل محافظة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل
الاسلام لم يصل شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوصا هذه النافلة جماعة شايعة الهجر
وايضا ما رواه المرتضى عن النبي صلعم نص في النهي عن ذلك وكونها من البدعة المنهي عنها واما قوله فما تقدم اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه خرج على اي مستند من مصادر الشريعة وكيف يندفع اعتراض المرتضى
عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تنبيه البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
جماعة احيانا مع ان المرتضى قد صرح قد استدل على النهي عن ذلك بقول النبي صلعم فلا تجمعوا شهر رمضان
من النافلة ثم تعقبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا يجوز الانسلام ورود الطعن او بان كان منع حجة ما نقله
المرتضى قد صرح من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عم فلا يخفى وجهه
على المؤمنين ومن تفاسير اجوبة الفرق ما ذكره مخص الدين الكرماني في شرحه للبخاري حيث قال في قيام
رمضان سنة غير بدعة لقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى اقول لو صح هذا
الحديث وكان شاملا لبدعهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا اذا خالفوا جميع الاحكام المحكمة من
كتاب الله وسنة نبيه صلعم وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير بين ابي بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس
مامورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع عم الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان خاصا على امتهما
ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج
ابو بكر في سقيفة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عترة رسول الله صلعم وقومه ولما شكا ذلك كان
يقول يا معشر الانصار وقد امركم رسول الله صلعم وغيركم بالاقتداء بنا فليس لكم محافظة رسول الله صلعم ونحن نعلم
قطعا ان مع وجود حجة مثل هذه الحجة لا يشك احد فلا يذكر ذلك الشك الضعيف فلما لم يذكر علمنا انه موضوع
وايضا يظهر من تهمة التخريب في اربعه ولعله قال صلعم اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر النص على المنادى
على ان يكونا مامورين بالاقتداء والاذان بعد النبي صلى الله عليه وسلم كتاب الله وعترته كما ذكر في الحديث المشهور

ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى اقتدا ابي بكر وعمر اللذين من بعدي كتاب الله وحتى ويظهر من كلام الشيخ
الاجل ابن بابويه القمي رحمه الله في كتاب عيون الرضا ان الرواية قد وردت على طبق هذين الاحتمالين فتامل
هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني فيه ان ما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض الذي
فتحت صلحا بتقرير حقه وضع الخراج على السواد كما ذكره المص محترما على عمر لانه فتحه عنوة لا صلحا فكيف
يتاتى الناصب بعد ذلك الطعن بتخريج ما فعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى كان على الذي
فيها الخراج الخ اقتضى رايه الخراج الخ وبالجملة في كلامه اضطراب ظاهر بل على تحلل زمامه واختلال
نظامه وبهتر ويخبره كما لا يخفى واما امير المؤمنين عليه السلام فانما اعطى الاراضي لاهلها لم يكن فيه الحكام
المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت قبل ذلك في التراويح مع حصول رجوع اهل السواد بذلك الى
ابائه عليه السلام واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في الخراج فهو ممنوع
وغاية حصول الاجماع السكوتي من فطاحلة وصحابته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع
بما ذكرناه في دفع جواب الثاني ونفصل الكلام في المقام بطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى
الى يوم القيام واما ما اورده الناصب من الشبهة بقوله فان اراد بالجمهور اصحابه الخ فيه ان الطعن من الجمهور
الطعن من الجمهور يراد به الجماهير الكثيرة والطعن الصادر من الجمهور بنقل جماعة وانه مشتمل على طعن عمر من احد من
الشيعة وايضا ارادة الشيعة من ذلك منافي لما قرر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونحو ما قيل ان الذكاء
لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم يردوا الطعن في عمر انهم لم يردوا اصلا وانه الطعن على عمر
فهو مسلم لكن لا يجدي كما لا يخفى وان اراد انهم لم يردوا احدا بنا بدل على الطعن في عمر جميعا فالطعن باطل وقد ذكر المص
عشرة روايات دالة على الطعن في عمر حسب ما رجحناها لكن اسلاف اهل السنة لبلاده ثم وسوء ظنهم لم يفعلوا
في سبيل روايتها ولا لنا على الطعن فيه وهاوذكرها في كتبهم لما يتهم علماء الشيعة بما يناسب الطعن اضطرارا
في دفع ذلك الى احال كل جملة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التصحيف العليل واخرى انوا على
سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد كان اعلى كل ما عانى فيه كل مرتب
موافق وبقي رفاه كل ما ذق سائق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات سند لانها على تفضيل
عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان
وغيره بحجة الا اذا ساعد عليه الخصم فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق
نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واولياءه فقد روى ابن بطريق علماء اهل البيت وغيرهم
ان بني امية بنو اس ترتيب كان العيص بن عبد شمس بن عبد مناف وهي يقال له ابو عبد الله شمس وقيل ابو عبد
شمس وبنو عامة النسابين الغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك ان الشام
كان من سيرتهم ان يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب

ولما ذكرناه لما افتخر بعضهم في بعض كتابا ناشرا الى علي عليه السلام بحضرة والقرشية كتب علي في جوابه ما هذه صورته لكن ليس
المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون خفان من اشراف قريش بحسب الحسب صحيح وانما المسلم شرفهم بهم
بحسب المال وهو كالمال في حرص الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي صلعم من خفان وهما رقية وزينب
فلم يكونا من النبي صلعم ولا من خديجة بل كانتا بنتي خديجة ماتت تربيتهما وحكاهما على ما روى اهل السير والتواريخ ان
زينب زوجها النبي صلعم من ابي العاص بن الربيع وزوجه من عتبة بن ابي لهب ودخل بها حتى تحطبها اخذ ان زوجها
النبي صلعم منه بعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة مات وماتت رقية عند عثمان فخطبها عثمان
بعد موتها فزوجها النبي صلعم وماتت في حالته فلما كان الامر موجودا من غير تزويج رسول الله صلى الله عليه
وسلم من رجلين كافرين لم يحقق الحال في ذلك من ان يقال ان صلى الله عليه وسلم حين تزويجهما كان جاهلا بالمطلب
وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين يبغضه الله تعالى وح فما لي ان يزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو عالم بكفرهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت عليهم السلام انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد
تزوجها رجل مخزومي فولدت لها بنتا اسمها هالة ايضا ثم خلف عليها ابو هالة رجل تميمي يقال له ابو هند ولدها
اسما كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المذكورتان المرسول الله صلى الله عليه وسلم زينب ورقية
له من امرأة اخرى فماتت ثم مات ابي هند وبلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في
حدثان تزويج رسول الله صلعم خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء
الموصوفات بكثرة المال واما هند بن ابي هند فانه لحق بنوبه وعشيرته بالبلاد وبقيت الطفلتان عند امهما
اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة زوجت
من خديجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم وماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية
في حجر خديجة اختهما وحجر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرباهما وكانت من سنة العرب في الجاهلية
ان من ربى ابنة اجنبية ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يحصل لمن يربيها تزويجها من نفسه لانها بمنزلة
ابنته فلما ربى رسول الله صلعم هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبا اليه صلى الله عليه
وسلم والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان رد بعض الصحابة بنتيه بعد هجرة النبي صلى الله
عليه وسلم الى المدينة فقالوا له سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك في الاسلام تزويج بنتي من
يربيها ففعلوا ذلك فانزل الله يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء
اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى
بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته فضلا عن حرمة الايتام
انسابهم ونظير ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال يزيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا

بالمباهاة

صلى الله عليه وسلم فانه لما رآه وسماه ابنا على رسم فرنين في ادعيائهم انكروا على النبي صلى الله عليه وسلم تزوجه
لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله
وخاتم النبيين قال سبحانه وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الخ ثم ذكر سبحانه العلة فقال
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان
والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقتصرون ما يجدونه من الظواهر والحق حق
بالاتباع والعلم يعرف عن الرقاع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه الباطل
وترويج زيغه العاطل يجري ويجري سلبر كلامه على ما ادعاه ويغالط في البرهان حظا في التحقيق والنظر الباطل
بقبيله فليتدبر الفطن العاقل انه اذا كان الخصوم مع من لهم خوض في العلوم هكذا فكيف مع المعاني الذاهل
والساذج الغير المتعقل الجاهل مع انه بالمعاندات وعدم الابدر كه مع كمال ضعف ادراكه من المحالات
والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الفدد والعناد الرضاعين خلال الناس فتنة وشرورا
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرحمن عن عبد الرحمن بن جناب فهو مما
تفرد به عبد الرحمن وهو المسلي دون ابن جناب ابن الارث كما حققه صاحب الاستيعاب وقال المروي عن
حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فريد الرطلة يعد في اهل البصرة انتهى فاتم والتحقيق فيه ان
جيش العسرة ما وجه الى غزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا كما على القول والجمهور الباقي كما قول الحلاق
في كتب قدماء القوم الا اعطاء ما في جهيز في مرتين وهو موافق الروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك
فزيادة زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا في مناقبه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق و
هذا ايضا يضطرون ويزيدون على ثلثمائة ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة و
خمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروي باسناده الى قتادة انه قال حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير
وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس من مرويات ليست مذكورة في صحاح القوم
واما ما ذكره من ان الاخبار في فضائل عثمان كثيرة فقد ذكرنا بسيرا منها وما ذكر فيه ذلك كما تقدم من مرويات عمد
بخاسر ملوم بذكر الميل لها كان اولى لانك قد عرفت ما انتحله ولا خبر في كثير مما ذكره من ان المهم مذكور لعثمان
عن شيوخهم الضالين كذب صريح وانما يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حيث يقال الخامس
رفع الله درجته الفضائل والطاعن التي رواها الجمهور عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤمن
عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة بالرعاية لحرمة القرابة وهو ولاهم ولاية حرمة الدين وقد كان عمر حذره
من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون الخامس
على ما فالفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال السكر
وهو سكران حتى كلم فيه واتفقت الى من خلفه وقال لهم ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضيناها واستعمل سعيد بن

العاص على الكوفة وظهرت منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش فاخذ منه ما شاءت وتركت منه ما
حتى قال والله اجعل ما افاء الله علي ما بين ابانا الى وبين عدن واقصى اليمن مشحونا من دخولها وكلها فيه وفي غيره
كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعونه عثمان فاضطر حينئذ الى اجابتهم وعزله قبل الاختيار عنهم وولى عبد الله بن ابي
سرح ومصر وتكلم فيه اهل مصر فعزلهم عنهم محمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يسير على الولاية فابطر خلافا ما اظهره فامر بقتل
محمد بن ابي بكر وغيره ممن مر عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول اعظم ما يطعنون على عثمان هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه رأى اجراء تلك
اولى رشد ونجابة وصحابة وعلم بالسياسات وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير
الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا يدرس الا حياء الدين بكونوا ذوي بأس وقوة
واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت دون عثمان يختارهم للامامة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في
الصحاح انما علم عثمان ان وليد بن عقبة شرب الخمر عزله من امارة الكوفة كما ذكر لا طعن في الامام اذا نصب
من رآه عدلا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا فيعزله فانه حال النصب عدلا اهلا للامارة ولو كان حال
النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن اقول فيه وحال من ولاه عثمان من
بني امية كان ظاهرا على الكل فيه خلاف عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين ايضا كما ذكره العلامة مجلد ومن الله
روضة الاحباب مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن حال العقد توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر لا يبيض الوجه ولا يفي
بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك
كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونحوها كما كان في
زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد جبرية بفتحها الله تعالى بايديهم وحيث كان الامر بالعكس ولكان حكومة
اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية علم ان العدالة في نصبهم ليست ما ستره به الناصب لاصلاح حال الناس وانما
توسطوا للامامة لاختلاط جمع مع توسعة الملك في زمانه واحد منهم لامارة قريبة بفساد عن بلد ورسل العجب
ورود آيتين من القرآن بناء بان باهلي موت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه فاسق
لا يصلح للولاية واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ارادة الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاولي
الديانات والمتقين فانتفاؤهم بذلك كذب صريح وان اراد به الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة
واريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل ان اولاد الزنا يجب بهذا المعنى فسلم لكن لا يمس ولا يخفى
والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نعوت يزيد وعبيد الله بن زياد والحجاج واشالهم من الفجرة الذين كانوا
بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم
وظلمهم وعن ان يقدم على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل محلة مثلا عصابة
واحدة منهم ويقولون انما تخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي دونها عنهم العثمانية من قبيل التقدم

وسمع ويرى في زماننا من قراءتهم التي ما انزل الله بها من سلطان قال المص رفع الله درجته ومنها
انه كان يؤثر اهله بيته بالاموال العظيمة التي عنده للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش ونزوجهم
بناته اربعة آلاف دينار واعطى مروان الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله
اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد تروى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر
كانا يتاولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني ناوثت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه
ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى
الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها الحرث بن الحكم بن ابي العاص وولي الحكم بن
ابي العاص صدقات فصاعت فبلغت ثلثمائة الف فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص
مائة الف اقول الناصر خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك زمان الضيق والشدة ولم يفتح الاموال
بعد فما اتسع الاموال فلا شك ان المرء العالم يحصل الاموال سيما اذا استخلف يزيد امواله بالتجارات
والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان المرتضى اوابن المطهر من حساب اموالهم ومن خزانها حتى يعلما انه اعطى
من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل احوال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من ماله
فلا طعن وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان المصلح لا يعلمه الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله
عليه وسلم اشراف العرب من غنائم حنين نقلا كثيرا انتهى اقول قد مر ان جيش العسرة كانوا اخمسة عشر الف
الف راكب فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة ثلث جيش العسرة مع سامر من ان التصحيح اعطاء ما بني
بعد الزيادة من زيادات اولاده واما ما احتمله قاضي القضاة ونقره هذا الخذول فانما هو على
الرمي في الظلام تحملا في دفع الالزام فان من طعن على عثمان في ايام حرمته اراد ما شاهده من اعطاء عثمان
ذلك من بيت المال والا فلا يطعن احد قط احدا في الجود بماله سيما على اهله وعياله واما ما اعطاه عثمان لمروان
من مال الله فمذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من الخلافات الواقعة
عند وفات رسول الله بل قال الشهرستاني انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكل من الفرق
بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن والاضمحلال قوله لان كل هذا تحت
يده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا مستقرا مقررا للخازن مخصوص من اصحاب رسول الله صلعم
وكاتب وغيرهما من العمال فكان يظهر التصرف فيه من قبلهم حتى روي ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح
بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال يدفع منه لطريد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثلثين الاف وقام عبد الله بن مسعود قال قد جعلتم يا قريش الامانة في الخلافة

الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وترقى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقعد في مسنده
وهكذا قال سلمان لابي جهل ان اباك جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من
اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هنا علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من
ماله ومنع بنيهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله واما قوله والاصل ان يحمل احوال الخلفاء الراشدين على
الصواب فكلام خال عن القواب ومصادرة لا مذهب الاعلى الجاهل المرتاب فان اظهار بنده عثمان في الدين
عند من طعن في دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه
وقد صح خلافه بما ذكره المص من روايات الجمهور وشيدنا اركانه بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا
انه اعطى من مال الصدقات فربما كان المصلح لا يعلمه الا هو فيه ان من لا يكون الها ولا نبيا او اماما معصوما
يسئل عما يفعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقتل عند القدرة عليه كما قتل عثمان واخرا
لصدور امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تالف
الصناديد في بادي الاسلام واي مصلحة يتصور في اتلاف جماعة طردهم النبي صلى الله عليه وسلم باعطاء ما
لا يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعندي ان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي صلى الله عليه وسلم
كفر يعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يحصل ما تيسر الى اماميه عفو من الجبار والتزموا ان يدفعوا الاعتراض
عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المص بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل
الذي اعطاها النبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها النبي صلعم
لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة
سندا بقوله هل من جاء بالحسنة فله خير منها او لم يوقن بان ما اخذه من بيت المال كان ازيد من الاموال ايضا
اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا التي تتضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي
صلى الله عليه وسلم الى خلافة عثمان تضاعف بيوت التاريخ ولو قيل ان الربا حرام بقول الكتاب قلنا
لعل عثمان يخص ذلك بالقرض الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه
النبي صلى الله عليه وسلم هبة او تمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بوكالة نبيه وكالة بين الله تعالى وبين عبده
كالاقراء بين الوالد وولده والتزوج وتزوجه الى غير ذلك ولم يوقن في جواز هذا التخصيص قلنا ان
ابن عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي ولم يثاب على تقدير خطاءه فيه فلا اعتراض عليه تامل
فيه فانه تمثال ادنى مما ذكروه في نصرة عثمان والله المستعان قال المص رفع الله درجته ومنها انه رمى الحكم
المسلمين مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم سراء في الماء والكلاء انتهى قال الناصر خفضه الله
اقول الحمى الذي منعه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل انعام الصدقة
وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه

عثمان فلا طعن انتهى اقول من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى دليل ولا اجماع الذي
ادعاه الناصب خلافا لاصحابه فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من اول من حمى لاجل ابل
الصدقة هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يدل ان هذا الطعن المبين مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه
لانه يصدق الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا به غير مفيد وايضا المص لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما
ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة القاصد وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب الناصبي
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعله الله تعالى له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به
عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك لبينه الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم لانه اعلم بمصالح العباد انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعترض
المرتضى مندفع بان التخيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في غنائم حنين
وايضا لما كان عثمان مع جواز من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون عاملا بعلم المبين عنده ويكون له
حجة في العمل انتهى اقول الرواية صحيحة ولهذا انه قاضي القضاة في الجواب عنها وبالجملة وما ذكره من
جواز تغيير سنة النبي صلى الله عليه وسلم لضرورة مدفوع او لا يمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه
زمان التوسع كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا بان ساعده النبي صلى الله عليه وسلم في غنائم حنين من اعطاء
صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا يصح التمثيل وما قيل وايضا لما كان
عثمان مع جواز من رسول الله فمدائح كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في المرام المخصوص
مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل ولبس فليس وايضا
لو فتح باب هذا التحمل الظاهر لكان للطلحة والزبير وعائشة ومعوية ان يقولوا البغي حق انفسهم بانهم سمعوا من النبي
صلى الله عليه وسلم جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا جاز لاولادهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك
مع انهم حين اخرجهم اعترفوا بعيبهم وخطائهم في ذلك كما مر قال المص رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله
بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه وحرمه عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت
فقال ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا
امر لك بعطائك قال منعته وانا محتاج اليه ومنعطيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله
قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان يأخذ لي منك حقي انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية فيه اصلا الا لاهل الروافض واجمع الرواة من اهل
السنة ان كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من اخص اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن خدامهم نعم من حمله ما ذكر صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له

اجعل

اجعل عطاءك بعد موتك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني حملتهن سورة الواقعة تقرأ بها بعد العشاء واني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى اقول قد روى
الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترض فيه شارح المقاصد وشارح التجريد
حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فلذلك صح ما فيه من الزيادة والنقصان فلا يتم
عثمان ليستفاد هذا حاصل كلامهما وقال سبب المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه
بعض اكابرهم روى الاذناب ساهد عبارته وقبل ازين واقعه بعض واقعه حكمت عبد الله بن ابي سرح در مصر واسدي خليفتي
از سكنه آن ديار بخانه بيت نزد عثمان از امراء المؤمنين سبب با عبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم
اسر تجربت ساخته واخ شده بود وقلوب قبيله بني زهره وهذيل از جهت ابن مسعود وعطاي بن مخزوم از قبل عمار بن ياسر وابوذر
غفاري وخلقاني ابنان براي ابوذر با عثمان صاف وخود الحق فاهم قال المص رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله
بن مسعود حتى دفن اضلاعه بين سوطيه لان اذاه بالسات بالربذة وليس معه الا اهله وغلامه وعهد اليهما ان اخملاني
ثم كمناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابوذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما
ماتت فعلوا ذلك فاقبل ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق فكادت الابل ان
تطاها فقام اليهم العبد فقال هذا ابوذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه ودفنوه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر فباطل بين البطلان لان السفهاء
من المعزول والنزكان والاجلاف من الاعراب والاكراد لا يقربون اخدا من الناس للاعانة على دفن ميت ودي فكيف برجل
يعد من اصحاب الرأي حتى سلم عمر له اهلا للشورى في الخلافة هل من شانه ان يضرب رجلا من فتى الصحابة و
علمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة
ومن اهل البدر وكان سبب الضرب انك وضعت رجلا هو من اعدائي ان تحت الجدار فهذا كلام لا يصح العالم
بالاخبار الطعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ساق ما ذكره في قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ
فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج مكث امراته فقال ابو ذر
ما يبكيك قال انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبك فاني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم انك تموت بارض فلاة وحدك ويحضرك نفر من الناس يجمعهم الله تعالى اذ كانوا فقوموا و
انظري هل ترين احدا فقامت وصعدت ثلعة كانت هناك فرأت جماعة على المطايا سيرهم كالنسور فاوحت
بثوبها فطاروا اليها فقالوا لها ما لك حاجة فقالت هلكم في ابي ذر صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين
فقدوه بابارهم وامهاتهم وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا لحده قالوا يا رسول الله صلى الله عليه
وسلم اني ان اموت بارض فلاة يحضرني فئة يجمعهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتم ثم قال اليكم يرى شيئا من الامارة

والجبابرة او مثبتا من امهات الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد نزل بعض ذلك ما خلا شاب قال انا ما نويت شيئا
مما ذكرت قال فانت كفى بشوبك فمات وكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ
ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفض عصمنا الله عن الكذب والعصبية
انتهى اقول قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومع تعرض الاحباب
فالانكار والاستبعاد غير معتد به ثم انه صادق في ان السورة والاحلاف ونحوهم لا يعترفون احد الا ما نزل عليه فمن يهوى ولكن
اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بل يرمي بما يفتعلون من اعان على دفن مسلم
صالح بل عظيمة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتله عثمان رجمه الحجارة الجماعة
الذين حملوا جنازته بعد ثلثة ايام الى البقيع وقد تنبه ابن عباس في صدر خلافتهم قبيح الامور وشنيعها واحرقوا
ما وجدوا فيها واشاع ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاحلاف
اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة المعين في محبة ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فان كان لا يجوز عن ابي ذر
فذاك وان كان يجوز فلا يفيد في مدعاك ولا ينفع رفع الخبر من افتراك ومن العجائب الناصب يريد ان يذكر ولاية
عدل على براءة ومن عثمان من اساءته بعبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت ابي ذر ايا على اساءته بابي ذر حيث
ذكر في جملة تلك الروايات من لسان زوجة ابي ذر انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان يدفنك وليس لك
ثوب يكفن فيه الخ وبتشبث بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على ما وصف من الجهد والعدم والفقر مع ملاءة بيت
المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود
حضر موت ابي ذر ولا دفنه فليس على جهله بالتواريخ وان كل ما يعتبر الى التواريخ الظاهرة فيه عليها من خبر ان رأى شيئا
فيها وذلك لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح
في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال ثم خرج ابو ذر بعد وفات ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي
عثمان ثم استقدمه عثمان بشكوى معاوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو
مقبل من الكوفة مع نفر فضلا من اصحابه منهم عمرو بن حريث ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار
دعت امه فتهدد امه وتوعد وخصوا جنبه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصار انتهى وذكر هنا اخبار اخر
صريحا في حضور ابن مسعود المصلوة عليه فليطالع ثم حتى يظهر ان المختصر هو الشيعة او الناصبة
قال اللهم رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين
من اهل الانصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سقط
فيه جوهر فاخذه عثمان لحلي به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرد حتى اغتبق
فقال لنا اخذت حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه اذن تمنع من
ذلك ويحال بينك وبينه فقال عليه لم تنهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمان علي بابن سمية

خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرجه فحمل حتى ادخل به منزله ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر
والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كتب كتابا عدده واخبره احداث عثمان وحرقوه به واعلموه انهم سواشوه ان لم يقلع فجاءه عمار به فقرأه
سطرا قال اعلى تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا
كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دعاني تشهد على عثمان بالكفر وانا المراجع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل
المهاجرين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله
وكان حد بغير يقول اما في عثمان يجد الله اشك لكني اشك في قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص ابنه
النبيه حتى قتله هو افضل المؤمنين اما سمع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عمار جلدة ما بين العين
والانف قال ملحم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن
ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل
وقد كان الواجب اقلاع عثمان عما كان يرتكبه عليه فيه او يعتذر عما يقبل الشهر عنه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار
بن ياسر مما لا رواية في كتاب من الكتب ونحن نقول في جملة ان هذه الاخبار وقايع عظيمة تتوفر الدواعي
على نقلها ورواتها اترى جميع ارباب الروايات سكتوا عنه الا من هذه شيعة من الروافض ولقد صدق
مامون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرئاسة
في اصحاب الرأي والكذب في الروافض وكذب ما ذكره بين ولم نثبت هذه المزخرفات التي لا يجري
فيها تاويل البتة الى اصحابنا انه يدعي ان يروي كل شيء من صحابنا ثم ما ذكره من كلام حذيفة وزيد بن ارقم
في تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان في الليلة التي قتل صبحتها ختم
القرآن في الركعتين فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه
على قوله تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن الارقم يكفران من هذه
عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يكفر رجلا ما على عثمان ما فعل بعد
اليوم فعلم ان كل ما ذكره في تكفيره كذب صراح عافيه الله بكذبه على الخلفاء انتهى اقول
قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه المحدث اعظم الكوفي
في كتاب الفتوح وهو خبر مهم في دين اهل السنة كما يظهر من سطر العلة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع
كتابه ان هذه اخبار وروايات صحيحة ثم لكونها مما لا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات
لا توجد الا في كتب اهل السنة والجماعة والمهم انما ينقل من هناك كما يشهد به السماء والارض فضلا عن

الذي اصل العالة بالمغل ولم يدع المص انه يفتخر فيما يذكره على المغل من الكتب الذي سموها بالصحاح واما ادعى
المغل عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح
مما ذكر فتذكر نعم نقل المص خرافات من صحاحهم السقيمة اولى لكن انما لم يفعل المص ذلك لان وضع تلك الصحاح
على ذكر الموضوعات على رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعده رسول الله صلى الله
لا يمكن وضعه على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذا في تواريخهم وسيرهم كتاريخ
البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم ولو اسكتهم فيضع مثل ذلك في صحاحهم
ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما فتروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اخباره
عن قتل عثمان مظلوما ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تهمة حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما نقله
عن المامون من انه قال الكذب في الرافضة فلو صح كان مراده من الرافضة جماعة من الزيدية او الاماخرة
سائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون لا الشيعة الامامية فلمن كيف والمامون سلوك الشيعة وعقائدهم
ومن علم بالدليل ان الخلافة حق علي وانكاره وهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى
الرضا عليه السلام ومن صرح بتشيع المامون من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه وبين
ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المامون عزم على عمر بن الخطاب المحمل
عند الرد عليه في تهيئة عن حمل المتعة فلنطلب ذلك في تاريخه حتى يأتيك اليقين واما ما ذكره من اتفاق
جميع ارباب التواريخ على ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين الى اخره
فباطل موضوع كما مر وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه ثم قال
واما اخباره صلى الله عليه وسلم بقتله فصحيح واما حادثة في تلك الليلة نوحت فقد كانت كالمان
نزعوت عند الغرق ونعم ما قال له محمد بن ابي بكر عند اشرافه على قتله ورفع عثمان المصحف الذي
كان عنده ودعا محمد الى الدعاء فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا
يندفع ايضا استبعاد الناصب عن حذفه ويزيد تكفيرها لعثمان كما لا يخفى ثم ما اشرنا من ختم عثمان
في تلك الليلة القرآن في ركعتين بناء على ما روي عنه في روضة الاحباب وغيره من انه كان في سوء الحفظ
والعمى الى غاية يجري قراءة خطبة هيئاتها لاول يوم صعد على سرير الخلافة حيث قال اللهم انه
اتعس ايتيم ايها الناس سيجعل الله بعدي عسرا وبعدي نقطا وانكم الى امام فعال اخرج منكم
الى امام قوال اقول واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه نسي بسم الله ايضا فقال الحمد لله
واسند عليه طريق التكلم وفي رواية قال اعفني فانكم الخطبة على وجهها فان اسلفان الفكر فيطول
ثم لا ادري من اين وصل الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك
الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في تلك

الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير وقوعه بعد قتله ورفع قطرة الدم على تلك الآية
ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها مروان على تلك الآية من مصحف ليعدة ذلك من كراماته لا بد لنفي هذا
واثبات ذلك من بيان قال المص رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام
حتى نفاه الى الربذة احاسب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى
بان المتواتر من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية استقدمه
الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما اتجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر
قضى فقال كعب الاحبار لا بأس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر
اذاك لي وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء فعمد اليه معوية
ثلثمائة دينار فرقها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد حدثت احوال اعرفها والله ما هي في كتاب الله
ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستأثرا عليه فقال
حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر افسد عليكم الشام فتداركه اهله اكان ذلك فيه حاجة فكتب معوية
الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجه به مع من يسير به
ليلا ونهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه من الجهد فبعث اليه
عثمان وقال الحق بايّ ارض شئت فقال ابو ذر مكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال لا احد المصر
قال لا ولكن سيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا اعرفك
بك حينا يا جندب فقال انا ابو ذر لا جندب وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله اختص
امة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد
الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده
ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا
مال الله دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال الجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء
على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت
فقارا في ذر حين صحب عثمان وجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا فقال كنت
في ثغر من ثغور المسلمين احرسهم فاخرجت الى المدينة فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى
قال فبينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فضربني برجله وقال
لا اراك نائما في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه فقلت
اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك

اظلت م

سرا فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضربه به فقال صلى الله عليه
وسلم الا أدلك على خير من ذلك اسمع وأطع حيث ما كنت وضع وقطع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله
يقتلك عثمان وهو ائم في جنبي حتى فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قاله القاضي انتهى قال
الناصب عفا الله عنه اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي وغيره
من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان اخراج زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها
منسوخة بالزكوة وكان ابو هريرة يقرر مذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان
ابو ذر يقرر مذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ حصى يضرب به رأس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلب الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وشجه
عثمان بحس العشرة مع الناس وان الناس اليوم لمسوا اكثر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم البر والفاجر
اليوم فقال ابو ذر اني استاذن منك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة حاجا او معتمرا فلما قضى
نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح
من التواريخ على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لا يترجح على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض
النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى اقول ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح
والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر ليس عنه في شيء من ذلك اثر ثم وصفه الطبري هنا
بانه من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل الخبر عن الطبري قصة ابي بكر وعمر لا حراق بيت فاطمة
حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ واقتفى منصب هجره علماء بغداد وهجروا كثيرا من رواياته واخباره
ثم احلف بالايمان المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى العراق العجم من نسخه شيء وما اشتهر
بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به سبع عشرة
مجلدات لكنه لما علم الناصب تعذر تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي
الف فيه هذا المجرح المشتوم عليه وعلى اصحابه احال على الخيال ورام بها طمار المتقصي عن الاشكال عند من كان حوله
من القاصرين الجهال وبالجملة الذي قرره هنا من قصة خروج ابي ذر كلمات نحوها وصحة التوريخ مرلية فان
مولف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمان نفى ابا ذر الى الربذة وكذا صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب
بذلك وقال ان عثمان حكم باخراج ابي ذر وقال له ابي موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامره
عثمان بالخروج اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول قريب التناول يوجد في كل بلد
فليطالع ثم وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره
حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم

المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين
ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روى عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت
يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه
الآية نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيننا فكتب الى عثمان ان
ان اقبل الى فلما قدمت المدينة الخ والتحقيق ان ابا ذر كان يتلو هذه الآية على عثمان تعريضا له على اكتنازه
مال بيت المال متوقعا في صرفه الى مصارفه الشرعية وان بين ابي ذر وكعب الاحبار ليس شيء مما ذكره القوم وانما
جرى بينهما ما روى عن اهل البيت ع ان ابا ذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل ويجري فيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر او يرد
ويعمل به فليس فيه الزكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام القول ما قال ابو ذر وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب
عامة الصحابة والعلماء ان كنز الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكر في هذا المقام
من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى العامة حيث قال اختلف
علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب
ما اتى على زكوته فليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم
قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج
منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج وبين ما
يجب اخراجه في الدين والمظالم والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في
كل هذه الاقسام ان يكون ذلك اخلاقا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اجمع فهو الكنز المذموم سواء ادى
زكوته او لم يؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الآية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جميع المال
فالمعول ان الحجج جاء بعد ترك ظاهر هذه الآية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول
الاول على صحة قولهم بقوله صلى الله عليه وسلم ما ادى زكوته فليس بكنز وهذا الحديث مخصص لعموم هذه الآية انتهى اقول
ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نقل
الواقدي لعامة اصحابه وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه
مرارا ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوه كما هو
دأبهم لترويج حال امامهم عثمان بعد ما وصل اليهم طعن الشيعة عليه بمثل ما نقله الواقدي قال الله
رفع الله درجته وسنا انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما
فلم يقدمه به وكان امير المؤمنين ع يطلبه لذلك قال القاضي ان الامام انما يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين

كان يطلبه بقتله بل ليضع من قدره واجاب المرتضى بانه ليس ان يعفو ولد جماعة من فارس لم يقدروا عفوا
وكان الواجب ان يؤخذ عثمان حتى يقدروا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن بعثمان العفو اما الا فلانه
قتل في ايام عمر وكان هو ولي دم وقد ادعى عمر ان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وجنيه
انه امر ابا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بقتله وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون
من عثمان قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فتظلم المسلمون منه
ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه واما الخامس فانما
طلبه لقتله لانه حزبه يوما فقال له امير المؤمنين عم اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك فلما
خرج مع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قتله هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بالام
انه مر على باب دار الهرمزان فراه جالسا على باب داره وعنده الصلوج من الاعجام ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة
بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فرفع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به عمر وكان مغوكا ذا راسين
فقال عبيد الله الهرمزان عن ذاك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجد ذلك المغول
في يد ابي لؤلؤة وبضرب عمر ظاهر جمعوا من دفن عمر وعبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان شريكه المشارك
في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ ثم جواب قاضي
القضاة بان للامام ان يعفو فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان
ان يؤخذ اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من العلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي لانه كان ملك
الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه بقتله فالجواب
ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكره
المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك هذا الكلام
يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل واشال
هذه الامور اجرى من زمان طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق
انتهى اقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه زيادات واختراعات ليس لها في شيء من كتب التاريخ اثر وجميع
ما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في الخيانة واستحباب كل منهما لقتل
بسبب معقول الآخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال
ذكر الواقدي اخبرنا نافع عن ابي نجيح عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال خرجت مع عمر بن الخطاب الى
السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال لا تكلم مولاي يضع عني من خراجي
قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان تفعل بك عاملي بحسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر لا تفعل
لي شيئا قال بلى فلما ولى قال له ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فرفع في نفسي

قوله فلما كان في الغد الصلاة الصبح خرج عمر الى الناس يوقظهم للصلاة فقال ابن الزبير وانا في مصلاي
واضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فطعنه بالسكين ست طعنات احدهن من تحت سرته وهو قتله
الى آخر الرواية ولو سلم عدم وصية عمر بقتل عبيد الله ثم يقم البينة على الهرمزان فيبقى عدم اعتراض
جواز العفو مع وجود جماعة من اولياء الدم كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره المناصب في دفع ذلك
من انه لم يكن للهرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة غنيه من النخل والنعيل الجليل
لا يخفى انه لا ينتفي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة لا يكون له مع عظم شانه وبقي
بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل
قول امير المؤمنين عم لعبيد الله لاضربن عنقك فالضرب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من العلماء
قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل هذا علماء اهل السنة وامثالهم من المجبرة
والملاحدة والمباحية فانهم ما رأوا انفسهم حاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وقصدوا تهذيب
عقائدهم فيما ارتكبوه من المنهيات قرروا هذا القاعدة الباردة بما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهو قول
عاقل معترف بعقيدة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواطة
والسرقة وامثالها الخارجة في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا خلاعة عن الدين ودخولا في حزب
الملحدين قال انعم رفع الله درجته ومنها انه كان يستدل بالشرائع ويحتج على الخالفين بها وفي صحيح مسلم
ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لست اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال
ان الله عز وجل يقول حمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما حدها عثمان
الا ان عيب ايهما فرجعت كيف استجاز ان يقول هذا القول ويقدم على امرأة مسلمة حد اشرف
ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه
واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين ان
عثمان وعليا عم تجادلا وتهاجرا عند امير المؤمنين عم وفي بعض النسخ فقال عثمان انهما لتنازعان
وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول احد وفي
الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة المسافر بمنى وخيبر ركعتين وكذا ابو بكر وعمر
وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين
وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في السفر اقل ركعتين فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع
وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى قال ان في المصحف لحسنا واستفهم

العرب بالسنتهم فقيل له الا تخبره فقال دعوه فلا يحل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا
مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو في وجوه المادحين ان المقداد كان عظيم
الشان كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قدمني فقال وهذا يدل على سقوط
مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزأ بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل
عليه واما ما ذكر انه امر برجم المرأة ولم يصح ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة
وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف المجتهدين لم يكن من باب
الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض
للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في المنى اربعا فقد اعترض عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار
فاجاب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم مكة بيوت ومنازل
ولم يكونوا حازمين على السكون اذ كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت
الصلوة لان مكة كانت منزلا ووطنا واما عدم تصحيح لفظ القرآن لانه كان يجب عليه متابعة صورة
الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن التغيير له جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما حمل
مقداد وحثوه الحصى على وجه مادح عثمان فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال احثوا على وجه
المداحين التراب فحمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح مفرطا فيه فحثى على وجه
الحصى لان عمله كان مناسبا للسنة انتهى اقول من العجب ان الشيعة اذا طعنوا على عمر كما مر انه كان يخطأ
في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المؤمنين عم او جبره الى خطائه يجب هذا الناصب المحيل
بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون
الى حكم الحكم وهذا يستحب للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم بمحض رأيه الفتوى ثم يرجع عن ذلك عرفا
ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين
عم بنص الكتاب من خبر اثمانه في مقابلة ذلك شيئا من الجواب وتركه لما قرر من استحباب شاورة العلماء
لنيل الصواب واخلاله بما امره من اتقاء مواضع التهمة والارتياب واما ذكره من ان عثمان في
متعة الحج باجتهاده فعلى تقدير تسليم كونه من اهل الاجتهاد كان يجب عليه عند سنة امير المؤمنين
اياه الى مخالفة السنة ان يذكر الدليل الذي جوزه الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه تهمة مخالفة
السنة وسطوة استهزاءه بالشريعة وعدم مبالاته عما تابعة احكام الدين واما ما ذكره في عذر امام عثمان
لصلوته في مكة فمحل فيه ظاهرا اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلي
في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له في مكة دون عدم مبالاته

بالدين بعد استقلاله في الحكومة لكان محتملا مقصرا فاعلى او لا من القصر واما ثانيا فلوجوه ما اخرجه الثعلبي
عن لسان عثمان من انه قال لي في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر في مكة بيوت بمكة ظاهر
لان ابا بكر مع ما نسب اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر
فانه على زعمهم كان صناديد مكة واهل الناصب ان اراد هذا الكذب بقوله ولم يكن لي منازل وبيوت في مكة
وفيه خاصة اذ قد ذكر في روضة الاحباب وطبقة ان عمر سكن في مكة عشرين
يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير العاقل المحصل ان عمر مع سكونه طول هذه الايام لم يكن قاصدا
لاقامة العشرة اللهم الا ان يقال خلافه في ذلك كان حال القلندر الذي اقام بلدة في شهر رمضان
مفطرا من اوله الى اخره فقيل له في ذلك فاجاب باني مسافر فقيل له اذا انت اقمت الشهر
فلم لم تكن تنوي الاقامة فاجاب بانا نحن ما نوينا اقامة الدنيا فليضحك اولياؤه قليلا واما ما ذكره
في اصلاح اغلاط عثمان اللحن على القرآن فلا يبعد لانه عن مجموع مسموعات ان المعنى عثمان
بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يحتمل العين عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان للتغيير واصلاحه بقوله دعوه الخ وما انشد
جوابه هذا عما اجيب به اهل خراسان حمدا عن سؤال اهل ما وراء النهر بان النبال اذا اراد استعلام
استقامة النبل واعوجاجه لم يغمض احدى عينيه وبان الطير الحي بالتلاقي اذا قام لم يرفع احدى رجليه
فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو اغمض العين الاخرى لاعرى نسبا
والطير المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك اولياؤه قليلا
ومن العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه
لعدم تخيله حراما يخرجه حلالا وهذا الناصب المزوق الذي تغلب عليه هوى عثمان طعن لا يندفع به
عدل عن دفعه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي
ذكره العلماء لدفع وهم عثمان وان يندفع الطعن عنه بذلك ولو كان عثمان عالما بما فعله ذلك للقاصي
العرب كيف يصح له منع كثرة عامة عند القوم انه لا يستحي من الله ويطلق على بعض كلامه الناس انه لحن
خطاء في القول مع ظهور ان بعض الفاظ القرآن دارج على لغة قريش وبعضها على لغة حمير وبعضها على
لغة خزيم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد والحصى على مادح عثمان فوجهه ظاهر اما اولا فلان
مدح حسان وكعب بن زهير وغيرهما للخلفاء كان امرا مستمرا شايعا وكان مقداد في ذلك عاملا بالحديث
الذي ذكره الناصب العمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما ثانيا فلان
موافقة حديث النبي صلى الله عليه وسلم مقتضى حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد
واما ثالثا فلان ظاهر حال مادح عثمان حصرها بعد شيوع الذم وتغير احكام القرآن وسنة

سيد المرسلين ان لا يأتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اولئك من كونه امام
الهدى وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحب الاوف من بيت المال وكذا ارجاعه ونحو ذلك
بكونه الطاوشيا او بكونه من القراء او الاكابر او القياصرة فاساء الظن بحال المسلم السادس لعثمان اشتد او
بطرق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت معصيته او عدالته فيلزم المناصب جمعه بين النصب
والرفض وهذا محال الا ان يقال ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق وصل قال المص
رفع الله درجته ومنها اجراؤه على رسول الله صلى الله عليه وسلم روى الحميدي في تفسيره لم يفعل ولا
ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن جحش وتزوج النبي صلى الله
عليه وسلم ام حبيبة ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان ابن عمه يتزوج نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات
والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله
تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله
عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والآخرة انتهى قال المص انما نصب جعفر الله اقوالا تصح ما رواه فانهم كانوا لا يعيرون ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم لا ينكحن بعده ومرادهم العرب ان تكلم في النساء وفي التزوج بعد الرجال حتى هذا
وليس غيره قصد ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم بل ذكروا ان هذا الكلام على جهة عادة كلام العرب فاعلموهم
بعدم جواز هذا وانما نزل قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله نص في شان المنافقين بالكلام فيهن
بغير ما نزلت فيهما اقول ان قول طلحة وعثمان ابن عمه ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات
ثم الحنفية لما تعلق بذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلى الله عليه وسلم نساءهم عند موتهم
وكان لهم بيان الانتقام عنه صلعم بنكح نسائه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء وتعبير اشعارها
اخرجه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما كانا على عادة العرب كما لا يخفى مع ان النبي صلى الله عليه وسلم
قد ابطل بدعة جميع العادات كما صرح به وانما نزول الآيات المذكورة في ذلك فوق ما رواه
السدي ورئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي رئيس محدثيهم فرفع الذنب عنهما وانطبق على المثل السائر
بدأ اركبا وهرب نعم فنسبة الافتراء في الرواية المذكورة الى المص مما لا حد له رب جبر وهو ظلم صريح
وجهل فضيح قال المص رفع الله درجته وسيأتي رواه السدي من الجمهور في تفسيره ثم وقولون
اشاعة وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان قال لما فتح رسول
الله صلى الله عليه وسلم بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ناصله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وابت انا ناصله اياها فان اعطانيها فانت شريكي
فيها فاسأله عثمان والا فاعطاه اياها فقال لا اشركك فاذى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فاتى

ان تجاسره الى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي صلى الله عليه وسلم فجاء معه
ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله اولئك هم الظالمون ان
فلما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ما انزل فيه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فاقر لعلي بالحق انتهى قال المص الثالث
خفضه الله اقوال هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المعروفة من اهل السنة ذكروا انها
نزلت في شان المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا الزبير عند الخاصة الزبير
الى النبي صلى الله عليه وسلم وحكم النبي صلى الله عليه وسلم للزبير لما كان ابن عمتك فانزل الله هذه الآيات
وانما الكذب والافتراء على هذه الكلمات لا يحل لمن له ادنى درية في معرفة الحديث والاخبار انتهى اقول
لا محاص للناصب النفي جهنما الا بنفي كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك بما قدمه
نقل الحميدي في كتابه عنه كما لا يمكن نفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما هذا ذلك من الافتراء بالمفسرين
من اهل السنة قال الكذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بذلك خصوصا
اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والحاقهم له متاخرين عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر
جدا فيما اخترعه على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال حضور صاحب الطعن اي وجه
كان فانه يهدم كل غاية بيته واضطر اليه ان محاصة الزبير في اي شيء كان قال المص رفع الله درجته
المطلب السابع في مطاعن عمر وهي اكثر من ان تحصى وقد روى الجمهور منها اشياء كثيرة منها
ما روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق عمار يقتله الفئة
الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فتنبه معوية ولما صح معوية اعتذر فقال قتله من جاء به
فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول قول اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد
ان توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي
يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام كان اسلامه سنة خلافة عمر بن
الخطاب ثم ولاه عثمان الى الشام واضاف ما فتحه من بلاد الروم وكان علي ولاه سنة خلافة عثمان
بن عفان ثم لما تولى الخلافة امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن
عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله ستين كثيرة يحكم في
الشام وهو رجل من اهل الدنيا فتفرغ على امره حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم الحج سيرته
في المدينة وابعث من يريد الى الشام فلم يسمع امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يوم
وبعد ان قتل عثمان ذهب مروان وتامله بنت القرابة زوجا عثمان الى الشام وقد فعلت ما قيل

ناسه حتى هم ابتدل حتى كان وقعت نامه في نفسه ما على عثمان اختطفوا ابن الحلبا بالسيف فاحدثه مروان وابان وابنه
فبعث عثمان وانا سامع وذهبا بها الى معوية فقتلوا معوية الخبيص والانا ما على سخطه وضعف واجتمع بالمسير
كلهم في الشام وهم اعلمت ثار عثمان ولم يبايعوا العراقي وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة ومذهب
اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب عم ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا
وان كل من خرج على علي عم كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الضغائن وشر البغضاء
ولا فائدة في ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين
حتى يكون الذب عنه من جملة ذب الخلفاء وذب الطعن عن اخرجهم ليعتقدوا بهم الناس ولا
يشكوا في كونهم الائمة لان سعظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء النبوة ووارثي العلم والحكمة
واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في احكامهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان
عنه اولى لكان ذكر مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء يمنع الرفضة وان المنافع
انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة
مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يعارض احد في الذب عنه فذكر مطاعنه يحقق الغيبة الضارة
وقد قال النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا امواتكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه
ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره بذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل بما يليق به في ذلك الفصل
من الكلام فنقول لنا ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ويح عمار تقتله الفئة الباغية
فهذا حديث صحيح ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة
الباغية ولا نزاع في هذا انتهى اقول اولا ان ما ذكره من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم
وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابن رجب من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال
الشيخ العارف سنائي الغزنوي قدس الله سره ... بر هند اگرچه خال مشك دوست ديم جاري
در نوشته او خطي زبير رسول ... بخطش نيز افتخاري نيست ... در مقامي كه شرح دانند ... از خط و خال اختياري
نيست وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشاء ذلك لانه لو فصل
الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد
بن ابي سفيان هو ان سفيان كان عند خلافة ابي بكر منكر الخلافة وفي صدد فرار الفتنة
عليه حتى قال لعلي عم اوصيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي وقال والله لئن امرت لاملئنها خيلا ورجلا
فخاف ابو بكر وصاحبه عمر عنه فاحتالوا بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى يسكت وكذا المعنى في ذلك
له ولاخيه معوية حفظا لرياسة الناس فتجميع المفاسد المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان

انا معوية بركة ابي السكة وثالثا ان ما ذكره من عزل امير المؤمنين عم معوية عند خلافته وما افاده من
نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع امير المؤمنين لذلك فيه اخلال واهمال
حيث ترك النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكرها اجاب به امير المؤمنين عم في
ابطال تلك النصيحة ليرفع في اوهام العوام ان عدم قبوله لتلك النصيحة كان من غير وجه وجيه وعن محض
العناد والاستبداد برايه وبلا نظر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة باخلالهم في الدين في تفويض الولاية
الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه سابقا رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث
قال لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال له يا امير المؤمنين ان لك
عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت ان تستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن
العوام على البصرة واثبت معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا استقرت لك الخلافة فاعزل كيف
شئت بدا لك قال لا حتى كتم الله وجهه اما طلحة والزبير فسارى رايي فيهما وانما معاوية فلا والله لا ارى الله
مستعزلة ولا مستعتبا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته
وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل نصيحته فلما كان الغداة اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما
قلت لك بالامس وما جاوزتني به فرايت انك وفقت للخير وطلب الحق ثم خرج عنه فلقيه الحسن بن علي
عم وهو خارج فقال له كلمة ما قال لك هذا الاخر فقال له اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا
فقال له نصحك والله امس وغدرك اليوم فقال علي كرم الله وجهه ان اقررت معاوية على ما في يده
كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين عليه السلام انما عزل معوية في
اول خلافته لقيام الحجة عليه من الله تعالى لظهور تعيشه لاطفاء امره معوية ودفع فساده لكن نظره الخاص
الامة بما فرض واما عدم جرح الامر اخراجه الضبط وكيل لما لا يبقى اخر الامور على وفق ما طلب باوائلها
بل يبتلى من الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازالة الى جوار قدسه
وراحة ان ما ذكره من ان عبد قتل عثمان ذهب مروان وما لبثت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام
الخ مخالف لما ذكرناه انفا من صاحب الاستيعاب من ان مروان قد ذهب قريبا من ذلك مع رؤساء
الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كوبيد نائله زوجه عثمان پيراهن
خون الود او را اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامسا ان
ما ذكره من ان الخارجين على علي عم لما كانوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحفظ اللسان
عنهم غير مخصوص بالطعن كلام اللسان لان كرامة صحبة رسول الله انما يعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها
بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه والالزم بحال المؤمن ان يجالس معهم مجالسة الشيطان
من اكابرهم اياه بالغلب واللسان وتلقيهم بالطعن واللعان ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب

حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا
ما رواه صاحب الجمع عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني من فقهاء اهل السنة حيث قال فذكر بعضهم
معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق لا تفعلوا واجعلنا بذكر ولد ابي سفيان وسامعان ما ذكره
من ان ذكر ما جرى بين الصحابة من صرف الشحناء والبغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان الشيعة يترقبون
الثواب في بعد مفاسد الشياطين والداخلين في حزبهم من الغواية والتلاعبين ولا يفعلون ذلك
عندا بغيرهم فمن قابلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان
يقال لا تعدوا معايب الكفار ولا تذكروا جرح الرجال لا مرصرف الشحناء والبغضاء
واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس
عن متابعتهم والدخول في ضلالتهم الى غير ذلك مما قيل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي
الى سواء السبيل وسامعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولاصحابه من اهل السنة بالذب عن
معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاء اليه لشيوع شناعة حال معوية عند الخاص
والعام ومع هذا مخالف لما ستنقله عن ابن حجر المتاخر في صواعقه ولما سيوجد من الناصب
في تحقيق قوله جلا بزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء
الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف ينفي الرشد عنه هنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه
من الملوك الذين لا يعدون من الخلفاء الراشدين وكيف يكون كذلك مع ما عرفت
من اشتراكهم في عدم الرشد بحب الدنيا وكون معوية ايضا بحب الدنيا وتاسعا ان ما ذكره
من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند الجاهلين من الرفضة مجرد دعوى ووسوسة تجره اليها
غلبة هوى معوية الهاوي وجره الهاوي ومن اين علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل
كذلك امن وتافر بل هم يعينهم وضعف شبه اهل السنة او من اقتصارهم في البحث على ما يليق الخصم
دون الغندبات والمغتريات كالهود اب خصامهم لا بد لذلك من بيان وتاسعا ان ما ذكره
من ان منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعارض احد في الذب
عنه الخ مناف لما قاله الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني المص فدس سره مطاعن
معوية تكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل الخ ولو سلم فقد هذه المنفعة فثمة منفعة
اخرى اهم من ذلك وهو ان معوية من جملة مضريات المشايخ التقدم وغرابت تربيتهم فالطعن عليه
يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة
النبي صلى الله عليه وسلم الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة خلفا عن نظرهم الخلل من فسقه
على خلافهم ويريد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام ورأى معوية

قال هذا كسرى العرب وكان تلقاه معوية في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال
فقال دعونا من ذم فتى قريش فتاسل فيه وتاسعا ان ما ذكره من ان ذكر مطاعن معوية
محض الغيبة الضارة مع ان ما عرفت من عدم محضه مردود بانه لا يكون ضارة اذا كانت غيبة لفاسق
شرعا والحاديعشر ان ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا امواتكم الا بالخير مسلم صحته
لكن معاوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته لامام
زمانه وقد صح عن الطرفين انه قال صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روي من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين
عم قال الحسين عم على طريقة الشماتة انا قتلنا حجرا واصحابه من شيعتكم وخلناهم وكفناهم ودفناهم
فقال الحسين عم انا اذا قتلنا شيعتك يا معاوية ما خلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم
ولا دفناهم فافهم وايضا لفظ الخبر في قوله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا امواتكم الا بالخير اعم
من ان يكون خيرا لنا او لهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر منهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا لحصول الاستبراء عن افتعالهم وارتفاع التضرر عن رواياتهم واخبارهم الى غير ذلك مما
علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته ومنها
ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي في كتاب المثالب فقال معوية لا اعلم
ابو الوليد بن المغيرة المخزومي ولما قرب عمر ولاني سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت عنده امه لها المعلمات
وكان احب الرجال اليه السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما حامل فتى بعض جدات معوية
كان لها ابن يدعى الحجاز يعني من ذي الغابات في الزنا وادعى معوية اخوه زياد وكان له مدع يقال له
ابو مريم عبد بني علاج من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب ذلك الرجل مع ان زيادا ولد على فراشه
وادعى معوية انه ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان زيادا ابن ابي سفيان
فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم
وبين ربهم وينقلون عنه انه ولد زنا وان ابا ذر زنى باخته هل قياس بمن قال الله تعالى في حقه انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشنيع الفاحشة وتفريعها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة
سيما ما كان من امر الجاهلية فان الحمية الجاهلية لا تدري كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها
لان الحكم لم يكن معتبرة وهذه اخبار قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالقبائح لا يختص كان
ولا تدري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور وانما قذف هند فمن لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقد
يرجى الحد بلا شبهة وشرب الكبار بلا نزاع سيما ما ذكره غير موافق الصحاح التواريخ وتحقيق خبر هند كما

فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتلقاه من خلف باب فأخذ بمخطاه وقال اذهب فادع لي سعدا
قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا أشبع الله بطنه وقال حسن بن المثنى قلت ما معنى قوله فخطاه
فقال وفد بني فزارة قدموا فلم يكن عنده معونة من أشد المنافقين لما دعا عليه لأنه كما وصفه الله تعالى
بأنك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على
آثارهم ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له أن تستغفر
لهم سبعين مرة فقال والله لأزيدن على السبعين وقد دعا في نفسه لأنك لعلى خلق عظيم أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان كلما آذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون فلم يكن
عنده منافقا كان يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعونة أن يعتذر بالأكل مع أنه قال لا يؤمن
عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه وأهله وماله وولده حتى دعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه ما
ينطق عن الهوى فكيف الدعاء بأن الله تعالى ومما أنه خاصم عليا وفضل جماعة كثيرة الاتحصى من المسلمين
وأدخل النهر على كثير الطالبين مع أن الأمر لهم بالإجماع عندهم وسباب المسلمين والنص من النبي صلى الله
عليه وسلم واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى قال الناصب غضه الله أقول من الأمور المقررة
عند العلماء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا أنا بشر يعرض للبشر وقد سألت
الله تعالى أن لا يدعو أحد من المسلمين بجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة له وهذا من الحلوميات
بين العلماء والإجماع واقع على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على بعض المسلمين كما قال لعائشة تربت
يداك وقال لسلمة تربت يمينك وقال لسودة فطم الله بذكره وقال تصغير عقرى حلقى
وغيرها من الدعوات ولأجل هذا سأل من الله تعالى أن يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يدعو إلا على منافق فهذا باطل بإجماع العلماء وأما ما ذكر أنه كيف جاز لمعونة أن
يعتذر بالأكل فلم يصح أنه اعتذر ولم يجئ في رواية ابن عباس منعوتا بالأكل فلم يذكر أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وأنا أقول أنه دعوة النبي صلى الله عليه
وسلم أنه أكل جميع الدنيا ولم يشبع من الجلاذر والملك حتى ووري في التراب ولا يملأ جوف ابن آدم
إلا التراب انتهى أقول ما ورد من الأمور المقررة عند علماء أهل السنة أفضل ومحض عند علماء الإمامية يحتمل
معجزة النبي صلى الله عليه وسلم وقد سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وسلم وفي
سطاعن عمر عنده ذكر المهم لقوله أن الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فذكر وأما أنه ذكر ذلك على النبي صلى الله
عليه وسلم ليدفعوا ما يطعن به الشيعة على خلافة أبي بكر في قوله أنما أنا بشر ولست بخير من أحدكم فرأيتموني
فإذا رأيتموني استقمت فاتبعوني وإذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا أن لي شيطانا يعتريني إلى آخر ما ذكره
ابن حجر في أوائل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلوشانه منه في تجرده و

وتفرده وتنزيهه وجعله بعلم أن أحواله مخالفة لحال البشر في الأمور الدينية الناشئة عن الكثافات
الجسمانية البشرية وكذا الكلام في قصة الدواية من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال سألت الله أن كل دعوة
الخ لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا على من قطع عليه الصلوة أن
يقطع الله أثره فما قعد وقال لرجل يأكل بشماله كل بيمينك فقال لا أستطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها
إلى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج إلى أن مات ودعا على الأعرابي الذي جحده بيع فرس
وهي التي شهد فيها خزيمة للنبي صلى الله عليه وسلم فاستجاب الله دعاءه ودعوى أن كل هؤلاء الذين دعا
النبي صلى الله عليه وسلم عليهم كانوا منافقين أو كفارا مجاهرين كافرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان يأكل
الطعام عنده صلى الله عليه وسلم بل هذه الدعوة أصعب على الناصب وأقوامه في الدعاء على الحكم بن العاص
الذي بالغ عثمان في مودته وأهمه في معاودته إلى المدينة خلافا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان أن يطرد عثمان مودة كافرا ومنافق على ذلك المحبوس المبالغة مع أنه على
عنده به القرآن على رغم الأقوام مع ما وقع في نفس القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله تعالى لا تجد قوما
يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم
وأيضا روي في المشكوة في المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم أمر في مرض موته بإخراج المشركين من جزيرة
العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف جاز إدخاله في المدينة بعد النبي صلى الله
عليه وسلم ودوام ذلك الأمر في حق المشركين اللهم إلا أن يتمحل كذبا أن ذلك الدعاء كان في أيام كفره
وأيضا قد روى الشافعي في المناقب في ضمن ترجمة النسائي المحدث المشهور أن معونة قد أنشد بدعاء النبي
صلى الله عليه وسلم عرض الجوع ولعله أراد جوع الكلب فإن له مناسبة بحال معونة حيث أفسق أهم
من عوى الكلب وبالجملة إذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي صلى الله عليه وسلم في معونة رحمة كما ذكره أبا يعلى
ولو على أنه كان كافرا ومنافقا كما ذكره المهم وما ذكره من أنه كيف جاز لمعونة أن يعتذر بالأكل الخ فعلى تقدير
كيف جاز لابن عباس أن لا يرسل أمر النبي صلى الله عليه وسلم إلى معونة بحجة أنه رآه مشغولا بالأكل من غير
أن يصرح مستقلا اعتذاره بذلك وكيف جاز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبدل معونة بذلك الدعاء الذي
ظاهره غضب بحجة قول ابن عباس أنه يأكل الطعام وأما ما ذكره من أنه صلى الله عليه وسلم دعا على بعض المسلمين
بشرط كلتك أمك فعلى تقدير صحة وقوعه مدفوع بما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه
لصحيح البخاري بأنها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال الحلق
مقصور أصله أن المرأة كانت إذا مات لها حميم حلقت شعرها فكأنه دعاء عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره
انتهى لم نقل عن ابن عباس أن لفظ عقرى لغة قريش والظاهر أنه من القصر يعني المشروح انتهى ومما ينبغي

ان بيعة علي الناصب ثم يتعرض لعزل المعم ومنها انه خاصم علي اع بل لم يذكره اصلا لعجزه عن الجواب
وعن ذكر ياه حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب قال المعم رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة
وقد بلغها انه طلق فقلت قد كان من امر الناس ما تبين فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك
واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان
يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق به من ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب
معوية فاسكته عن الجواب فما كان ساقه معوية حفاظا لرتبة عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وكان
باطلا كيف يجوز قصره على غير المسلمين ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يلعنه وانما يقول الطليق
بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مؤلفة القلوب الذين نزل
منزلا مدة كون النبي صلى الله عليه وسلم معوية يكذب بالوحي ويرى بالشرع وكان يوم الفتح بالجن يطعن
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكتب الى ابي سفيان بن حرب بعثره بالاسلام ويقول اصبأت الى دين محمد
وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان
سنين من قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه كان قد هدر دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي صلى الله عليه وسلم
مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته صلى الله عليه وسلم بجمعة اشهر وطمع نفسه على العباس ليشفع
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة كتبة عشر الكتب له الرسائل
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا
يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حياته وايام خلافته فخرج عليه وبغى
عليه وقتل جيوش المسلمين وفعل ما فعل مما لا يليق ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي
مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة
له على المسلمين ولا نزاع في امامته بحث بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيوف كما قال صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح
بايام يسيرة انتهى اقول يتوجه عليه ان معوية ادعى خلافته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان
ممن تحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي عم ذلك اصلا بل كان يعترف بفضله
ويحتال فيما ارتكبه من الحروب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان ارضا من بني احمد كما انتهى قال المعم
رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسمعته يقول
يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا نسلم ان هذا

فلا يحكم بانه مات على الكفر وقد ثبت انه ترك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخذ الخلافة
خفية وسعى في التوصل في البغي وطلب شيء لا حق فيه انتهى اقول من السنة قد جاء بمعنى الطريقة
كما يقال فلان من اهل السنة وبمعنى الفائدة المأخوذة المستحسنة وكلا وجهيه محتملا هنا اما على الثاني لان ترك
الفائدة مما يشترك فيه جميع الناس الا من وفقه الله تعالى من الانبياء والاولياء ويؤيد الحديث على الحكم
بذلك من يموت على غير ذلك والمتبادر منه فتعين ان يكون المراد منه الماضي كما انك من ان مات على
غير طريقة النبي صلى الله عليه وسلم يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم
محض فقوله صلى الله عليه وسلم يموت على غير سنتي نظير قوله تعالى ان من سنة جاهلية وكما يفهم من شيء منها في
عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل باره قال المعم رفع الله درجته ومنها ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابن يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال النبي
صلى الله عليه وسلم لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون هذا من جهة ذي الامارة
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
وانما ولد بعد عمر يزيد بن ابي سفيان وهو مات في خلافة عمر بن الخطاب فالله اعلم
بحقيقة هذا الخبر انتهى اقول الظاهر ما اختاره من ان معوية يزيد عليه اللعنة مع الحسين عم لاجل امارة
كان يزيد ان يتزوج بنت يزيد فسبقه الحسين عم اليها فلعنه كان من اخلاقه عم ثم تسمية اللعين في زمان
عمه باعتبار مستبعد فان بعض الناس يسمى ولده في زمان صغره وربما يجعل لبعض الناس من الولد
فيرغب في وضع اسم على بعض من اولاد اخوانه ابناء الذكور بينهم صلى الله عليه وسلم احدهم ذلك في ايام حيوته وحيث
لم يسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود معقب احتمال ان يكون تسمية ابن في حيوته باسم من هذا القبيل وقد
بعد ذلك كثير فهذه الرواية مكذوبة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي ذكره فيه وفي امثاله كالاحتجاج
المعم كاسم رجال وان لم يكن معتمدا للحجة ثم اقول من ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد
في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ اسم خلط بين الناسخ وانما كان اخبر فيه له
بانه لا شهار يزيد الابن دون يزيد الاب عند الناس والله تعالى اعلم قال المعم رفع الله درجته ومنها
انه سب امير المؤمنين عم مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة
به على ادعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي صلى الله عليه وسلم واجرى سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن
عبد العزيز فيه قال ابن سنان الخفاجي رحمه الله شعرا قال شعر اعلى المنابر تعلنون بسبه
وبسبه نصبت لكم اعوادها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين
نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب النقل وبالغ العلماء في انكاره فوجه ان المعارج
وضعوا كتابا رسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعر من بكى اركلوا على ليت اوجه

مرسنا وتركنا كيف بين الانام بذكرهما للذي كان للنبي وصيا ليس قول لقاعل السب الا
لعن الله من سب عليا اقول فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وحولهم من المحاربة
فلا يعارض روايات اهل العراق وما والاها قال المص رفع الله درجته ومنها انه قتل مولانا
الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ونهب مساكنه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخافهم واكبر
جنده ثنية النبي صلى الله عليه وسلم واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف العقل الذي قاد من
احاطت به هذه الثرة ابل الى متابعته انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من يرضى بمثل معوية
ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا ان من الملوك وليس يجب علينا ان نذب عنه انتهى
اقول قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعتهم هم جمهور
اهل السنة وان انكار الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه من المصالح فتدبر وقد صرح العراقي
بذلك في الاصل العاشر من كتابه المشهور الموسوم بقواعد العقائد قال المص رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق اصحابه والشجرة الملعونة في القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه رأى في الرؤيا ان اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل
في معوية انتهى اقول المروي في تفسير فخر الدين الرازي امام اهل السنة وفي تفسير النيسابوري
احد رؤسائهم عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية وهو شمل معوية واقاربه واصوله وفروعه
وكفى بذلك حجة ظاهرة حيث ان ما رواه الناصب من ان المراد اولاد مروان كان يفيده في خروج
معوية لكن بقرينة دخول عمر بن عبد العزيز وقد تفرد الناصب في تاويل روايات انتهى عشر
خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن عبد العزيز فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها ان الحافظ
ابا سعيد اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر في مناقب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد
الهمداني في كتابه بهجة المستفيد ان المسافر بن عمرو بن امية بن عبد شمس كان ذا جمال وبهاء وعشق
هندا وجامعها سفاحا فاشتهرت لك في قريش وحملت هند فخاف المسافر هرب مسافر من ابيها خيفة
الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو بن هند وطلب عتبة ابو هند ابا سفيان ووعده بمال كثير
وتزوج ابنته هندا فرضعت بعد ثلاثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب
فسأله مسافر عن حال هند فقال اني زوجتها فمرضت مسافر ومات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدين من ارباب التواريخ وعلى هذه الحكايات
والمثالب لا شك انها اولى واحسب بطرق الاسلام انتهى اقول قد تقرر في الاصول ان الجرح
مقدم على التعديل لاثبات صحة الاعتماد على من حكى عنهم الغرائب دون غيرهم اصعب من حرة

النار قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الجامع ان معاوية قتل اربعين
الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من اعان على قتل
امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله ومنه عن ابن مسعود
كل شيء اقترفه هذا الدين بمواسمه والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف
هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق
وقد نقل الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معاوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان
ام كلثوم بنت الحارث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما
رآها قال مرحبا بك يا خالة قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كبرت السن وانسيت كابن عمك الصحبة
وتغيبت بغير احداث واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد
صلى الله عليه وسلم فانقص الله منكم الحدود وصغر منكم الجدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة
هي القليا وبيتا هي المنصور على كل بيت ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في
هذا الدين بلاء وعن اهله عناء وقد راحتي قبض الله تعالى نبيه مغفورا له فنبه مرفوعة من المنزلة
عند الله مرضيا قريب علينا بعده تم وعدي ومنواسيه فانت تهتدي بهداهم وتقتصد لمقصدهم
نصرا عداوة بكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون
نساءهم وصار هيدتا منكم بعد نبينا بمنزلة هارون من موسى حيث يقول ابن ام ان القوم استضعفوني
وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم شمل ولم يمسل وعث رعاعنا الفتنة وعاد
النار فقال له عمرو بن العاص ايها المحزونة الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت
من انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ضلعك واعفني لسان نفسك
ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صميم نسبها ولقد دعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انك ابنه
ولطالما رأيت امك ايام منى بمكة تنكب الحظنة وتنزن الدراهم من كل عيد عاهرها بيع وشاح
حيدنا فانت بهم البون وهم بك اشبه منك بقريع بنيهم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ورفاهم
الردية اشهر والله تعالى اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه
الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان نترك ذكرها اولى وابقى سيما انه
متضمنة لمثل هذه الفواحش وعظائم هذه الجماعة رحمهم الله ولم يبق لهم اثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا
امامتهم حتى يكون متعلقا بامر من امور الدين وليتصف المنصف ان ترك هذه الفواحش والاقدام
اولى سيما الطاعن بذم محب الدهر وآثارهم وجرت الرياح على كان وبارهم انتهى اقول قد بينا سابقا
ان المص لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما رويناه هنا عن ارى بنت الحرث فقد رواها

ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وساذكره اثناء
من المواعظ البارزة والنصائح الغير الواردة عن عجزه من الجواب والاقتصار فضائح الفساق و
الكشف عن فضائح اهل النفاق واستبصار لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هولاء الاذناب
وبوقوع في ذلك سبيل التواب قال المص رفع الله درجته اقتلوا الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة
روى المحب الطبري في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين
من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انا فرطكم على الحوض من مر به
شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفوني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو
حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال
نعم قال فانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد شرح من هنا في سطا عن الصحابة ونحن نذكره قبل الشروع فيما ذكره ثم نبين شان الصحابة
ان شاء الله تعالى فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار وقوله تعالى لا يخزى الله النبي والذين معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله
والرسول فدا حبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي لا يتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان
ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي
بردة قال رفع يعني النبي صلى الله عليه وسلم راسه الى السماء وكان كثيرا يرفع راسه الى السماء فقال
النجوم امنة السماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي فاذا ذهبت انا اتى
اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما توعد وفيها عن
عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا تستشهد الا من
شهد الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث

وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن
عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى
فيوشك ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي في امتي كالملح
في الطعام لا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من
احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ما اثروه وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله
تحقق عنده شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن وسنذكر ذلك المطعن فيهم
اذا ذلك مجانبا للايمان ونحن انشاء الله نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتقدناه
انشاء الله تعالى فنقول ما روي من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تدري
ما احدثوا بعدك فاتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهم كانوا اصحابه في حياته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاخبار والاحاديث التي سيذكر بعد هذا
ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بلا خلاف فيمن اهل الفطنة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في
الاصحاب الا من بدل بعض التبديل فرجع الوعيد الى الاكثر فلزم ان لا يهتدي محمد صلى الله عليه
وسلم الا نفر معدودة في كل عصر من الاعصار وهذا ينافي ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد به التبديل الى حد الكفر
فهو حين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في
شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى اقول لا فائدة في ذكر الناصب لما فصله من الآيات اذ ليس الخلاف
هنا جميع الصحابة كما ستبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع
النزاع فيهم حتى التعيين وعلى تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم
ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم قهقرى كما يتلى
عليه ما ذكره المص هنا من حديث الحوض وما سيتنقله من البخاري وغيره والشيعة انما يطعنون
على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لرفع بعض الاعمال الحسنة سابقا مثلا رضي
الله عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم على الموت وشاهدهم لذلك
فاذا اخل بذلك ونكث فذلك الحمد انتفى الرضاء كما قال تعالى ومن نكث فانما ينكث على نفسه
الآية وبالجملة رضاء الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستدعي رضاءه عن فاعله دائما كما زعم الناصب

والصحابة على ان الآية الاولى مخصوصة بابي بكر وعمر لانهما ليسا من المهاجرين الاولين كما زعم الناصب
بل المهاجرون والاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حصاره بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شعب عبد المطلب مع
سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل لهما انهما
من المهاجرين الاولين ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الآيات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس
رض ان المراد بالسابق في قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب عم وروى ابن
المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الآية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق صاحب
الى عيسى وسبق علي بن ابي طالب الى محمد صلى الله عليه وسلم واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير
الشواهد وتقبيح المذاهب كلها موضوعات عند الشيعة الا اذا وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في
كتب الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب هيهنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود
بما قال بعض اصحابنا من ان مضمونه مخالف لحقائق النظر خارج عن العقل والحكمة وذلك لانه ان كان
خير تهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد زعموا ان امة محمد صلى الله
عليه وسلم ليست افضل من الامم التي مضت قبلها وان محمدا صلى الله عليه وسلم ليس افضل من الانبياء
عليهم السلام الذين تقدموه قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من
التي تأتي بعدها فلما اوجبوا آخر الامم افضل ممن تقدمهم وآخر الانبياء افضل ممن تقدمه كان لا معنى
لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والخبر وما يلزم
من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم والقرن الثاني
ممن كان في عصر الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون
امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم الى غير ذلك منهم فهم على ذلك متبعون
وبافعالهم مقتدون وباساتهم قائلون ولهم على ذلك معينون يوجبون المعونة من حاشر سلاح الى حاكم
الى خطيب الى ناجر الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير
ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله والتنزه عن كثير من الامور
لا يظهر مذهب بينهم فيجب ان يكون في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم
فان قالوا ان اهل عصر الرسول لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم
من بعد الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم وعنه فيقال لهم اليس كل من تقدم
خلقه في ذلك العصر فهو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فعل يحمد
عليه ولا يذم منه فلا بد من نعم فيقال لهم افتخرون الله تعالى بحمد العباد على افعاله وبذمهم عليها

كان قالوا جاهلا عند كل ذي فهم وكفى بالجهل صاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان كذلك وجب
في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من العلامات والمعجزات ولهم له البرهان اسفر
له البيان بقول يشهد فيه القرآن لا عذر له في تقصيره عن حق ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك لازمة
وعليه اوجب وكان اشكل عليه منهم شيء في تفسير آية وتحقيق معنى في كتاب الله او سنة رجع في ذلك الى
الرسول فاثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك والريب فمن قصد منهم بعد هذا الحال الى خلاف الواجب
كان حقيقا على الله ان لا يقبل عذره ولا يقيل عثرته واما من كان في عصر هذا الذي قد اختلف فيه
الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف ونقصت البصائر وحدثت
الحقيقات اذ ليس من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول
فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيما نعذرهم مقبول وعثرتهم مغفورة بل اقول لو اوجبت
ان من يركب من اهل هذا العصر ما ذنب احد ممن ارتكب في ذلك العصر شيئا واحدا او قلت من استبصر
في هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يجابه بتوفيق الله فيما سوى من
الطلب افضل من عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان الحال على ما وصفت
يجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بتوجه
لاماتهم صباحا ومساء ومشاهدتهم اياه بابصارهم من غير تكلف منهم في طلبه وذلك كله معدوم في عصرنا
بل نشاهد من الحيل ونباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه قلب العليم ويدخل
معه مقولهم ويزول معه اقوالهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل ليقطع المسافة ويجول البلدان الشاسعة
يبذل للرجال ويخضع لكل صاحب نوال اما ان يهلك ولم يدرك البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة
بعد جهد جهيد وعناء شديد ونصب كدح تقية المستبصر وخوف العارف من اظهار ذلك للطالب
وكشفه للراغب فاي ظلم اي جور ابين من ظلم نفضل اولئك فيما ارتكبوه ودونهم اوكم بين من استبصر
في دينه بصيرة تزول معه كل شك وينبت معه كل يقين من بيان النبي صلى الله عليه وسلم المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار مختلفة واقاويل متخالفة وبيان غير شاف وبرهان غير
كاف يسعى ويطلب ويمعن وينظر ويعتبر ويختبر بصره ليله ونهاره ويتعب بدنه ويتصاغر نفسه ويتذلل قدره
هل هذا الاجر من قائله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله ان يوجب لمستبصري اهل هذا العصر
بما رضيناه من احوالهم اضعاف ما يوجب لمستبصري اهل ذلك العصر ولا يجد الله الا من ظلم وقال لا اعلم
وان قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله
عز وجل وصدق الله والامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السابق لا يجوز في الحكمة
ان يقع في الايمان لا بين اهل العصر الحاضرين المشاهدين لمذهب الداعي لهم الى السباق ويخل في الحكمة

وفي العدل ان يساوي الله بين قوم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلق هذا ظاهر الفساد وبعيد
من الرشاد بين المحال فظيع المقال لكنه عز وجل سابق الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعري ان من
سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق من تقدمه فلا ينكر هذا ذو فهم و
لكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق وبين من لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا
بالايمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم وتاخر عصر من بعدهم فيما قدم الله من خلقهم واخر من خلف فذلك
كلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة كانوا متقدمين
على الصحابة باعصارهم سابقا من آمن منهم على موسى الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل على
من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان لحق التلاقي بيننا وبينهم الى الايمان كان لم يستحقهم
ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان قوله هذا لا شك الا ان تاخر اعصارهم من فضل الله لا من فعلنا واللهم
لا يقدر على افعاله ولو كان لاهل الصحابة علينا فضل في ايمانهم متقدمهم علينا في الاعصار والخلق لوجب
على هذه القضية ان يكون ايمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمانهم متقدمهم علينا في الاعصار
لما كانوا بحصول ذلك وبوجود الفضل لامة محمد صلى الله عليه وسلم على من تقدمهم من الامم كانت
تفاضل اوائل هذه الامة على اواخرها فاسدا وهذا ما لا نطلقه نحن ايضا في مذهبنا لكنا نقول
ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم نحن بالسابق
فيه من اهل عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة
فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل من اهل كل عصر بينهم على بعض بما
وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكون افاضلهم على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا
حدنا ما يتعلق به اهل العدل والضلالة مع ما فيه من الوضح والحجة الظاهرة بما فرناه لك من
الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي فيها جميع
الاصحاب حتى المنافق منهم قطعا كوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء
المشرفا منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابي من اهل بيته كما يدل عليه
حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع احدا كان يسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في زمان حصوله
وانما بعد حصوله فانما وقع السب من معوية وسائر انصاره الملعونة لاهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
وبولده قوله صلعم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تمة هذا الحديث بوافق ما وقع صريحا
في حق علي فاطمة عليهما السلام ان بعضهم بعض النبي صلى الله عليه وسلم وايذاءها ايذاءه وقد مر كذا
ما نقله من حديث ابي برزة موافق ما نقله المص سابقا في شان اهل البيت عليهم السلام عن مسند احمد
بن حنبل من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض

فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث الذي رواه عمر عبد الله بن عمر الخطاب لكن
انطباقه على اهل البيت عم مجمل بجماعة المذكورة فيه عليهم عم ولعل الناصبة الناصبين لسنة معوية الداخلين
في جماعة لما سمعوا انهم اهل سنة وجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جمعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم
حرادا بدعوى ظهرة ذلك في انفسهم وبناء تمدوا لذلك ما رووه من قولهم عليكم بالسواد الاعظم وانت
خبير بما قررناه مرارا ان النقل والعقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا اقل
جمعا وعددا لكنهم اكثر جماعة وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم من بني هبيرة وبني عم فيهم
منفرة اصح طوارئه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن ميحيا الثوري
في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال ان فيها على رايه جبل لكان هو الجماعة
واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وحدهم في الدين وبعلم اسوالهم
وانفسهم في نصرة الله صلى الله عليه وسلم لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم مما يشنع به المبطلون الخ
فيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم
اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في
سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم موسى عم في
مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم
بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم لقتل هرون عم وقد اخبرنا النبي صلى الله
عليه وسلم بان سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية
سيكون فيها ما قد مر من الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى
لو دخلوا جحر ضب لتتبعوهم واما ما ذكره من ان المراد بما في الحديث الخوض من الاصحاب الذين احدثوا
بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا اصحابه في
قضية سامر فلا عن ابن حزم وجنبره من اصحاب الناصب المريد من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة
اليه حتى سماهم باهل الردة فلم يكونوا مرتدين بل كانوا بدعوى الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا يستحقه من الخلافة
والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان الاصحاب الحاضرين في المدينة الذين
غلب عليهم النفس الامارة حتى عصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة حتى بالاسر ام عوا الصحابة الشاكين
في البادية الغافلين بلبن البعير المريد بالامام حتى يستحق لتقدم الخبر منفذ لهم عن نار الشعير ولا فرق الا في
كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان النبي صلى الله من ذرية الائمة من غرض
بني هاشم لكن عليهم العاصم الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
المتفق عليه في الحديث الشبس من مسند عبد الله بن عباس رض قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا

انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا
بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب
عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدين على
اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وضح التصريح في هذا الحديث
على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاتلهم
ابو بكر الصديق انتهى اقول من المعلوم ان من انتهى ابو بكر بالردة لا امتناعهم عن ايتاء الزكوة
اليه كانوا يؤدونها ويصلون ويكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عناقا لقاتلتهم
ولم يقل والله لو لم يكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر
امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا قال فيما سيوحيه الى فقراء قومهم
وادفعوها اخرون الى تقرير الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قاتلوهم
بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة هو من ضروريات
الدين ولم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام
القائلين بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي عم الثابت عندهم
بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر افتقام المتبادر من الاحاديث في لا تدري ما احدثوا بعدك
ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي صلى الله عليه وسلم واخذ ميراثه وهضم اقدار اهل بيته واكل مال فدك
ظلما وجبرا على فاطمة عم لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي بكر وايضا لو لم يكن المرتدين
على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يطلق في غاصبي الخلافة دون طوائف
العرب الذين امتنعوا عن الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في
الصحابي خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الشامية والظاهرية اطلاق لفظ الصحابي
في الحديث من كان معروفا بذلك عنده صلعم ثم يرتد ارتدادا يخرج به من الصحابة بل من لم يتخلل
الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم كما شرطه
بعضهم بل من اقام عنده صلعم سنة او سنتين وغزى غزوة او غزوتين كما شرطه بعض اخر وهذه
الشرائط تتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق الصحابي على
من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل الحقيقة ولهذا
قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك فافهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض
علماء مذهبه في حين هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي عم وخرجوا عليه

وبغوا كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم منافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة
على انهم ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا فقلنا لما كان
نفاقهم في ايام النبي صلى الله عليه وسلم مبنيا على انكارهم للاصل الخامس من اصول الامامية وهو
امامة علي عم ولم يظهر ذلك الانكار بعد النبي صلى الله عليه وسلم حكم بوقوع الارتداد منهم بعده فانهم
بعد وفاته صلعم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين عم وخرجوا عليه ولم ينقادوا له وجحدوا ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي احكمه الله تعالى
ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم ورقية في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه
مرارا متعددة في مواطنه من انه صلى الله عليه وسلم تلا عليهم ما نزل في حقه عم من الايات و
اخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فسموه بامير المؤمنين فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل
غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ مجامع قلوبهم وحسد قد نزغ به مراتع افئدتهم ونفخ فيه
فثبت بمراتع باطنهم وكانوا يتصدون الفرصة في ذلك كاهم من ذوله عم ضغائن في صدورهم لا يبدونها
حتى يتقدوه فلما فقده صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت طلائع كدوراتهم على صفحات ظواهرهم و
انت حبيب بان تكليفه صلى الله عليه وسلم بهذا الامر الذي لا في قبه عرق المرية حتى وضعه لهم على طرف
الثمام ولم يصح فيهم رشدا كان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف عطا منه صلى الله عليه وسلم
بصعوبة هذا الامر على القوم وان حز الرقاب كان اهون عليهم من اصابة هذا الصواب كما ورد
في المشكوة من قوله عم ان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال
عند نزول اية الغدير واظهار النبي صلى الله عليه وسلم وروده في شان خلافة حضرة الامير اللهم ان كان
هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله نعم يصعوبة هذا
التكليف عليه صلى الله عليه وسلم بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالاته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بلغه
جده وجهده وقاسى فيه كده وكده من تبليغ جميع الاحكام على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله
خوفه صلى الله عليه وسلم وحذره من تبليغه هذا الحكم فحثه على الاقدام على هذا الامر الجلل والشان
المدلهم بقوله والله يعصمك من الناس قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي
ايضا في الحديث الحادي والثلثين بعد مائة من المتفق عليه من مسند انس بن مالك قال انا انس
صلى الله عليه وسلم قال ليردن علي الحوض رجال ممن صاحبني اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم
اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي فليقالن لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين
ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال

قال النبي صلى الله عليه وسلم بينا انا نائم اذ اتيت بخزائن الارض فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي وهمني شأنهما فاذن لي فطرتهما فذهبا فأولتهما الكذابين الذين انا بينهم صاحب صنعاء وصاحب اليمامة وفي الصحيحين ايضا في حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا انا نائم رأيت خزائن الارض فوضع في يدي سواران من ذهب فكبرا علي وأهمني شأنهما فأوحي الي في المنام أن انفخهما فنفختهما فطارا فأولتهما كذابين يخرجان من بعدي

واحمائهم واقاربهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة
في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا ان يقتلوا الكفرة المقربين وايضا كانوا يخافون من ان
يرغب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال لهم المحيا محياكم والممات مماتكم ثم ان الكفر يجر من بعد هفوات واما ما ذكره من حديث عائشة
فانه يدل على ان هذا الرجل اعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب عائشة في الحديث
وان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القرشيين كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى
المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل حسب ان المراد بني تيم فجعله من المطاعن وهذا باطل صريح بنفسه كل
من يعرف العرف وانما كف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تغيير الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام وكان
مظنة الارتداد كما الف فلو بهم بترك الغنائم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك
اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى اقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المجنون
من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف واجهل ما عدل على اسخف من هذا
وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى قريش وحبهم ان يقتلوا هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طائل تحته بل الطعن انما هو في النص
الى تخصيصهم عن النبي صلى الله عليه وسلم بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المغلوب هؤلاء قد عبر ايضا
عن المص ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من بعد هفوات انه
فسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وسلم فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ
بالله منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فهو ايضا تعنته لا طائل تحته فان المص
قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل وانسب في
حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من قريش
فلم يكن خوفهم صلى الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من تجريتهم وشيخوخهم
بل مرة اتفاق طوائف قريش على ذلك فلو خص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى من المضحكات تقييده لقوله كونوا في
تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فافهم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا افتتحت عليكم خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم
تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فيجعل بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منهم لا محالة

انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة تنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد
والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذم اصحابه فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم دعني اضرب عنق عبد الله بن سلول
حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلى الله عليه وسلم كان شفقا مرشدا
لا معنفا ذاما كما يدعيه ابن المطهر انتهى اقول ما ذكره في رد كلام النبي صلى الله عليه وسلم تاويلات
الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر
فلا دلالة على كنه عن ذم من استحق الذم وانما سطوه ومغموم كفه عن قتل بعض المنافقين
من اصحابه حذرا عن تشنيع بعض آخر منهم عليه وابن هذا من ذاك قال المص رفع درجته وفي
الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب ابن حزن بن ابي وهب من افراد البخاري ان سعيد بن المسيب
حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل
قال ما انا بمغير اسم سماني ابي وفي رواية لا اغير اسما سماني ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا
الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لا يضره بل انما ينفعه
تكيف لا بالمخالفة بعده فيما ينفعهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام رفض واما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الاخرى
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة حين شفعت في رجعة زوجها الاخر اتراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما
اشفع قال لا حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفة قدحا وهذا
لا يصير دليلا ويرهانا على ان الصحابة خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتركوا نصه بعده كما لا يخفى
انتهى اقول كل من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عارفا بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان
امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي صلى الله عليه وسلم
لما اشفع الله تعالى منه ولما بقي الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم فهو عليه لا له
لان قول بريرة للنبي صلى الله عليه وسلم اتامرني ثم اضراب النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله انما اشفع
صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لامتثل بريرة وحبا ولعله لما اطلع
منه صلى الله عليه وسلم شفاعته عن بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك ثم امره
به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالف الامر في ذلك لكان في
حرمته حزنا فيتوجه الطعن عليه ايضا وح يكون التنوير المذكور زيادة نعمة في طنين الطعن لا دفعا
له كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه
من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب

فيصلي ثم امر الصلوة فتوضأ لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي
نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وحتمين ابرا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلى الله عليه وسلم
بجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى قال الناصر عفا الله عنه اقول هذا
تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يحملوا عن الكسل وربما قال
هذا في جماعة المنافقين لانه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة
كما هو دأب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى اقول
بل يأبى روي عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلعم حلف بالذي نفسه بيده بانه هم
واشرف على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في
ذلك وانه صلعم ما اذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي اشرفه على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة
والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده صلعم مجرد
التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يخلف كما هو المتعارف
التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعل بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فليضرب المنكر راسه على الجزء قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن يزيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلى الله
عليه وسلم قاتلت معه فابليت فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل معه ذلك لقد رايتنا مع رسول الله
صلى الله عليه ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيامة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله
الله معي يوم القيامة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي الى ان اقوم فقال
اذهب فاتني بخبر القوم ولا ترعهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى رايتهم فرايت ابا سفيان
يصطلي ظهره بالنار فوضعت في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ترعهم علي فلو رميته لاصبته فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته بخبر القوم وفرغت وقررت
قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من فضل عباءة كانت عليه يصلي بها فلم ازل نائما حتى اصبحت قال قم
يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره عليه السلام والاعراض عن مطالبه وقلة القبول من ترك المرافقة له
وايثارهم الحبوة على لقاء الله تعالى فكيف مستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى قال الناصر عفا الله عنه اقول
الانسان عند الشدائد المبدئة قد يضطرب حاله ولا يطيق مقاساتها ويتغير احواله والمبتلى بمثل هذه الحالة
وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يعتقدوا الشدائد وامثال هذا لابعدة الموس المنحف
من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلى الله عليه

وسلم والشيعة ايضا يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا
قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يضر لبيان على محاسنهم لنقض رسول الله بعد وفاته انتهى
اقول ثم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن مستبعد شمول الشدة في ذلك المقام
لاكثر من الصحابة بحيث لا يقدم احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صلى الله عليه وسلم
وابي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار اشتاق امره عم لو كانوا اسوابه حتى الانبياء
واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الابا كجعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث
توقف الكل في ذلك دل على ضعف ايمان الكل وترجيح الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان
حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايضا فمسلم
بل كان من خواص شيعة علي عم ايضا لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده لصحتها حتى يلزم
من قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما للخصم العنيد كما مر غير بعيد قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا
ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى كل رجل منا اسيرا حتى اذا كان
يوم امر خالد ان يقتل كل رجل اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى
قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرناه فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد
مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يبرأ الرسول واذا كان خالد خالدا في حياته وخانه في امره فكيف به وبغيره
بعده انتهى قال الناصر عفا الله عنه اقول قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا فلما علم
رسول الله صلى الله عليه وسلم حالهم وحكم باسلامهم تبين خطاء خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب مخالفته اصلا كما لا يخفى انتهى اقول فعلم من كلام
ابن حجر انه مع من كان معه فذكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا عليه خطاءه في ذلك
ومع هذا اصر على متابعة خطاءه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهاده
ذلك الهوى المبنى الذي ظهر بطلانه او على مثل عبد الله بن عمر واتباعه واخر مجرد ذكر تلك الواقعة على النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه والنبي صلى الله عليه وسلم وان لم ينهه بقوله ولا نفتلهم لكن نهى عليه من نص القرآن ما هو عام
في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من طريق عدي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا عم فقال له
ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم فاسرع فلحقه بالجحفة فاخذه
منه فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني

فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه وروى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح
الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا بكر وامره ان يناذي
في الموسم ببراءة ثم ارفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه
وسلم العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقاما على ابي الفتح
ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فيسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك
ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسيره وروي فيه ان ابا بكر
رجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني جبرئيل او رجل مني
فمن لم يصلح لاداء الآيات ببيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من هو خير منه وكان
هو المؤدي ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فليتفطن
الغافل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لم يرد اظهار فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان ابا بكر
ينبغي ان يتابعه لمارة عن طريقه بعد خروجه من المدينة على امير الخلائق او كان يمنعه من الخروج
في اول الحال بحيث لا يعلم احد الخطاط مرتبته لكن لم يامره بالرد الا بعد قطعه في السير اما الاثر في
في عظم نعم تقصير الاثر بعد النبي صلى الله عليه فتعلق في هذه القضية ما فعل ليكون حجة لنعم عليهم يوم
العرض بين يديه انتهى قال الناصب خفضه الله فذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى
وقد اجبناه فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابا بكر من
تلك المفازة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر كوجود ابي بكر وعمر وجود
الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجاهلا
جاهل مثل ابن المطهر ثم يترتب عليه ان يريد ان يسالم ابو بكر عليا فيما معظم المسلمين هذا استفاد من اي شيء استفاد
من اراد ان علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق خبر هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار
وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه وهل في هذا مظنة
ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في
الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الامامة
ليعلم الناس ان ابا بكر خليفة وان عليا هو الوصي انتهى قلت اولا ان تكرار المص لهذه الرواية المشتملة
على قضية البراءة من قبيل ما قيل هو المسك كلما كررته يتضوع فان الغرض من ذكره فيما سبق انما كان
الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين غصبوا ما في هذه
القضية ثم حملوها استمكنه فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة

وقد اشار المص الى ذلك في آخر كلامه بقوله لانه سبق في عظم نعم تقصير الامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فاهم
ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر المنصف الى تصديقه
فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة انه نعم اذ نبيه صلعم اراد ان يبالغ ابو بكر عليا
ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فدفع بان المص انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه
بمعنى ان يكون تحت امره وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى صفق اليد والناصب
قد يصحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد على المص باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية وقد مشا
لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر
في قوله وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين اه وبينا ايضا ثم اذا ساوجه من ان الامر ان
كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود عنه فتوجيه ان المبايعة لا تتم فيما نحن فيه للمتابعة
غاية الامر ان يكون فهم عن ذلك خيبا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس في القلب انما يرجح منهم لو صح ان
ابا بكر كان امير الحاج ومشاركا في قراءة سورة براءة وقد بينا سابقا انه كان مبعوثا من الله تعالى ورسوله
من الكل فلا مضرة لهذا الانعكاس ولا رواج لمقابل المحسوس بالمحسوس على ان كلامه في نفي العكس مختل
النظام كالا يخفى على اولي الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في
في صحيح اخبارهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد
عمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها علي ع وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين
لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز ما ينطق عن الهوى ان هو وحي الا يوحى فوجب ان
يكون رفع الراية اليه بامر من الله ولا شك في انه نعم عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين ملوكا
ارادة اظهار فضل علي ع كان في ابتداء الامر حين تسليم الراية اليه ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم صغر بما وصفه
وهو يخبر باختصاصه بذلك الاوصاف وكيف لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى بدل على ارادة لطائفه واسر
المؤمنين عموم بغير قاصدا بذلك لقادرية عمر فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فمدار باطل
لان النبي صلى الله عليه وسلم يقصد بحط منزلة احد من المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامراءه واطلاق
حط منزلة احد من دأب ارباب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر
بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله ببلده وهو كان امير المؤمنين عليه السلام واما قال انه كان
بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه لا يتكلم بالباطل

وبأمنية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل برأيه الصائب فان كل ما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
من تدبير امور الحرب لم يكن من قبيل هواه ونفسه بل برأيه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن
اوامره فالظاهر انه صلعم عمل هذا برأيه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه
من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطهما واشال هذه
الاسناد لا تاب على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى اقول ارادة رفع منزلة واحد لارادة
حط منزلة آخرين ليس اولى فاذا دمرة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع
منزلة آدم عم بتكليف الملائكة لسجوده وتعليمه للاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة ليلتبسهم على اشرف منزلة
منهم وان نوق كل ذي علم عليم كما تفوه به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا تخطئ
واما المصارات التضمن لذلك مكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله على
يجب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم القول بخطأ مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني ونرى الاستمرة به والقول
بان الله تعالى وخيره لم يقصد هذا اللازم تصرف بارد وكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وامامهم
فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الحارث المحاسبي المعاصرات ابو الحسن الخرقاني في شان مرجد بن له
يعني احدهما باحمد كر والاخر باحمد بر واما ما ذكره من انه صلعم بعث كل يوم من ايام خيبر برجل
ولم يحصل الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده اه فيه اجمال وابهام فان اراد به انه صلى الله عليه وسلم كان يعلم
عند بعث كل رجل من الاولين انه يفتح وان الثالث لا يفتح فقد حصل مطلوبنا وان اراد انه لم يكن يعلم ذلك
فيرده قوله صلعم عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم صلعم
ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الاولان لو لا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المص
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد لفق فيه من بنته يعجزه من قبة الاتر وهو قوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يقضي مع ملاحظة هذه النكتة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين اه فالظاهر
منه انه تسليم لما ذكره المص من انه تعالى او نبيه صلى الله عليه وسلم اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وثانيا
لعلي ظهور رفع منزلة علي وحط مرتبة هما وح يتعين منع لزوم ارادة الرفع والانحطاط في غاية المسقط
والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطهما فرده بان رفعة منزلة علي على الوجه الذي ذكره
المص يستلزم حطهما بالجزم لما في الذكر الاسفل منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت واما
الاوفد هن من نسج العنكبوت منع الناصب الجبروت المنعوت قال المص رفع الله درجته روى ابن عبد
من الجمهور ان امير المؤمنين عم كان يتألم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس المنابر وقال في بعض
خطبه حتى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحاه وقطع راسه

كان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب اردمني احلم
الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا مع اهل البيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قوله صادق سمعناه فاتقوا
النار ما تستدوا بصابرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق وبنا عرف كل مؤمن وبنا يخلع ربقة
الذل من اعناقهم وبنا فتح وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن مسعود العسكري من اهل السنة في كتاب
الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وابن تيم
ان محلي منها محل القطب من الرحى تنحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا
فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها
مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى
اذا مضى الاول لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان
اخي جابر حقد هما على مذبذبة وانجبا بينا هو مستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعده فيا عجبا ما شد ما تشطرا
اضرعيهما فصيرها في حوزة خشناء يخشن لمسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار فيها والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة
ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس يومئذ بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة
وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم انني احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول
حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكن اسففت اذ اسففوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر
لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون
مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان كنث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فيا لعمري لاوطئنهم
بوطئتي ان كعرف الضبع قدا تنا اليه من كل جانب حتى لقد وطئ الحسان وشخ خطماي مجتمعين حولي
كربيضة الغنم حتى اذا انهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلوت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود
الناصر وما اخذ الله تعالى على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقت
آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة عنز يعني مجرم وهذا يدل بصريحه على
تألم امير المؤمنين عم وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو ولا غيره منعوه منها ومن الممتنع اذ عاده
الكذب وقد شهد الله تعالى له بالطهارة وايجاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا وامر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة به في دعاء المباهلة فيجب ان يكون محقا
في اقواله انتهى قال الناصب عفا الله عنه اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة فذكرها
السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بها وليس لاشال هذه حجة في الخلفاء من اسناد او نقل

من كتاب الثقاة حتى يجعل له ليلا وان فرضنا صحته فهو من خبر الآحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين
بايع الخلفاء وطاعاهم وانقاد لهم ومشاورهم في الامر وافقهم في التدابير وان سلمنا انه كان مكرها
لانه كان يرى نفسه افضل من غيره فاساءه المفضول حسدا جاز ولهذا بايعهم ولما رأى معاوية خير اهل
الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى اقول هذه الخطبة قد ذكرها قتل زيد السيد الرضي رحمه
بل زيد ابير جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من ذكره الم وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد
ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درره
واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه عم فالمناقشة في صحتها مكابرة
بارده واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين عم بايع الخلفاء وطاعاهم انتهى فيه مالا يخفى
انه عم احتج على القوم في ذلك وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة عم وترك حسنه وجوه الناس
بالكلية التجأ الى سابقة ابي بكر وقد نقلنا لك سابقا هذا عن البخاري فتذكر والفضل الاتي بلا فصل صريح
ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلاثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد وانما هذا جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين عم لهم على اعتقادهم لاستحقاقهم الخلافة
واما مشاورته عم لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان
الواجب عليه التوصل الى اقامة ما يجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول
جائزة عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما رأى معاوية خير اهل الخلافة حاربه ومنعه من
الخلافة فقد خرق بان معاوية لم يبايع الخلفاء حتى يقال انه عم لما رأى خير اهل الخلافة حاربه بل الجامع معاوية
انه عم حرله عن حكومة الشام احتال على الخروج عليه عم باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في بيعته
على ان يحرمه في زمان الثلاثة لهجوم قريش واجماعهم على خذلانه وقدرته بعد هؤلاء باجتماع المهاجرين
والانصار عليه في زمان بني معوية ظاهر ان فلا وجه لقياس احدهما بالآخر قال الم يرفع الله درجة ورفع
انه عم افضل من ان الناس قالوا لما بالله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير ومعاوية فقال ان
في سبقه انبياء اسوة فاولهم نوح عم قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم
لا لانا مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك فعلى اعذر والثاني ابراهيم بخليل الرحمن
حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من خير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه رأى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط عم اذ قال لقومه لو ان لي بكم
قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي اعذر ويوسف عم اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني
اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي ومن بن عمران عليه السلام اذ يقول
ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر

وهرون عم اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني
مع القوم الظالمين فان قلتم انه استضعفوه واشرفوا على قتله فالوصي اعذر ومحمد صلى الله عليه وسلم
لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يبعه
الا الحرب فالوصي اعذر فقال الناصب جميعا صدق امير المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المؤمنين لم يكن
مستضعفا ولا عاجزا لان قوادين عبد مناف كانوا معه وكان قائما على نصيبها في بيته وانهم يدعون ان
فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم تأمره بالخروج عليه ويساعده الانصار الذين نازعوا ابا بكر
في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر قال اقول بان امير المؤمنين كان ضعيفا عن
تسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الرواة حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في
الملك حاشاهم عن ذلك انتهى اقول الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج
منه مسمار ويدخل في عينه والا فالعلامة المعنوية في ذلك ظاهر واما ما ذكره من انه عم لم يكن
عاجزا لان قوادين عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتيال لان من جملة قواد بني عبد
مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وكانوا مع ابي بكر لا يخفى فبقي مع
علي عم بنو هاشم وقد انحصر قوادهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين
ونصرهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين عم لو كان حمزة وجعفر حيين
لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بخلفيش جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة
في علو منصبها كانت في بيته ففيه ان علو منصب فاطمة عم انما كان بحسب الدين والقرب الى الله
لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع انها عم لم تتحمل ما فعله عائشة من
الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها لعلي عم بالخروج انما يفيد
لو وجد على ذلك اعوانا واذا رأيت ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي واستضعفوه لتفقل
الصحابة كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد لامر علي عم بالخروج وجها واما الانصار
فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة
رئيس الخزرج الى ابي بكر رجاء له وقرروا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى تقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع
منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي عم ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة
المتغلب الثاني وارقعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان
اضعف منه فمسلم انه كان اضعف من ساير احاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا
على تقويته رجاء لعلي عم ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصنادبدهم

فتامل قال المص رفع الله درجته وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي بن ابي طالب ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي
فرايت حذيفة فقلت ما احسن هذا يا رسول الله فقال حدثني في الجنة احسن منها ثم مررنا بمجدفة
فقال علي ما احسن هذا يا رسول الله قال حدثني في الجنة احسن منها ثم مررنا بالسبخ حدثني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
حدثتك في الجنة احسن منها ثم ضرب على راسه وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ما يبكيك يا رسول الله
قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان ذلك هم وقد روى مثل هذه الروايات
ثم يحتمل اما ان يصدقها فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم
البتة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة تغدر بعلي
فان هذا ظاهر وقد غدرت الناكثين والقاسطين والمارقين والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء
وما روى ان الضغائن كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روي انه لم يكن يطعن من يطعن
قريش الا وكان يلم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن
لم يظهروه ما دام امر الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته ومخالفوه ثم ما ذكر ان
علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكرهم المناكير والشواذ واما ما ذكره من رواه
من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف بنشاء وقواعد
المذاهب الحق كما رايته انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم مدخول بان حرف السين في قوله صلى الله عليه وسلم سيغدر بك يدل على الاستقبال
القريب وغدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يتجه الحمل عليه
ولو اراد صلعم ذلك لقال سوف يغدر بك اه لا ان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ما
انطق الله به لسانه من رواية دعوى كل يطعن من يطعن قريش على امير المؤمنين عم اراقة دم فقد دلت
بنجوى على دخولهم وعدى وامية فاطمة في حرب الغار وبرهانه هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون
قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغائنهم عند وفاة النبي صلى الله
عليه وسلم وايام المغتصبين بالخلافة مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير
بانفاذهم على جند لان علي عم وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من بين يديه حتى صارت لك
سببا لجراءة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعه
في المهالك كما مر عن بعض الاكابر لما سئل عنه عن موضع قتل الحسين عم اجاب بانه قتل في
سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكر من انا لا نعرف ابن المغازلي

ان اراد به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يجوز ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره
من اهل بحثه فقد صرح اصحابه بمعرفته وقد روى عنه ابن حجر المناخر في صواعقه وغيره في خبره
واما ما ذكره الناس انه بين معاني ما رواه المص من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة صادرة
عن جهل المركب زينه له الشيطان او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول والا فقد اوضحنا بحمد الله تعالى
ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب كطلبة غيرة فطنه الجاهل فيا اوكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احدثنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب
قد اعترف فيه بان المقدم كانت ضغائن من عليهم وانه لم يكن يطعن من يطعن قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى
اراقة في سبيل الله فاحفظه فانه طرح جملة مما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته
ايانه قال المص رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي اخرجه
من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير
مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف بن موسى القطان وتفسير قتادة
وتفسير ابي عبيدة القاسم بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير مجاهد
وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجماهرة عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند
رسول الله صلى الله عليه وسلم فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه عبد الله بحقه ويفقه ويوحده فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من يأتيه من حزب الشيطان
فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فانه رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن قتل
المصلين فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني رأيته يصلي فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجلس فلست بصاحبه ثم بعث عمر وقال يا عمر خذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه
قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرأيت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله
فقد امرنا رسول الله من هو خير مني فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني
رأيت الرجل ساجدا فقال صلعم يا عمر اجلس فلست بصاحبه ثم بعث عليا وقال يا علي فانك انت قاتله ان
وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي عم فاخذت السيف
ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله سألتني فقال
لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت على احدى وسبعين فرقة ناجية والباقون في النار وان
امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين

فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انا عليه
فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه بقوله هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات
قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي
قال القتل وذلك يوم النهروان عذاب الحريق قتله علي بن ابي طالب يوم صفين فليتأمل
العاقل ما تضمنه هذا الحديث المشهور من طرق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي صلى الله
عليه وسلم اعترف بما هو عليه منها ولم يكن مستحقا للقتل بامر الله تعالى فيه بذلك وكيف
ظهر انكار النبي صلى الله عليه وسلم على ابي بكر بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من فعله ومنع ذلك
فان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف ابدا وكم الامر بقتله
ثلث مرات عقيب الانكار على الشخصين وحكم صلعم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة
وسبعون منها في النار واصل هذا مقام ذلك الرجل الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم
الشخصين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعاصي تقليد من يخالف امر الرسول صلى الله عليه
وسلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع ولا كما ذكر في
كتب اهل السنة تحكم على صحته وانما قلنا الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه
من المنكرات خبر مالوف من امور الدين ان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بقتل من يدعه الاصحاب
انه يصلي ويصوم ويتصدق وهذا من منكرات الدين ولم يرد واحد من الثاني ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو اراد قتله لم يكن يأمر اكابر الصحابة بهذا الامر بل كان احدا من الاصحاب
يقتله ومثل هذا الامر منكر من اجرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث ان هذا الذي
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله كما زعم الراوي كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج
وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعدل فانك لا تعدل فقال عمر ائذن لي فاضرب عنقه فلم يأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولو كان يريد قتله لكان يأذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت
ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى
قلت المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر ضرورة مثل هذا الحديث مع اعترافه بذلك من حيث
لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه خبر مالوف من امور الدين ان النبي صلى الله
عليه وسلم يأمر بقتل من يدعه الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر ويتكلف حتى يصير
مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلعم لو اراد قتله لم يكن

يأمر اكابر الصحابة بهذا الامر فيدفع بانه صلعم اراد قتل ذلك مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال
امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه صلعم واذ ذاك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر ايضا اذا
ان يأمر عثمان في ايام خلافته ان يأمر عليا عم مجدد وليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي صلى الله عليه
وسلم ان يأمر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله صلى
الله عليه وسلم بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة اه فشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره لهذا
الخبر اولا وعده من المنكرات سنكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان يريد قتله لكان يأذن عمر في
قتله مدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي في الحديث هو الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم
والذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم اذنه صلعم بقتله في ذلك الوقت
لعدم اعلام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم حينئذ بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات
واما ما ذكره من ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول من يظهر منهم
ولا ريب في ان لكل طائفة من الحوادث اولا وآخرا ان انكار كون الشخص الواحد اصلا جميع الضلالات
سيما خصوص الضلالات الواقعة لامة نبينا عليه السلام منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل
من اهل نحلة الناصب فانه قال ان سعيدا جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالرأي
في مقابلة النص واختار الهوى في معارضة الامر وتنفيذ ما عن شهوته المشورة في تفضيل نفسه
على آدم عم النبيات الاخر فلم لا يجوز ان يكون سطر هاني الاخر واحدا اصلا اللهم الا ان يدعي
الناصب مشاركة نفسه معه لما فطر منه في تابعته هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف
والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان فضلا عن شياطين ما دون انتهى
او خوارج نهروان والله المستعان قال الم رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي
في مسند عبد الله بن العباس قال لما احتضر النبي صلى الله عليه وسلم وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب
فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي
صلى الله عليه وسلم قد غلب عليه الوجع وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية
ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي صلى
الله عليه وسلم فبعضهم يقول القول ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما كثر اللغط
والاختلاف قال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني ولا ينبغي عند النبي التنازع وكان عبد الله بن

عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال
بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه فلينظر الغافل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب
الصحابة في حق النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم
فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انهم لما اراد ارشادهم وحصول الالفة بينهم بحيث لا يقع
بينهم العداوة والبغضاء ومنعه عمر عن ذلك وصدّه عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال
انه يهذي والله تعالى يقول وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص مثل هذا الكتاب
الشافي للضلال وكيف يحسن مع عظمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر الله تعالى الخلق بتوقيره
وتعظيمه واطاعته في اوامره ونواهيه وبقوله بعض اتباعه انه يهذي سفاهة وجهله بذلك وفي الجمع
بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحيفة عند
موته فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وكلمه عمر فصاح رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكيف يصرخ لهم صرخ رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب في مسند دنانه الى يوم القيمة فاكان
هذا الحديث صحيحا على عمر يجب ترك التبرك منه والالم يجز له انساده اليه وحرم عليهم التعويل على
كتبهم هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكر هذا الحديث فيما تقدم واجبنا عن اعتراضه
وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المشاورة بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول
صلى الله عليه وسلم وصاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم على
على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيصح قوله وهذا فيما يتعلق برأي النبي صلى الله عليه وسلم
ومنها ان عمر في غزوة بدر ان يدخل ويشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه
وقبل رأيه ومنها قضية الاسرى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشاوره في امرهم فنهاه عن
اخذ الفدية وواقفه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها الحجاب وكان
عمر يلح فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وترك الكتاب واما ما قال انه شتم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهذا من جهله بالمعنى وجراءته على الصحابة كما انه الحجر كما بيناه والكلام الذي يتكلم المريض به ولا يعرف
البتة شتما وهذا الناصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس
ادبا بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بينه المتقدمون في الاخبار انتهى اقول اما ما ذكره من كلام
المص لمثل ذلك فقد مر وجهه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وسلم فممنوع
وكون صاحب المشورة مسلما لنا ايضا فليراجع واستعلام ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج

الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على اشياء فيمنعه
عمر ان اراد به انه كان يمنع النبي صلى الله عليه وسلم عما عزم صلعم على فعله من غير مشورة معه فهذا
ممنوع كما سبقت وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه
من كتابة الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يشاور عمرا ولا غيره
في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما حين صرف شيئا من المشورة على ان يكتب كتابا لا يضلوا بعده
ولا يضلوا ان يعدم عزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما بدل عليه قوله
عما طالبه صلعم واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من اتفاقات عمر وصدوره المنع فيما منعه انما كان بعد
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم معه كما سيأتي في قصة الاسرى او على طريقة العرض والاشارة كما في غيرها
وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد والمجاهرة بالخلاف المحض وهذا اغضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم عليهم قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
المذكور لم يعتد الناصر الغضب عنه وهذا ظاهر على من يجانب مضيه الله ورسوله ويكابر على الحق بالباطل
واما ما ذكره من ان معنى قول عمر انه يهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا
عن شرح ابن حجر البخاري من انه قال مر فيما مر في كتب اللغة المتداولة ان الهجر الهذيان ويطلق
على كثرة الكلام الذي لا معنى له وتفسيره ذلك بكلام المرضى جهلة من الناصب لفتح التنبيه عن عمر
كما مر ايضا فتدبر قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله
بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله ابن ابي سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فلما قام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما خيرني الله تعالى قال استغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين قال انه منافق يصلي عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا رد على النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب خفضه الله اقول
خبر الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اتصلي عليه وهو قال يوم كذا وكذا وفعل كذا وكذا وعدد مثالبه ومناظره عليه من نفاقه فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعني فانا مامور او مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر
ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وهذا من مناقب عمر
حيث وافقه الله تعالى في فعله وانزل على تصديقه في قوله القرآن وهذا الرجل بذكر هذه المنقبة العظيمة
من مثالبه ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورة وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه هذا المقام قال المص ان المص لم يعبر صورة الحديث انما الله

نقله الناصب صورة حديث آخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى
فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع انه بما رواه الناصب زيادة لفظ بدل على زيادة تعجب النبي
صلى الله عليه وسلم من مقالة عمر وهو قوله وعني فافهم على ان سبب تعجب عمر في ذلك المنع انما كان
رجاء للانصار وادبا عليهم لا لاجل عزة الدين واذلال المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق
عمر في ذلك وانزل على تصديقه الخ فيه ان الامر في جواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما
من عند الله تعالى مختلفا فيه لاجله بين النبي صلى الله عليه وسلم وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر
وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يفهم كلام الناصب خذله الله تعالى
والعجب ان الناصب لا يعدمن مطاعن عمر مخالفته صريحا لامر الله تعالى في منع النبي صلى الله عليه
وسلم عما كان مأمورا به وبعد موافقته النسخ انما كان من سببه مع قيام احتمال ان الله تعالى لما علم تطاول
عمر وسوء ادبه وجراءته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك ايضا
اذا صلى على منافق آخر انتقم منه وعاقبه الى النبي صلى الله عليه وسلم دفع شره واسارته في
الادب عنه بنسخ ذلك الحكم والله اعلم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من
مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت
سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزل آية الحجاب عقيب ذلك
وهو يدل على مزيد ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صلى الله عليه وسلم ودل عليها احبس الناس
واحملها وما قصدت بخروجها الا لاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى تجسسها
حتى اوجب ذلك نزول آية الحجاب انتهى قلت الناصب خصمه الله اقول هذا يدل على كمال
غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وهذا قال عرفتك يا سودة و
المراد الخروج بالليل ايضا يوجب شهرة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يحترز
عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله تعالى انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافق لعمر وهو مستلزم
ولم يكن هذا الفعل من عمر معتبرا عند الله تعالى لانزل عقيبه تأنيبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل كما انه ينزل ايا يكون
تصديقا له على ما فعل الا انه ينزل سابقا يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى
اقول الحديث صريح في ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم انما كانوا يخرجن الى المصانع
في الليل والغلس الذي لا تعرف فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامة
سمعها ورآها عليها كطول قامتها وضخامة جسمها حيث على ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع
الاصول او باخبار صواحبها اياه كما يعرف احد امة او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها
او من اسلوب مشيها او لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة

ولا الحياء فظهر ان عرف عمر من اطارة لسوده معرفته اياها انما كان انها جاء وتعليل خروجها بامر خارج
عن الصواب لا لمنافاته بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
نزلت الحجاب في ذلك هكذا نقول تعليلنا والوجه بنزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك
الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لانه رأى التعيين في الحجاب اقرب الى الصواب
ولكان عرض صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة
في ضوء النهار وقد ورد في شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روى انه طعن وانها تأتي
المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا وكان سار النبي صلى الله عليه وسلم
لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين بصلوته في المسجد ولكن في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد
من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما روي في المشهور من قوله صلعم ان سعدا لغيور وانا اغير منه
واغير منه والله اغير منا انتهى قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن
عبد الله في المتفق عليه قال جاء ابانا قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغزاء في حقوقهم فاتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكلمته فقال ان يبدأ فمن جابلي ويجلوني الى ثم يرا فغفر لهم بعظم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمن جابلي ولم يكلمهم ولكن قال ساعدوا عليك غدا فغدا رسول الله صلى الله
عليه وسلم حين اصبح نطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة فجذذته تما فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا مثل
ثمرنا بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته بذلك فقال مر رسول الله صلى الله عليه
وسلم لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر لا يكن قد علمنا انك رسول الله فرأيك لرسول الله صلوات الله
عليك وهذا يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستشير الرأي فيه ولهذا امره باتباع واجاب عمر بانا
ان لم يكن قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله انتهى قال المص رفع الله درجته
ان عمر لم يكن حاضرا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجابر اخبر فاخبر جابر عمر فقال فهذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هذا الامر بالاخبار ان عمر كان يبرز ظهور الآيات فامره بانكاره
وكان الرواية كما ذكر من ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستشير الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى اقول ما حكم بعضه خبر جبريل في الفصاح والضعاف بين ولا انه
بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان الرواية انما كان كما ذكر
فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا
من العبارات المختلفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فيبقى ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر
كما هو صريح الحديث وقد فهمه المص قدس سره قال المص رفع الله درجته والجمع بين الصحيحين

في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم شاور حين بلغه اقبال ابي سفيان فتكلم
ابو بكر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلته عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما
في ترك القتال ببدر وقال انهما كانا اواحدهما مع النبي صلى الله عليه وسلم في العريش مستضيئين بهما
فمن لم يصح فوطاسب في ابتداء الحال كيف يستنير بهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي
فقال يجوز ان يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما يأمر به ثم اجاب فقال لما كان على طريق
غلبة ظن سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حضوره يجوز بعد وفاته والدليل على ذلك امر
اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال له اكن لا اسأل
عنك الركب ولا كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم والله تعالى
قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب تجويز المخالفة بعد الموت لا حال الحضور ويستدل عليه بفعل اسامة
وابي بكر وعمر ومخالفتهم انما كانت في حضرة الرسول ولهذا قال اسامة اكن لا اسأل عنك الركب وهذا
يدل على المخالفة في الحضرة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهم الاستدلال
على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلم بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى الناصر جنده الله
اقول كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله صلى الله عليه وسلم على القتال وخرج ليتلقى
عيرا ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان صلى الله عليه وسلم بايع الانصار
وبايعوه على ان يحموه في المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن حيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه
في ارض موقف فلما خرج قريش وسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخروجهم اراد ان يستطلع الانصار
يخافون ان قاتل قريشا ولا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج معه الى العدو فاستشار الاصحاب
وقال ايها الناس ما ترون فقال ابو بكر اثر الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاعراض انه بدا ان الانصار يكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه
في القتال والغرض استفسار حال الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا لما تكلم سعد بن الاسود بالكلام
الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما ترون فقام اليه سعد بن معاذ وقال له كانك
تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بابي انت وامي قد آمنا بك وصدقناك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم وسار الى قريش هذا سر الاعراض وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او مجاهل
للتعصب نعوذ بالله منه وهذا الاعراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه وسلم
في العريش برأي ابي بكر وحاصل الكلام ان هذا الرجل ما يدعي الدعي ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان
ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يصدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم

غير مخالفة على جهة الرأي

من امر الا برأيهما ومن خالف هذا فهو كابر المعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما
ذكره ابو هاشم في جواز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة
والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال حضوره ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي فعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة
لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لا تحل ان يقال ولا تفعل والا فاذا لم يشاور
كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول رأي النبي صلى الله عليه وسلم فذاك والا يجب الرجوع الى امره
وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى قد زاد المناصب وتعصب في تقرير الواقعة ترويجا لغرضه
الفاسد وترويجا لمشاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تفسير البغوي من اهل
السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سر هذه الحال وجلية المقال فنقول قال البغوي
ان قريشا اقبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص
ومخرمة بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم ملتقى العير
لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة
يا اهل مكة النجاء النجاء كل صعب وذلول خبركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا بعده
وقد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ركبا
من السماء فاخذ صخرة من الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك
الصخرة فحزنت بها حياء فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبأ نساؤهم فخرج ابو جهل يجمع اهل
مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا النفير فقيل له ان العير اخذت
طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال والله لا نرجع حتى نرد بدرا حتى نقيم
ونشرب الخمر وتقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمجرجنا وانا نجمع لم يصب
العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير
واما قريشا فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب
وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا فالعير احب الينا من لقاء العدو فغضب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم ردهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل
فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند ذلك غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا في
الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل
من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله وامض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت
لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين

منا نطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخفر أعلى أيها الناس وهو يريد الانصار
لانهم قالوا له حين بايعوه على العقبة انا برآء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت
في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلى الله عليه وسلم يخوف ان يكون الانصار
لا يرى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك تريدنا يا رسول الله
قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا
ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله بما امرت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت
بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى بنا عدونا انا لصبر عند
الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله فعرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم وسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله كاني انظر الى مصارع القوم وقال بعض فضلاء الامامية في تفسيره
لآيات الاحكام روى ان كرز بن الجابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي
صلى الله عليه وسلم فسبق منه وتوجه النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو
سفيان من الشام في عير من قريش فيها الطيب فصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران
ابن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فخرج صلعم مع جمع
من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو
الغفاري فنهضه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال
لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة
وانتدبوا وتبادروا والى اعلى انفسهم من غير استئذان عن انفسهم احدا الا هو ساراه واستحييناه
فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير
قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى نحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم المعازف
والقينات ببدر فيتسامع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اتممنا سنة فمضى بهم
الى بدر وسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل جبرئيل عم وقال ان الله وعدكم
احدى الطائفتين فاستشار النبي صلعم اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صلى
الله عليه وسلم لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لما انك فوالله لو سرت بنا
الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا
البحر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا

على بركة الله فعرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا
فان الله قد وعدني احدى الطائفتين والله كاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء
الامامية في تفسيره لآيات الاحكام روى ان كرز بن الجابر الفهري غار على سرح المدينة حتى بلغ
الصفراء فركب النبي صلى الله عليه وسلم وتبعه فسبق منه ورجع النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة
واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها الطيب فصحبه اربعون راكبا من اشراف
قريش منهم العمران ابن عامر وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي صلى الله عليه وسلم من جمع من المهاجرين
والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم فقال سعد بن عمرو
والله لو امرتنا ان نخوض الغمار ونخوض سدس الفراس لخضناه معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب
انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت
منا عين تطرف فذهب خبط رسول الله صلى الله عليه وسلم فطرب وسر بذلك فقال صلى الله عليه
وسلم سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله كاني انظر الى
مصارع القوم وانما وقع ظهر بذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان طلب الموافقة من الانصار طلبها
من المهاجرين وانه لا يرى في السري الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي صلى الله عليه وسلم عن ابي
بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتان صريحتان في ورود صلعم استشارة لكل من جميع اصحابه وانه
انما تغير وجهه ورد عليهم لما رآى من اقبال اكابرهم على مخالفته وابرامهم على الاقامة لا لان السؤال اولا كان عن الانصار
فقط وانه صلعم اعرض عن ابي بكر وعمر عند صدور تهما بالجواب لعدم تعظيمهما بغرضه صلعم كما توهمه الناصب
وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم سعد بن الاسود بالكلام
الدال على الموافقة اعرض فان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال سعد ذلك ضحك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي البخاري عن الراوي انه لما قال سعد ذلك رايت النبي صلى الله عليه وسلم اسر فرحه
وسره وايضا ما اشتهر بعد الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيدة زيادة
عليه السلام قبل اظهار سعد ذلك وقبل ان يستفزه صلعم عن عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس
وقيل على كذب ما ذكره الشرنبلالي انه لما اجاب سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة لم يبق معه حاجة بعد ذلك
الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده صلعم بقوله اشيروا علي ايها الناس
عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لاجل نهب العير لا خصوص الانصار كما زعمه
الراوي لتلك الرواية ولهذا لا نرى في رواية الامامية من ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه من
الطائفتين اولي الاختيار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محصل له اما اولا فلانه اجمل
فيه الشق الآخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونسلم بعض ما ذكره فيه

ويمنع بعضه الآخر فقول مسلم انه صلعم كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم يذكره المص لكن نعلم
انهما كانا وزيري رسول الله وانه لم يصدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امر الا برأيهما وانشد الشارح
في الرواية من اعراضه صلى الله عليه وسلم عنهما عند المشاورة بل يعتقد ان من ظن ان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يكن يصدر عن امر الا برأيهما فهو على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع انه انزه
من صدور الخطأ والخطا عنهما باعترافهما باغراء الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي صلى الله عليه
وسلم ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم يتصد لاطرائهما بل لابطال منه والحمد لله
على بلاء من عظم ما نالوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم
قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
رأيتني دخلت الجنة فاذا انا بالرمصاء امرأة ابي طلحة فسمعت حسسه فقلت من هذا فقال هذا بلال
ورأيت قصرا مشرفا عليه جارية فقلت لمن هذه فقالوا لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت
غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله وكيف يجوز ان يرد واصل هذا
الخبر رؤيا عقل يدل على ان الرمصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله عليه وسلم ثم قوله
ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة انتهى
قال الناصب خفضه الله اولا في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون
ويبكي عليه الباكون فانه قال واي عقل يدل على ان الرمصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي صلى الله
عليه وسلم وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم انه دخل الجنة
وكان فيه الرمصاء وبلال اوجب ايمانه دخلا قبل النبي صلى الله عليه وسلم الجنة يوم القيمة في اليقظة
وهذا غاية الجهل وما ينبغي ان يتحدث الطرفا فضلا عن ان يكتب ثانيا ما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر بجواز وقوع الفاحشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة وهو
يعلم ان الجنة لا يكون فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت بمثل رؤيا فيها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاداء
والحالات الرائي مما شاهده وعلمه في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله
ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء الحذلان في الباطل انتهى اقول
هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في صل لعشر في فضائل عمر قلوهم يكن ما تضمنه
من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة فيه كما اخبر عنه حسن
القصص وروى في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله صلى الله

عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهل
من كان رؤياه في بدء النبوة صادقا يمكن ان يكون في اثنائها وحين ثبوت نبوته كاذبا او محتملا وروى
مسلم في صحيحه عن سعد مرفوعا ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا
واخرجه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي
فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه
وان اصدق ذلك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرمصاء وبلال فيه في الجنة واعتقاد
عمر في شانهم لا الحق بجهال لما اعرفت من ان النوم لا يكون بضعفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه
لا يثبت شيء بالمنام من قبل اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المص رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما مات محمد
ولا يموت حتى اخرنا وفيه عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وابو بكر
بالسنح يعني العالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت وقال عمر ما كان في
نفسي الا ذاك وليبعثنه فليقطعن ايدي اقوام وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعرفه انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر
عن ذلك من افراد البخاري عن انس ان صبح خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة جلس على منبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فتشهد ابو بكر صامت لا يتكلم
وقال عمر اني قد قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولكني ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب
ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم وانه كان مخطئا ثم اعتذر بانه رجى ان يعيش النبي في زمانه و
يدبره وكل هذا اضطراب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا
الاعتراض وان عمر اعتراه حالة مذهشة لموت رسول الله صلى الله عليه وسلم اغفلته عن جواز
الموت فان المحب المفرط الشاب لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من غاية
الغارف لغرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر واعترف بانه اخطأ في عدم جواز الموت ولا عتاب
عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى اقول فلا سقنا ما في جوابه من الخلل وبقينا ان غيبة المحبة
المفرط المدهشة الى عمر الواحد له ان لا يجوز الى النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ما سبق من تجويزه الهذيان
عليه صلعم بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله لطهور ان معناه ان
كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره
ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم لتدبيره لانه كما لا يخفى واما ما اتى به الناصب ههنا من

عدوجا لزعمه في ذلك من يلقب بجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف
اذ المعروف في مقام تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا تهديد العالم الفاعل
بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تنفيذ ذلك فيهم كما نعده عن هذا ترى من تكلم
في اسلوب هذا الباب وانشد قوله شعر ايا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف
انه تجاهل سعد عليه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم ياخذ فاسا او منشارا ليقطع به ذلك الشجر عند ذلك
الجبار واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل
هذا الجهل والخطاء عمن زعم نفسه لا يقاس بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم ليس بصواب قال الم
رفع الله درجته وبه في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له
ما تقدم من ذنوبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في
خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة
من المتفق عليه عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى
المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط فقال
عمر اني ارى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم قال خرجت معه ليلة
اخرى والناس يصلون بصلوة قارئهم قال عمر نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها
افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل ويتصف هل يحل
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله قال انه صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت
البدعة يامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم ياذن الله تعالى ولا يبيحه ان اه
اعلم به صالح العباد سعادة الله تعالى اولى النبي صلى الله عليه وسلم كتمه نعوذ بالله منه او ان المسلمين في
زمان النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر هلكوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل اخر فقام ايضا حتى
كنا رهطا فلما احس النبي صلى الله عليه وسلم بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله
فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك
الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم استحب ان يكون اماما في نافلة
رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا نسمعه يقول نعمت البدعة فلينظر

وصح ذلك بتمام الكتاب عليه وبهامشه ما نصه النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر انتهى قال الناصب عفا الله
اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه وهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة
ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم
فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال ويراد به ما يخالف
اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الشرعية
الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى
قوله قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا يدل على ما نصه الناصب اسلافه من ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كان انفراده محاذرة افراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في
كل صلوة نافلة لانتفاء المحذور بعد انقطاع الوحي عن وجوب النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وكان
المحذور على الايجاب حاصلا في المفاضلين بناء على ما سيجيء عنه في مسئلة المتعة من اصل الناصب
وهو ما حاصله ان القرآن يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر
وانظر ما سيجيء ثم ما ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وجعل انواع
فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوفا على ثبات كون الجماعة مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه انتهى
قال الم رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في
جيش فاتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه
في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم معنا النساء فقلنا الا نستخصي
فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المراة بالثوب الى اجل ثم قرا يا عبد الله يا ايها الذين امنوا
لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري
عن ابراهيم بن ابي موسى ان ابا كان يفتي بالمتعة فقال له رويدك تفتي بالمتعة فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله واصحابه
ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن الاراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم وفي الجمع بين الصحيحين
الحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء
ايضا قال انزلت اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينزل قرآن
يحرمها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد
غير شرع الله وشرعه بنيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقال الله تعالى كرهوا ما انزل فاحبط اعمالهم فان
كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح

انتهى قال الناصب غفر الله له اقول قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخت
واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة والاباحة والنسخ يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على الحرمة وبعض الصحابة
كانوا يقولون بالاباحة لكن الاكثرون تابعوا رأي عمر واليه ذهب الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث
ومن اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغ الامر فيه على الحرمة فاي ذنب يتصور فيه لعمر حتى يقول انه
فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكر نهي عمر عنه وانه نهى عن المتعة
ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج يتعلق بثلثة طرق
بالافراد والقران والتمتع وكان لعمر ان يختار القران والافراد ويمنع عن المتعة لمصلحة رآها وهذا لا ينافي
كونه جائزا فان المباح قد يجيء منه ما يقتضي امرا مكروها وللامام النهي عنه وايضا يحتمل ان عمر سمع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقتضي وامثال هذا
لا يبعد من الكبار كما عده هذا الرجل واساء الادب انتهى اقول قد مر انه اضطراب كلام الجمهور وروايا انهم
في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكره كما نقل عن الشافعي سابقا لا يزيد عليه فليراجعه و
اما ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا رأي عمر فغير ابعد هذا التابعين انما كان على حدثنا بعينهم له في بدعة التراويح
والاذان والطلاق والعول وغيرها طعنا في جاهه والاجل انه كان فظا غليظا مهيبا ذا بوه وسكتوا عن
مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره من ان من اعترض من الصحابة على عمر
فانه يبلغ ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على
جماعة من اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي صلى الله عليه وسلم وسنين من زمن ولاية ابي بكر وعمر
ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي صلى الله عليه وسلم تقرر على الحرمة لما ابى
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي عنه انتهى بل قال نهى عنها النبي صلى الله عليه وسلم في
اخر عمره او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي صلى الله عليه وسلم مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم فمردود في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب
في توجيه ذلك عذر لا يسند من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن منع عمر متعة الحج من ان للامام
المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة اه فعلى تقدير تسليم اماته واجتهاده
صح وتقرر جعله انما يسلم لعمر ان يختار طريقا من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والتقوى بانه
احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة حاشا وكلا ان يكون له
ذلك وكيف يصح ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد
محرما محللا من دون الله تعالى ومن دون نص عنه وعن نبيه صلى الله عليه وسلم فيه واما
ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد رأي المجتهد واستحسانه

عقله وهوى نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في
المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال انه سمع حرمتها فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي صلى الله عليه وسلم كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل وبهم
التاويل لنيل السؤل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته وروى مسلم في
صحيحه باسناده الى قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء بنت عميس عندها فقال حين رأى اسماء من
هذه قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق
برسول الله صلى الله عليه وسلم منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او في ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي
رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن كنا نؤذى
ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك قالت
فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يا حبذا شكم هو له واصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا نص من النبي صلى الله
عليه وسلم في تخطئة وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله صلى الله عليه وسلم منه وليس لهذه
المرأة الخلافة فلا يكون له انتهى قال الناصب غفر الله تعالى له اقول هذا الفضل ايضا ذكر فيه امور
عجيبة يدل على عدم فهم معاني الاخبار فان المراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ليس احق بكم تفضيل اهل الهجرتين
على اهل الهجرة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن له الخلافة فلا يكون من الضحاك فانه الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالهجرتين اي نسبة لها بالهجرتين انتهى اقول اثبات الاحقية وتقريبها قد وقع في هذا الحديث
على وجه التعميم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي صلى الله عليه وسلم من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين
لا من تفضيل الهجرتين كالهجرة الناصب سقا الامر فيلزم منه تفضيل اسماء على عمر والاحقية برسول الله لزوجية الاسرة
به كما ادعاه المص وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اه فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه ومعناه كما سوى به الناصب
وكل ذلك ظاهر لا يخفى قال المص رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعلام
عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص لعمر بن الخطاب اني لاعرف الخطاب يجدل على راسه حرة من حطب وعلى انه
سلما وما فتها الا ثمرة لا تبلغ مصعفه وهذا يدل على انحطاط مرتبته ومنزلة ابيه فكيف استجاز وابنها هاشم
وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى قال الناصب غفر الله له اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف
قريش من الاعدد بن لوي وكان امه مخزومية من سادة قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على عدي

بن ابي طالب فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه
حجة على ذاته عمر وان فرضنا صحته فهو من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضله
فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا هو المدعى انتهى اقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتمائه
نسبه الى شريف في بعيد المراتب لكان كل واحد من احد الناس سيما في زمانه سيما اولاد اليهود المنتسبين الى ابناء
اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل بيت باستمرار عفتهم وغنائهم عن ارتكاب ردي الاكتساب ولا شرف
للخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية فغير كلام لابن شهر آشوب فانه ذكر
في المجلد الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن
ابي طالب فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي ومواقفته لمعاوية في الحرب على عدم لم يكن يطعن
على حسب علي وجلالة قدره بل مدحه باشعار مشهورة من جملتها قوله شعر هو النبأ العظيم وفك رهن
رباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهو من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب فغير انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في
اخذ الخلافة لمرتبها لعلي وكما اجمعوا ولا على تعويضه الى ابي بكر مع كونه من اوساط قريش واذ لهم فيه كما نطق
به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المص رفع الله درجته وفيه خرج عمر بن الخطاب
ويده على العلاء بن الحارث وطعنته امرأة من قريش فقالت كنا نعرفك مرة عمر ثم صرت من بعد عمر عمير
ثم صرت من بعد عمير امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد
قرب عليه البعيد وخاف الموت حضره الفوت انتهى قال الناصب خفضه الله ان صح هذا دل
على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتجلى اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا طعن
فيه انتهى اقول قد صح هذا وقد زيادة عليه ما روي عن ابي العاص قبل ذلك من انصافه عمر
بالدنية وعدم انقاء في امور البرية لا على مجرد تحمله للاذية ولو كان بريا عاتب اليه المرأة لاجاب عن ذلك
الجليل الخطاب ولا يصح خلافه عن سعد بن الاصحاب وحيث لم ينقل شيء في هذا الباب علم انه جاب
من حل الطاعن الجواب والله اعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر بن هشام
ابن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب قال كانت مهاة التي امة حبشية لهاشم
ابن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى ابن رياح فجاءت بنفيل جد عمر
ابن الخطاب ومن اعجب الاشياء نسبتهم الشيعة الى السب ولم يتجرأ الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا
به وعلماؤهم يردونه وهذا من جملة الانصاف فان الشيعة اقصى ما يقولون انه اخذ الامامة وهي حق من
المؤمنين مع رغبته ذلك وهذا عالمهم قد نقل عنه ما ترى فاهلا واستهلا في ذم الشيعة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيها مثالب العرب وما يروى به بعضهم

بعضا من القدح في الانساب ولا صحة لهذه الاقوال ولا دليل فيه وهو لم يذكر هذه المعائب للخلفاء كما اعتاده الشيعة
بل يرواه عن مثالب قبائل العرب ثم الكهنة الجاهلية على ما ذكر ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع
جاهلي على امرأة ثم يتزوجها بحكم فيه التأليف او تصدق المرأة وربما كان هذه من الكهنة الجاهلية وما ذكر ان
الشيعة لا يتبرون عن الامامة اخذ الخلافة ولا يقدحون في شيء آخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه في هذا الكلام
والموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يؤخذ بايدي اتباعه ويذكر بطاعتهم اجابة ثم يبعث
الى جهنم ويشرب الماء انتهى اقول ما ذكره الاسنة الشيعة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان
الاصل في اخبار المسلمين سيما المتشرعين بالعلم بها الصحة حتى يظهر دليل واما على الدليل فيما فان اراد به نفي
ولا انها على عهد الامهات فهي مكابرة مرجحة وان اراد الدليل من جهة عليها فهذا باطل لانه يمكن لكل احد
من ناقلي الاخبار بل تلك الاخبار دليل على ذلك لانها من مثالب الاخبار ومثالب الاشرار ثم من ابن علم ان المص نقل
اخبار المثالب لغرض الطعن على الصحابة ودفع الكلبي مع ان كلامه منع خلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون
غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شأن آبائهم ما يلزم منه الطعن عليهم
وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المص في دعوى براءة الشيعة عن السب
ان يقولوا في شأن الخلفاء الثلاثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جاهلي على امرأة ربما كان
من الكهنة الجاهلية ولما حصل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك كاحاسة عليها ولم يصح
عن احد من الكهنة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما
ما ذكره من ان الموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فغير بين ولا دليل حسن حاقد المص قد سره في ذلك
الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدنيا والدين وبعد وفاته جعل الله كافرا في عهد امير المؤمنين ومن دلائل
سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن ايوان بيت الكرامة ايوان ما وراء النهر وجعل كافرا بعد موته في
جنب اولياء الشيطان والذين يتشرفون بعتق امير المؤمنين في صحة الايمان وقد وفق المص من قوله المروي من
احب ان حشره مع النبي صلى الله عليه وسلم والدواحبا بر وحشر الناصب مع من نكث عهد النبي صلى الله عليه وسلم
وارتدوا على اعقابهم ولم ما قيل شعر حشر مجان على باعلي حشر مجان عمر باعمر قال المص رفع الله درجته
وروى المحب الطبري في الجمع بين الصحيحين قال عمر بن الخطاب امر على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد
ذكره فذكر له امرأة من جانب المسجد بقول الله تعالى اتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم
من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن وصف نساء الجهل وظلة المعرفة ان يجعل مرسلا على
الجمع وكلام افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ذكر هذا
الكلام وجوابه واذ ذكر هذا الكلام المتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول
لا انكر الكلام فاستدل به سابقا على خصوص كونه مفضولا عمر على عدم الاحتياج في امثال هذه الاحكام

الى الاستفادة عنه ثم استدل به هنا على عدم صلاحيته للخلافة تراسا كما لا يخفى بادنى تامل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر علي قوله الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على اقدامه على قتل النفوس المحرمة وفعل ما يتضمن القذف انتهى قال الناصر خفضه الله اقول ما اريد هذا الحكي الى اهل وما اسمجه في تكراره وكونيته فقد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله تعالى فرجع عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجراءته في قتل النفوس المحرمة نعوذ بالله من سماجة الرجل الحمى انتهى اقول لا تكرار اذ قد استدل المص بهذا فيما سبق على كونه عمر وجهله بالاحكام واستدل به هنا على اقدامه وجراءته في قتل النفوس المحرمة والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه غيره حتى كما اعترف به الناصب لا يليق ايضا لمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يمس ولا يغني من جوع ولم يترك الامر الى عالم كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطاء قال المص رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فقال عمر الرجم وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع ولم يمس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من الجهلاء سيما علي عليه السلام انتهى اقول قد مر وهن الجواب واحاطة الطعن لمن ضل عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله اللائقين بخلافة النبي صلى الله عليه وسلم من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المتابعين اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن روح الاستمداد في ذلك عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استمد فيها برأيه السقيم فكلفه غيره الى صراط مستقيم قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي من حديث طاوس عن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه فامضاه عليهم فلينظر الناظر هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعله الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امر هم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر ان هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم

بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان يقول في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل لا يجعل الواحدة في الحديث صفة الطلاق ونحن نجعلها صفة للوقوع فنفي الحديث وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة ويوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى اقول اولا الخفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه لضرورة رجع الضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلثة دفعة واحدة عليهم بثلاث طلقات لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة اه وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اصطلاحات احدها السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المتداول ان السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا مصغرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يتبين حملها وعلى هذا يتصور اشتهر في المذهب ان غير المدخول بها لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بتفصيل انه لا بدعة في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقها على الاطهار اولا شهرا ان لم يكن ذات اقراء فيمكن من المراجعة والتجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب ان الطلاق البدعي هو اطلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا معتبرين بها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا ينافي للطلاق السني وغاية الامر ان يكون اتيانهم بها لغوا فلا يصح اقراره عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها فالمناقشة ان هذا بدعة بل حرام صريح وان لم يكن بينونة طلاقا بديعا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمان ابي بكر مع ان نهيهم النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر او من حقهما ان يمتنعوا بالمنع ويمنعوا عليه حتى يمتنعوا منه عمر وهل لهذه الخلط والتناقض دواء وسمعت من الاحمد الله تعالى على السلامة منها وهل يخفى ما في كلامه من التخليط والتكلف الاكلفه قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا لعمر فقال اني احدث فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار الا تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاصبنا فلم نجد ماء فاما انت

ثم يصلي واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك
الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم احدث به فقال عمر نولك
ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد مر به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا ومع ذلك فانه عاش النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة مدة حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ومدة
ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر المعلوم اذ لا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حضرة رسول
الله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وقوله اذن واعية وقال هو سلوني
عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني الله تعالى ثبت الى الوساوة بحكمت بين
اهل التوراة بتورتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر ايات القرآن ليس فيه في كيفية تيمم الجنب
وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص ولهذا انكر عمار في التراب ولو كان النص
يدل بعمومه على كيفية تيمم الجنب لم ينكر عمار المتمعك في التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة
ما يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض نسيان الحكم
لا تدعي عصمة من الخطاء واما ما ذكر من علم ابي المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكان عمر لا يدعي علم جميع ما في
الكتاب بنصوص القرآن الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكتاب والشرائط والاحكام فان ضروريات الدين
الصلوة الخمس المعينة ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة
قولا وفعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء والغسل
اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعواه خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام
مع تكرر بيانه في سنة النبي عليه السلام وكثرة نقله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان
النبي عليه السلام ولعمار ذلك بالبلغ بيان كما عرفت واما ما ذكره من انه يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة
ما يدل على ترك الصلوة للجنب فمحض لا يمنع انكاره منه لكن نقول من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر
الفساد من الكتاب والسنة وبقاؤه على ذلك الجهل المركب المورث للملامة عنده من المسلمين والاعلام
يلحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي صلى
الله عليه وسلم ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط لجعل صاحبه مقتدرا لكان الاجتهاد لسائر
العوام مقتدرا ولكان الملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة تقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره
النبي عليه السلام وقرره الصحابة الكرام ولخرج القرآن والسنة عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على
المبطلين ولتساوى ويتضح ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب اقرب او فهم الشيعة من الجنب

والطاعرت المذكورة بها ما فهموه منهما فلا يتسع عليهم بذلك واما ذكره من انه يمكن ان يعرض نسيان الحكم
فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق
الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس لحقه سكناه المارستان
معالجة نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ما ذكره عم امير المؤمنين فلم يقصد به المعنى ان يستدل منه على
جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المفتون بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون قال المص رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر
الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني
بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني فلست بباخل وهذه معارضة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو العارف
بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت شان عمر
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاحاديث التي مرت وان كان له منصب ومقام يذكر اخبار هذه الاشياء
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا شان الفقراء في المشاورات والمصالح الا ترى جواب رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعض مقصدين قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني
والمراد انه يعطيهم هذا من غير استحقاق ثم بل ان نبيه قد رهم وخيرهم احق بالعطاء ولكن المصلحة هذا
وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى اقول قد بينا سابقا ان شان عمر كان الشين والنقص واصدر
ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصب اباحة الجرة فله في مثل ذلك على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فانما زينه له ابليس ونصبه في الناصب المهلب في الاعمال الفوية والتلبيس واما توجيه ما صدر
عن عمر من نسبة للنبي عليه الصلوة والسلام الى ارتكاب الخلاف الاول او الحق بما مره به الناصب فان كان
مترجما مسرعا فلقد سلم ذو الحق بعرفة الخارجي من استحقاق الذم والعقاب في خطابه النبي صلى الله
عليه وسلم عند قسمة اخرى بقوله فانك لا تعدل ولكان غضب النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك الخطاب
خروجا من الصواب عند الناصب قال المص رفع الله درجته وروى البخاري في الجمع بين الصحيحين ان
عمر بن الخطاب بلغه ان حدث شارب الخمر ورووا انه غير سنة بعد فيه انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
ذكر العلماء ان حد شارب الخمر لم يتعين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر
يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع ابو بكر من حضر
ضرب شارب الخمر فاشاروا باربعين جلدة فعينوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر
بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى اقول ما ذكره من عدم تعين حد المشارب في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جلده

في الشرب وأتي بشارب فجلده فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ولكن سنة الحديث ويروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من شرب
الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث
ويروى في معناه حديث آخر باسناده الى معوية وحكم بصحتهما ايضا قيل سبق بعده ذلك بحال ان يعتذر
عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي صلى الله عليه وسلم شارب الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يعين
حد الشرب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يريد بعمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل
ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا
لا يسأله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان هذا العذر واسأله ما اخترعه
الناصب واصحابه صيانة لماء وجه عمر وتعاليا للطعن عنه واصلاحا لما ترجمه مع لن يصلح العطار ما افسد الدهر
قال المص رفع الله درجته وفيه انه سأل ابا موسى ما كان يقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاضحى
والفطر وهذا سؤال معرفة باظهر الاشياء التي هي الصلوة الجهرية قال الناصب خفضه الله اقول قد
كان عمر سأل هذا عن ابن ابي اوفى لعرى انه يوافقه فيما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يكون
ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة
قد يعرضه النسيان او يريد زيادة التحقيق واشال هذا لا يعد من المطاعن انتهى اقول اذا ظهر
سوء فهم ابن اوفى فيه فذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم يقل انه ابدل على جهله
قال يدل على قلة معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة الامر يصدر عنه مثل هذا السؤال المدحوض
واما اعتذاره من انه يمكن ان يكون ناسيا له فيه ان غاية ما يجوز عن الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة
عن النبي صلى الله عليه وسلم نسيانه بعض ايات السور الطويلة المقروة في مثل هاتين الواجبتين لا نسيان
اسامي السور المقروة فيهما نعم يصح ذلك من عبدة عرب وحبل او ممن نشأ في ارض فلاة او على شاهق من
الجبل قال المص رفع الله درجته وفي الصحيحين ان ابا موسى استأذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم يأذن
له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت فاني كنا نؤمر بهذا قال ليقمن على هذا بينة اذ لا افعلن بك فذهب الى
سعيد الخدري بذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم الهاني عن الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف يخفى انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تعرف علما في الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون
بنفس شيء واحد وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون
بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع لعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى اقول الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان يؤمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاذن

لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه صلعم كان يستشير بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك
ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان احق واولى برعاية الصحابة لهذا الادب بالنسبة اليه واشتهارهم على ذلك عند الدخول عليه والجملة
السنن المدى بجود نقل وعلما في الاصحاب انما هي ما سئل عنها احاد الجمهور دون السنن والآداب
المتكررة في الايام والشهور لكن ليس ذلك بعجب عمر بعد علم من قصر مع اوبس القرني رضي الله عنه على ما نقل
من كتاب تذكرة الاولياء وخبره انه انكر على عمر دعوى رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم وقال له لعلك
رأيت حبيبة النبي صلى الله عليه وسلم ولئن رأيته صلعم قل لي ان جاءباه كانتا منعلين او منعلتين فجر
عمر عن الجواب قال المص رفع الله درجته ويروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد
ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا
رسول الله ثم قال حي على الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي
على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من
قال به دخل الجنة هذه رواية وزاد بعد صوت النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة خير من النوم وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة سمرة ابن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر
اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر
لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا
محذورة لم يذكره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول يروى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي
في صحيحهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح قد كان
صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وعن
بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تثوب في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح
وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفترى على الشافعي انه ذكر في الام ابا محذورة لم يذكر
التثويب والحال ان مذهب الشافعي التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه وهذا اجمل من جهالة اقول
الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يبعد
اظهار كون تذكر الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المص في
نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب المرتضى من الدلائل على صحة ذلك النقل
حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين

وهو سنة على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد
ليس بسنة انتهى كلامه وجدت كتاب الام لم يختص ظنا بالمهم وجدت فيه ما نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا
ظهر ان المهم لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب
امامه ومذهب اصحابه اهم قال المهم رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري
قال قال ابو عامر بن ابي موسى قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرتنا معه وجهادنا معه
وعملنا كله يرد كل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس فقال ابوك لا والله لقد جاهدنا بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا واسلم على ايدينا بشر كثير وانا لنرجو ذلك
قال الحمد لله الذي نفس عمر بيده لوددت عن ذلك يردنا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا
راسا براس ومن كتاب الحج بين الصحيحين من حديث عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب
كان بنا لم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اسارني من جزعي وهو من اجلك يا اجل
اصحابك والله لئن لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه
حال الاحتضار بانه وقع منه ما استوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه خشي ان يفتدي ما على الارض ذهبا
من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من
يفهم الكلام ان هذا من احوال الصدمة يقين حال الموت انهم لا يدرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتراجعون
عند الله ويتحزنون بذنوبهم فان الندم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما
من تقلدوا الخلافة والزعامة الكبرى فان امرها اصعب واخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب
عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا الا الصديقون الحاذقون اقول
فيه ان كلام ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وانكار عند الموت لكن لم
يكن جزعا من حرف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم
والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا على وفاطمة عليهما السلام فدل على انه اعترف بذنب يستحيل
صدوره بالنسبة الى اهل بيت رسول مكرم مبجل قال المهم رفع الله درجته في الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر
في رواية مالك قال دخلت على حفصة ونساؤها تنطف فقالت اعلمت ان ابا بكر غير مستخلف قلت
ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه وكنت كانما احمل
بيني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فساءلني عن حال الناس واما اخبره قال ثم قلت سمعت الناس
يقولون مقالة فآليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان لك راعي غنم او راعي ابل ثم جاءك
تركها لرأيت انه قد ضيع ورعاية الناس اشد قال فوافقني فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال

ان الله يحفظ دينه واني لا استخلف فان رسول الله ولا ابا بكر فقلت لم يكن لم يستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر فعلمت لم يكن
ليعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن عمر
بما يشهد به بقول من ان المتولي لامر الناس اذا تركهم بغير بيعة يكون قد ضيع امرهم وقد شهد
على رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يرى ان ترك الاستخلاف
تضييع وهذا من اجتهاده ويتهم عمر انه هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بحفظ دينه
وليس امر الدين كامر الملك ليحتاج الى حافظ لحوزته والتوصية بالخلافة لا يرى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يستخلف فرضاع امر امته وهذا ظاهر خلل وفساد في امور الشرائع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف
بالنسبة الى اهل الاسلام سواء لانه ان استخلف الخليفة السابق فذاك حسن لانه راعي اهل الاسلام
بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا
معنى قول عمر ان لم يستخلف فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف وان يستخلف فابو بكر استخلف
والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء بالنسبة الى حفظ اهل الاسلام فانه تعم يقول انا نحن نرى
ذلك وانا لله لحافظون انتهى اقول كفى للاباحة موافقة ابن عمر معهم رغما لابيه في ان ترك الاستخلاف
تضييع لامر الامة ان الله تعالى تكفل بحفظ دينه فسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه عالم الاسباب ودار التكليف
بشرائط واسباب منها تعيين النبي صلى الله عليه وسلم والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة
في الرياسة بعده لانهم اعلم بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي شيئا بموجب حسن الظن من غير اقتران
الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد تبين فيه ما يقبح فضلا عن اختيار الامة الذين لا اطلاع لهم على بواطن
ويؤيد هذا ما في تاريخ الياقعي عن نوادب الى الفساد اللغوي انه شكى الى الوزير عبد الله بن سليمان
من الحال فقال ليس كتبنا الى فلان في امرك قال نعم قال كتبت الى رجل قد نصر من هنه طول القصر
وذل الاسر ومعاناة الدهر فاحقق بعني وجانب طلبي فقال عبد الله انت اخترته فقال وما على
ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فكان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه
وسلم عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع الى المشركين مرتدا واختار علي ابن ابي طالب ابا موسى الاشعري
حكما للحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك ليحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يفهم كلامه بل هي رياسة
في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا
ما ذكره منافي لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في افاضة الدين وحفظ حوزة الملة واما

ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع فهذا مسلم
ان النبي صلى الله عليه وسلم يستخلف ان اول امر وقع فيه الخلل والفساد وهو امر الخلافة وذلك من وجوه
منها انهم اختلفوا البعض الاعراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء ومحجوا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا
خلافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم من الاصول صح ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من انه قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون ميتة
على الكفر والجاهلية وقد اطلق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب
المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الدين ويدل عليه ايضا ما قاله الامام رضي من الحنفية
في كتاب المنهج بعينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة اذا كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى الخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر
فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان قولهم بل نعلم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع
ما سبق من محاسن العقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار الواحد والاثنين منهم
وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المختص زعمه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة
ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل المختص زعمه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في
الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من حيل الخلفاء الثلاثة
وخبطهم في الاحكام ولما ستعرف في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة المالكين بسلم وقد
روى عن ابي ذر في جملة حديث طويل انه خاطب الامة المختبرة فبعد تبيهما لو قد تم من قدر الله
ورسوله واخرتم من اخراته ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش منهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة
بعد نبيها الا كان ما وبلا ما عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
انتهى واما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف فيه انه لا دليل من القرآن والسنة
على ان الاجماع يقوم مقاما ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد قط على احد من الخلفاء الثلاثة كما مر بل
ولا على الاربعة لتخلف معوية وبني تاهر عن علي عم ايضا فتامل قال المص رفع الله درجته
ونقل ابن عبد البر في كتاب العقد ان معوية قال لابي ابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر
المسلمين وجماعتهم وفرق ملايهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال ما صنعت شيئا
قال فبرئ الك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك
انه لم يشعث بين المسلمين الا فرق اهواؤهم التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية
ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا راجا لنفسه ورجا لغيره وتطلعت الى

ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك اختلاف انتهى قال الناصر حفظه الله اقول
قد كان عمر يقول لا احمل امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان لا يستخلف غير
الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب الفتنة لان الامر تقرر على عثمان
وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى كبروا وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفتنة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي وهو كان صاحب الحق
فخرجوا وفتت الامر انتهى قوله لو كان عمر جاد فاهذا التصرف البارد لما بلغ اولا في تقرير الخلافة
على ابي بكر حتى صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان الشورى ايضا كان لخلافة
خصوصا على اختير من الشورى اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المص سابقا وانما جعله
شورى مشتركة بين الظاهر بين سنة ولم يرجح سعي عثمان رعاية لبعض الحياء جماعة كان يستحقون
اختيار عثمان على علي في الخلافة لفتنة كان يتوقعها بعد ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل
بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحذر وابن الصفا واما استدلاله على نفي الشورى
موجب للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك
لاجل قضية الشورى واقتضاها الى الطلقة والزبير بان يجبوا بالقسم ويبعوا في قبل الخلافة والامارة على
حسب العرب النفس الامارة واما قوله هؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد بل خرجوا عليه وحرضوا الناس
في قتله ومنعوا الماء كما ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الناس
جميعا على عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي الخبر انه منع من الماء وستغنيه
فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان تصل اليه فقالت طلحة ما اشد وذا وكان بينهما في ذلك كلام
شديد وقال لما قال طلحة لعائشة فدونك قال ما لعلي يستولي على رقابنا الا ادخل المدينة ولعلي فيها
سلطان ورجعت وبعث عبد الرحمن بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسأل عن قتل عثمان ومن قتله وقول
كبيرة فكتب سعد انك سألتني عن قتل عثمان ومن قتله وقول كبيرة واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف
سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة انتظمها عمر فاورثت قتل
عثمان واما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك
اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر بهم الشورى بعدهم كل
واحد منهم بما بكر هم لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما خالجني فيه ان الشورى بالاجماع ان سالما لم يكن
قرشيا وقد ذكر الحافظ في كتاب الفتيا هذه المناقشة انتهى قال الناصر حفظه الله تعالى اقول الصحيح
من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم يجعل الشورى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم

سماه ابتناء هذا الساح من الرواية وان صح انه ذكر بالمافرما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط
في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام لا يدل على تولية الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه
شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية بعدم قرشية فلا شاهد فيه انتهى اقول قوله التصحيح بين الصحيحين
والظاهر مما حصر في الصحة هنا مع عدم نسبة الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته
المشهورة في كتابه هذا واما احتماله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فضلا
لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر وانصاره من الله تعالى لان الانصار قد محوا في ذلك اليوم
انفسهم في صلاحية الامارة او نصار رضا ونسا نطيا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما خالف صحبهم
ابو بكر بدليل اشتراط القرشية في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز منه تفضيل ابي بكر عليهم
بمجرد ذلك واختياره بعينه قبل الحجج بل كان عليه ان يبين الانصار بان ما ذكره من قوله الائمة من قريش
معطلة او مردودها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال قد تغير اجتهاده يوم الشورى
عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة آه فمنشأه سوء
الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر هم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة وبعدها ما رغب في
منهم ان سالما لو كان حيا لاعطاه فيه الشك والعبرة هل يحتمل سره انه كان يحتمل التعيين للخلافة
اليه بلا شورى ومن اللطائف ان الناصب جاء في بدل ذلك الروايتين من حيث لا يشعر بما يدل على
ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى اه فاقام
قال الله رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستفحلت بابي سفيان فرجع عليها ابو سفيان و
تزوجها عبد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي فاختصم
ابو سفيان وعبد الله في طلقة فجعلا امرها الى صعبة فاختارت عبيد الله فقيل لها كيف تركت ابا سفيان
فقالت بيدي سفيان بكرة وبيد عبيد الله طلقة قال الناصب وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابن طلحة
فهل يحمل العاقل الفاضل مع هؤلاء لعلي به وقال ايضا وممن كان يلعب ويتحمل عثمان ابو عثمان فكان يضرب
بالدرف انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول قال ابن الجوزي في كتاب الموضوعات
وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب
وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي ونجاح ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعد الكوفي والعرزمي
ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الرضاعيين وهو لا يعرف اسمه وجب ان اسمه هشام بن محمد
وهذا باطل لا يخفى على الاخبار ثم ما ذكره ليس الا بالفاحشة والاعتماد على نقل صاحب المثالب فانه
من صنف كتابا في بني فلان بني كلب خمسين ويذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة

وكلامنا في الدلائل العقلية والنقلية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو ينسب
الفاحشة الى اشياء كابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة
وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة وقد صح هذا الخبر فليس فيه قدح
لان هذا الذي ذكره من الكهنة الجاهلية وقد صح الكهنة الجاهلية معتبرة ولا سيما في النسب فلا مثلبة
انتهى اقول قد صرح محققو اهل السنة بان الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال
حتى قال بعض من الف في هذا الباب من الحنفية لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى بعض العقلاء
الكاملين فوضع عظيم على الفاخرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وانه
من عادة اهل السنة انهم اذا راوا وان واحدا من علماء الشيعة قد اظهروا من روايات بعض اهل السنة
ما يوجب خللا في اصولهم ولا يمكنهم النفي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا
في الجملة والا اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومن لقاتهم مصونة بالنقل عنه وهكذا حال
الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا اراد ان الله تعالى انطق لسانه في
بعض المواضع بخبر يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في موضع
بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في موضع اخر وبالجملة
يكفي للاساءة هنا اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والتسير
وطعن متاخريهم عليه محمول على ما لم يثبت مثل خبر وكم من نقد منهم مأمون عندهم ودتركه
ونسبوه الى الوضع والضعف لاستدلال الخصم بروايته وكم من كتاب انكروا النسبة اليهم وجعلوه
وحرفوه اذا احتجب الشيعة عليهم بما فيه وما ذكره من ان المتهم لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه
هشام الخ مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكره السجاوي
في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب مسئلة اسماء مختلفة ونعوت
متعددة ان من امثلة محمد بن السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحاق وهو
حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي وهو ابا
الجزري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الربيع انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل
السنة جاز ان يكون الناصب عند المتهم في اسمه ونعته ما ذكره ولقد علم من كلام الصحاري ان الكلبي مفسر
عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكره من ان ذلك
تشريفا فاحشة فقد مر ان ليس مراد المتهم من ذلك مثل الفاحشة بل حقيقة الفاحشة والفواحش مع امثالهم
كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من المتهمين والمجروحين على حسابهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد

على نقل صاحب المناقب ان اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمناقب فقد علمت ان هذا حاصل
احد المباين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى مدح ابن الجوزي فيه فقد مر ما فيه
وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو اهدى من الكل واى دليل على
ذلك الكلية مع انتفاضها عنده بكتابي الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما حتى سوى السمين به
مسلم فمن اين علمه ان النقل المذكور غث ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا وغيره غثا
مهينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المناقب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد انتهى
حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي والسمين الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت حينئذ اليه
واما ما ذكره من ان كلا منافي الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العقل والشرعية قد يستند من اخبار
الناس وعاداتهم وشعائرهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا يعني عن الشرعي الا المنسوب الى الشرع
ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول اراده انه لا يعرف دليلا عقليا ولا شرعيا
يثبت به الزنا سوى الا خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما مر فنقول ان الم يرد
هذا يثبت به الزنا حتى تكلف احضار الشهود الاربعة على وجه المرئي به عند الناس بل قصده مجرد
الطعن واللعن والقدح يحصل بخبر الاحاد كما في سائر الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح
نسبة الفاحشة الى شاب واحد او اثنين من الصحابة فهذا انما هو من حسن ظنهم والا
فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم لم يكن احد منهم سيد الورى ورجعوا عن اعقابهم
فهم كفرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالجنة فانه من الروايات عندهم في ذلك واما حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه
اما اولا فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد
كما صرح به في المشكوة وكل منهما زعم نفسه احد من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل
واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ابن من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشرك في دم طلحة
والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر بالجملة ببعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة او يرضوا
بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار وقال انا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فالى من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون
خروجكم علي والتراكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلافا واما رابعا فلانه يلزم ان يكون
كلا من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين
هو خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين عم كذب وسرا في هذا الخبر
فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين عم من هؤلاء العشرة

فكتم زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن
بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عم هذه تسعة فكتمه فانشده بحضرة الشورى انهم جاء
علي عم طلبة كنا عندك فعد مرة ثانية العشرة فكتمها وعدهم عليا عم فقال له علي عم انك سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم انا من اهل الجنة فالزبير بلى فقال له علي عم هل انا اشهد انا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من تردد عمر وسؤاله عن حذيفة
بقوله هل ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به
قلب عمر ولما احتاج الى تفصيح نفسه بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر يدعي حال النزع على
احراق بجارة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة
والا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته عم على كشف بيت فاطمة عم وتقريعهم عم اياه لما تاما
فلما روي من اظهار علي عم الندامة عن الخلافة وقد لزم منه الاذية فهذه وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة
الحنظلها المروح تسعة من العشرة المبشرة قلبتهم بها بنهم على تفاوت درجاتهم وتخيلنا ان بكر يؤخذ
في بطون امهاتهم اجنة ولضحك اولياؤهم ذليلا وليبكي الشيطان واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل
الجنة فلا يقدح في دخول من يريد الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح ان الحكم الجاهلية كلها وتنفي وجود الزنا
عن الدنيا فلا يدل لما ذكره الم الا على ما يترائى بالقياس الى اكثر اهل الاسلام انه فاحشة وزنا وكاضبر
فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليصح الناصب خاطره مما توجه اليه فانه قد صح اصاب خلفاءه بما
لا مزيد عليه فالم الم يرفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عم كتب عبد الله
بن عمر الى يزيد بن معاوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم
كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فانما جئنا الى بيوت مجددة وفراش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا وابوك اول من سن هذا استأثر
بالحق على اهله انتهى قال الناصب حفظه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد
حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق مذهبه ولو انه شتم
ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المخنوث المنكوس المردود
وكان في هذا المقام ينبغي ان يثني على ابن عمر حيث شاذة السلطان ظالم كلمة الحق انتهى اقول
كلام يزيد عليه من اللعن سابر بوا ويريد حجة على عمر وشهادة عليه سمو عنه كان من اتباعه واولياءه ومن
حمله على الكفر ال محمد صلوات الله وسلامه عليه ولو خفت الاخبار والآثار الواردة في هذا الباب
لرأيتها تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فهل اول دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر
لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين فيه ان الناصب قد عمل ان يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر

وعفا ان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تعالى واما دم الحسين فلا يوازى به عند ابن المطهر
قتل فاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب العادين فضلا فاطمة بنتهم و
ايلامهم في الخروج عن حمدة انتقامهم وانما خرج عن عمدة بعض هذه الزيادة واقعة مختار وابن الزبير
والسنار وعمدة الباقي على النار في دار القرار وابا ابن عمر فما نزك الله الشار في ذلك عليه لعله
بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حقيقة ونوجفا على الحسين عرفان يزيد كان يصدد قتل كل من
الحسين رض وابن عمر فاذا ابن عمر ان يخوف في ذلك عن الناس حتى لا يخرج بعده ذلك على مثله فاجابه يزيد
بما ذكره فدعهم المهم مقصود ابن عمر ما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير المؤمنين وتخلفه عن بيعته الى
غير ذلك فعسى ان يكون معقودا عند الناصب واصحابه قال المص رفع الله درجته وروى
الواقدي وغيره من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما فتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وآت ذا القربى حقه فقال محمد صلى
الله عليه وسلم وما ذو القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى
توفي ابوها ثم ولي ابو بكر منعها وكلمه في ردها عليها وقالت انها لي فالي دفعها اليها فقال ابو بكر
قال فلا اصنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال انها امرأة
فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر بالخروج بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي عم فشهدوا بذلك
فكتبها ابو بكر فلما بلغ ذلك عمر اخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمه وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع
ساعون الف نفس من الفقهاء وتناظروا واداوا بحكمهم الى رد فدك على العلوي من ولدها فردها عليهم
وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على ورثة فاطمة عليها السلام
عمر بن عبد العزيز وكان معونة اقطعها لمروان بن الحكم وعمر ابن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت
فردها عليهم السفاح ثم غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المأمون ثم قال
عمر ابن هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم المعتمد ثم غصبت فردها من
من غير بنيه وحضر جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعده ان يحمل له
ثلث حبات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البتة مع ان العداوة لا يجب الوفاء بها والحصر للوارث
مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يحل فاطمة عمرها وقد روى اسند الحفاظ ابن مردويه باسناده
الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة فاعطاها فدك
وقد روى اصدق الائمة الخطيب خوارزم موفق بن احمد المكي قال وسمعت في المعارج باسناده
عن ابن عباس قال قال رسول الله عليه السلام يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد قدمنا في حقيقة حديث

فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطعم اهله منا ثم ينفق ما يفضل
في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام في فدك ثم عمر عمل بعد ما عمل
به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا
من صحيح البخاري ولو كان عمر بنا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يرد على الصدقات بالمدينة في زمان
خلافته ولما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح وبدونها هذه الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير
سببا للقدح في الخلفاء وان صح فغرض ذكرنا وجه انتهى اقول قد بينا نحن ثمة ان تصحيحه مستقيم وحصر
الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان ابا بكر وعمر ما فعلا بعد ابعد كما زعم انه فعل بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء جلال الدين السيوطي انهما جعلاه حمولة وغالة لانفسهما واما قوله
ولو كان عمر بنا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها على بني في زمان خلافته فالجواب عنه ما ذكر الشارح
المحقق من انه لما رأى اعتقاد الجمهور الحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما
يدل على فساد امامتهما لما في ذلك الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن
من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه
وتركوه وان امامتهم مبينة على امامتهم فان ضعفت ضعفت امامتهم وقد روى انهم بهائهم عن صلوة
التراويح التي ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم فاطلبوا عمر حتى نهرهم في حوضهم يلعبون
الحاصل ان ابطال الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وقد كان عمر معارضا منازعا منقصا
طول ايام ولايته وكيف يامن في ولايته الخلاف على المتقدمين وكل من بعده وجمهورهم شيعة اعدائه
ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غايته ان من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي
طرائقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فامر سنا لا يطلب
حسنها في كتب الصحاح اذ قدم خبرها العلماء والجهال والسادة والاتباع والذرية والاذناب وقد نقل
قبل ذلك بخمسمائة سنة بعض حكماء النصارى بقوله ظلمك بخشايده درحريان بيمن خدمت آبرون خلافت
بي عوده وبي زهرا فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء فنقيضه
ان ما اشتمل عليه تلك التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما يثبت به خبره من الامور النقلية وقد
تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد الشهرة والتواتر
المعنوي استغنى عن التعديل والمص لم يتمسك ههنا بمجرد رواية التواريخ بل صرح بخبره واشار الى كثرة
الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الحصر وابدى بما روى من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المأمون
في ذلك واكمله بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم ولبس عليه الا تصحيح النقل
ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شنعه وجحوده قال المص رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمي

في الغاية قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها لفدك والعوالي
وكيف يجوز ان يقال انها ارادت ظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفاة فاجاب بان كون فاطمة
عم صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما يدعيه الا بينة قال وانما بايقول ان
لا يكون حالها اعلى من حال نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم ولو ادعى محمد ما لا على ذمي وحكم حاكما كان للحاكم ان يحكم
له الا بالبينة وكان نبيا من اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس مستبعد عندهم حيث
جوزوا الكذب على نبيهم معوذ بالله من هذه الاقوال انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد تقرر
في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند بالبينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان
ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه منوط به
فاذا افتقد الشرط فقد الشرط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز
للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا رأى الحاكم ان فلانا زنى وهو شاهد فعل الزنا بالشرائط المعتبرة في الشهادة
على الزنا فلا يجوز له الحكم مع جود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا افتقد فقد
مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة لما وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر
في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك
الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى اقول لا نسلم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق
ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه النقيبة التي شهد بها باز والشهادة من النبي صلى الله عليه
وسلم مستندا بعصمته فاجاز النبي صلوات الله وسلامه شهادة خزيمة بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة
دليل الصدق ويغني عن الشهادة لما حكم النبي صلى الله عليه وسلم بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوب في
الشهادة على عالم برء ولم يحضره باستند لا له عليه بدليل خزيمة وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى جريمة
نعم لما كانت عصمته في زمانه منحصرة فيه صلى الله عليه وسلم وفي علي وفاطمة والسبطين عليهم السلام
وقل صدق الدعاوي منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما هو سابق الخلاف به لهذا ظهر ما ذكره
كذب اصحاب صاحب الغاية من انه لو ادعى محمد صلى الله عليه وسلم وتقرر من بعد العلامين خصمهم
وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة عم بدلا بل صدقا واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذين منعوها
حقها واوجب عليها الشهود على جهة قولها فقد جعلوا في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة عم
وقد قرر عم فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها وقال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات
فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقها سابقا بعصمة لزوما وعلى هذا فقد اضمحل
جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كالا يخفى ولو سلم فقد مر انها عليها السلام انت بعلي ثم

دام ايمن شاهدا على ذلك وسمعا عليهما السلام ظاهر اليك فان المروي ان الفريقين كانا في نصرها عليها السلام
فاخرج حالها منهما فان قلت البينة خبر كاملة وله لما ابا بكر كابرى تكميل البينة باليمين قلت هذا باطل
مردود اذ هو من اختلاف بعض الخصوم لخدم مثل هذه الشاهدة فلا يصير حجة لاسيما واكثر الخصوم يقول
بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد
فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض
ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول الحكم بن عتيبة قضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين بن عبد الرحمن
ان عبد الله بن عتبة بن مسعود قضى بين الانسان اقام شاهدا واحدا واحلف مع شاهده وصح عن
عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح ويروى عن جماعة منهم سليمان بن
يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى
بن يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال
وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطاء يقضي به مالك ايضا في القصاص في
النفس ولا يقضي به في العتق والشافعي يقضي به في العتق انتهى قال المحقق رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا حسين وحجر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك فاتوا ابن عمر
يشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وبالفي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يورث ما تركناه صدقة وانما ياكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول
الله صلى الله عليه عن حالها التي كانت عليه والى ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في
ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها
علي عم ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها وله اهلها وعلي عم وذكره ايضا في مواضع اخر انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من حكم مروان او رأي بني صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من
مالها وليس في فعل مروان دليل فانه خبر كثير من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اعماله واحكامه
واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت فدك على وجه الميراث وهذا انما لغرض واتيه
انها سالها على وجه النحلة والهبة وبطل ما يذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها
سالها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجاب
هذا الخبر الصحيح اخبار المؤرخين واما ما ذكر من وجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه ونرجو من الله

تعالى ان فاطمة اذا افدت على رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى
قوله احتمال الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن
والسنة والتزيين للخلافة ايا هما بل الخلافة في مروان كان اوهم وسلكه اوضح وقد اعترف
ابو بكر بان له شيطانا يعتريه وتوقفه في الخطاء ولم يصح من مروان اعتراف مثله على ان استدلال المص
في ذلك ليس بحجة حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادته تنفذ
ليس بمعتبر شرعا فاحضر اسمعي الشاهد الآخر حتى تشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه راى نبي صب
المصالح فيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين من الصلاح والمراكب ونحوها
ولم يسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري
بدل على ان فاطمة عم فدك على وجه الميراث وانه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه
وصدر الائمة انه سال ذلك على وجه النحلة والهبة اه ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك ما يدل على انها عم
سال ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم وضع ذلك فاطمة
اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذوي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها ذلك بالنحلة وبين دعواها
له بالميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عم بالميراث لمنعه قوله عم يوصيكم الله في
اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم ابي الموضعين عم وام ايمن زوجة زيد بن حارثة
وتوضيح ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة عم كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها
وكانا في نصرتها عم الى وفات النبي صلى الله عليه السلام فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكيل فاطمة عم عنها وجعلها حبوسة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة عم في ذلك وقالت لم انهما
نحلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وان ابيت فهي ميراث لي فلهذا نرى في بعض الروايات سوال النحلة
وفي بعضها سوال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل واهل كتابه عند تعداده المخالفات الواقعة بعد النبي صلى الله حيث قال المخالفة
السادسة في فدك والتوارث عن النبي عليه السلام ودعوى فاطمة وراثة تارة وتملكا اخرى حتى دفعت
عن ذلك بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما جزاء
لرضا رسول الله عليه السلام بارادة ابي بكر لفاطمة عم واسترضاءها عنه فمن قبيل جزاء شفاعة صلوات
الله عليه لقتلة ابنه الحسين عم وقد افتدى من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه نعم اثر حوا من فلت
حسنا شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على اشياء
رديئة منها مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم امر الله في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينذر فاطمة
والحسنان والعباس عم السلام والحسن والحسين هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه

ولا احد من خلق الله تعالى وروى في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما
من رسول الله صلى الله عليه وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي صلى الله عليه
وسلم حين توفي رسول الله عليه السلام اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسالن ميراثهن انتهى قال
الناصب عفا الله قوله من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ
اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم الانذار
وهذا من غرائب الكلام وكان هذا الرجل رجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الحر من البرد وهو جديد
العهد بالاسلام واحدة تعصب حتى اورده المورد لولا يحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى من
رسول الله صلى الله عليه وسلم جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع احكام الشرع من جزئيات
الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الدراية حتى يلقي العلماء الحجر
ويتفلوه بالحب والمدر وكل هذه اسرار باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم فروى ونقل الحكم وعمل به ثم يعبده عمل الناس به انتهى قوله من اعجب العجائب شدة
جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس منه عجبا ما الا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول
الشرائع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتخطئة المفسر عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري فخر
الدين الرازي حيث قال في اوائل تفسير لسورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر
عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ما نسبه فلان الكلام في الانذار الخاص المطلق
في الآية بذوي القربى فالانذارات المطلقة ومن المبين ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتى بآية
من انذار القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم كان في ذلك اخلالا
منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشا في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب
الخال الذي ربط الفضل بنفسه بالعجال ولعمري انه لو صح الناصب الذي كفر هذا الدفع الذي
ليس له عند مفر لصار ربيع لذا تر صفر وبيت كانه النقم الحجر ولطم عند ما هو ولو تامل المنصف فيما
نقحته مقدمات الاخرين الهذيان والهذر لجعل دمه واوجب رجمه بكل حجر ومدر قال المص رفع
الله درجته ومنها نسبة هواه الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ ابن مردويه باسناده
الى عائشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في اخره وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية
تبغون ابي لا ارث الي يا ابن ابي قحافة في كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث الي لقد جئت شيئا فريا
وكما مرجو لا محظوظ منه تلقاك يوم حشرك نعم الحكم الله العزيز محمد والموعد القيامة وعند الساعة
يخسر المبطلون انتهى قال الناصب عفا الله تعالى اقول لا يلزم من عدم علم فاطمة بحكم من الاحكام

الذين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ان ابا بكر طارد
هذا الحديث سال تصديقه من الصحابة فصدقوه وربما سمعوا لك الظاهر هذا الحديث ادعى ان
كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع على ان ابا بكر كان من اكثر الناس
ملازمة ومصاحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله عليه السلام
كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال عن غيره واما ما ذكره من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى اقول ما ذكره هنا كاف في قبول ذلك كله لتحلات وتمويهات ظاهرة فدعدك
فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى نافعة في قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في
حكم ميراث النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفة ذلك اجملوا الاحكام
بطريق اولى ولم يقع الهم هنا ان يجب علم ورثته من اهل البيت عن كل احاديث النبي صلى الله عليه وسلم و
احكامه بترجيح ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم هم عالمون بجميع احكام الشريعة مطابقون
للوحي المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في
شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عليه السلام ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها ويعملون بها وفي كتاب قبول عبد الله كتب علي بن موسى
الرضا عليه السلام الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه ابائك فقلت منك عندك الا ان الجفر والجامعة
يدلان على انه لا تم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق انه قال لعلي عليه السلام اخبار
مزبورة فيها السلام فيه ما يكون من حادث وعند الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا
الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب فهو الالهام واما
النقر في الاسماع فحديث الملائكة ومخاطبتهم كلامهم ولا نرى انخاصهم واما الجفر الاحمر فجلد ثور مدبوغ وانجيل
عيسى وزبور داود وكتاب الله الاول واما مصحف فاطمة فيها ما يكون من حادث واسماء من ملك الى ان تقوم الساعة
واما الجامعة فكتاب طوله سبعون ذراعا املاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطه علي بن ابي طالب بيده
والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش ونصف الخدش واما ما ذكره من ان
حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فرد وبما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة وقد
ذكر ابن الصلاح في مقدمة الاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف
حديث مع انه روى عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح
مسلم مع ندا خلا اكثر ما فيهما فكفى للهم سندا ابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل السنة وهو اشهر اعلامهم واشار
بيان المعظم اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلى الله عليه وسلم على اهله
واقاربه وخواصه فلا يعلم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الامة حتى يطلبوا لا يستحقون

ويطلبون

ويطلبون جميع حقوق المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الامة حتى قال الله تعالى في حقه فلعلك
باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى قال الناصب حفظه الله
احكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي
الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون جميع الاحكام بل كان طائفة من
الاحكام ويرواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما حمده رسول الله عليه السلام
لامته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين القريب والبعيد فالمتهم
من عدم ذكر حكم من الاحكام لا قاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته لا ذكره للخليفة
بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى اقول كاهله هذا
ايضا مشتمل على نظير ما سبقه من التحمل والتموه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما
يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة منهم ضرورة
انه لا شفقة في ان يقول النبي عليه السلام حكم الخنزير مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفته احد المخاطب
ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه الشريف ويريه كيف موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه
صلعم ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه مرة وبيانه كيف يكون النبي صلى الله عليه وسلم
معتقدا بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر ما وقع بينهم في ذلك من
الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها لسان التقرير منهما وشهادة على عهد جلالة فدك
ومنها ايذاء فاطمة وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما وادت
الى علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابي بكر وعمر جنازتها الى غير ذلك من المفاسد المشتدة المفاتن المتزايدة
الزوان فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ان ابا بكر سيلغ ذلك الحكم ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون
ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم السوء والبغضاء حتى يتوهم الشفقة
على ابنائهم ايضا باعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عن صلوات الله ابليس ونعته جاشاه
عن ذلك لا والله لو كان ذلك لبينه لهم رسول الله عليه السلام الماهر بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا
وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر خلف ان لا يغير ما كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتدروي الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي صلى الله عليه
وسلم غيرا ان لم يكن يعطي فرائض رسول الله صلى الله عليه وسلم بعطيهم وهذا تغيير مع انه خلف ان لا يغير
فلم لا غير مع فاطمة وعفى فيها بمنع حقوق نبيها صلعم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال الشيخ
عبد الله بن العباس الى الحمدي من عامر الحمدي في جواب كتابه فما الذي من الخمس لمن هو وانا نقول
هو لنا والى علينا فرد ذلك انتهى قال الناصب حفظه الله اقول في صحيحه وان ذكر في الصحاح

انه خبر الخبر فيعارضه هذا الحديث فلا يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي خلف فيه ان ابا بكر انفرد كانه
سوكد بالخلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا فيه وهذا من اسباب الترجيح لان الخلف بالعمل
اذا كان فالامر ابرح من رواية الفعل كما ذكر في التراجيح قوله الجمع بين الصحيحين بل
جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للانكار
بانكار صحة ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الخلف فاني احلف بالايمان المغلظة ان
يقول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول فعلى ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح
بها المجتهد العمل بدليل احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان خلف ادكا لمصلحة دفع فاطمة عن
عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص من حنث الاثم غاية الامر انه لم يعلم وان مخالفة فاطمة
موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهالاته الطويلة الاذيال المنشورة
في روايات هذا الكتاب قوله المص رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة عليها السلام
وانها هجرته وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فاطمة بضعة مني يريبني ما اراها في موضعين وروى
البخاري في صحيحه ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذا الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح والسنة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة
سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سال فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء
المؤمنين وسيدة هذه الامة فقالت وابن مريم بنت عمران وامة امرأة فرعون فقال لمريم سيدة نساء عالمها
وامة سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمة الا ترضين ان
تكوني سيدة نساء هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من اذى فاطمة واغضبها
فقد اذى ابا بكر واغضبه وهذه الاخبار الصحاح يدل على ان من اذى فاطمة واغضبها وقد قال الله تعالى
ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ثم يشهدون ويصحبون ان ابا بكر اغضبها واذاها
وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها ويطعنوا
في القرآن وهو كفر ويسبوا ابا بكر الى ما لا يجوز اسمه قوله الناصب حفظه الله اقول قد ذكرنا
فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب بتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة
بالنفس وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون الغضب سبيلا ظالما في حق الناصب وغضب فاطمة على ابي بكر
في بحث شرعي عول فيه ابو بكر فمنتفي عليه في الحكم الشرعي فغضب عليها فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله الا ان

يكون ابو بكر في حكمه ظالما مسبلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله
فالله يغضب بغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة تكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه
منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما يغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب بغضبها
ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله تعالى وهو قريب الى المعادات وغضب يحصل
من عدم مراعاة المغضوب عليه حق الغاضب وعدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو
تغير في الخاطر وتألم للقلب وهذا يتعدى الحجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على
اصحابه مثل هذا الغاضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يتعدى ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله
تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وحتى يحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تألم
الخاطر وهذا لا يستدعي ان ما ذي من حاشاها ان يغضب على قريبها وصاحبه في الغار والله تعالى
يجمع بينهم ويرضى كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتألم بها المؤمن ويفرح
بها المنافق انتهى قوله وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم وغضب الله على
صاحبه سقيم وحيث مرجع خلاصة كلام السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله في شان فاطمة عند حضرها اياها انها لم يغضب لنفسها اصلا مع ان
الناصب قد اثبت قبل ذلك غضبها على نفسها وكيف ما ذكره من ان الله تعالى انما يغضب بغضبها
مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله نعم ثم كيف يحتمل احتمال
كونها غاضبة كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباط مع حديث الذي يعني انها انما غضبت لحقوق
الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح تجاوزه الى ضيق الجنان وعوائر الغرائب
واصحف من ذلك لعرقة هنا بين غضبها وعلى ابي بكر ولم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه يرى في العرف الطارئ
من الغضب محوا استيلاء من صاحبه ولذلك للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي صلى الله عليه
وسلم استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع بهما من حديث البخاري ان ابدا ذهاهم ايذاء النبي عليه السلام
ولا ريب في ان الناذي وتألم القلب منكر فان ههنا كما لا يخفى فيترجح غضب الله وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير رافع لغضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من
كثيرا ما كان يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب
لا يستدعي ايذاء الغاضب مردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصور انتم كان ثابتا لكن
المانع وهو عدم رضى الرضا بعد ذلك اخال وجوده ضروري ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية
يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض بان غضب على بعض اصحابه من غير ان يغضبه رضاه لكان
ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد الحاق الشر بين غضب فاطمة على ابي بكر وبين ما

سئل به الناصب من غضب النبي صلى الله عليه وسلم على احد من اصحابه مغفورنا بمضاره عن الماعرف
ان رجلا من اوكاد البراء كنه عرض عليه وقال له ما تقول في ابي بكر وعمر في مدة حبيبتها وسلمت خطبة
عليه وما تقول في ابي بكر وعمر فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فاخ السائل عليه
في كشف الجواب فقال له كانت لنا ام صالحة ما نت عليها ساخطة ولم يا تنا بعد موتها انها رضيت عنها
قال الم يقم الله درجت رجلي ان عمر ذكر عن علي والعباس روى البخاري ومسلم في صحيحه بما قال
عمر لعباس وعلي فلما توفي رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قال ابو بكر انا ولي رسول الله فجئتما
انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله صلى الله عليه
فورثت ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي
ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله
يعلم اني لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما جميع وامركما واحد فعلتماها فدفعتها
الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا الولي لرسول
الله صلى الله عليه وسلم وكذا الجرح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وقد جعلهم من جملة رعايا
اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله العباس يطلب ميراثك من ابن
اخيك مع ان الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها النبي يا ايها الرسول يا ايها المزمل يا ايها المدثر
وناداه في غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة مواطن منها قوله فيها بالرسالة لقوله وتبيينه
بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين يا مريم بشر باسم احمد محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار ثم ان الله تعالى قال
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ثم خبر عن ابنته عم مع عظم شانها وشرف منزلتها بقول لا
المؤمنين عم ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان
اثمان غادران خائنان فاما كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر انهما
لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا ان كان اعتقاده مخطئا و
ان كان مصيبا لزم تطرق الذنب الى علي والعباس حيث اعتقدا في ابي بكر وعمر ما النبي فيهما فكيف يصلح
للامامة مع ان الله تعالى قد نزههم عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحهما ان
قول عمر هذا لعلي والعباس كان بحضرة مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد و
لم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر
وعمر انتهى قال الناصب حفظه الله اقول لما قال عمر فقال ابو بكر وعمر انا ولي رسول الله فكل من تولى
الخلافة فهو ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالولي هنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف

عن مقاتل بن سليمان

الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا قول عمر واما
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لها من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلها رعية فمن امره صلعم ان
يذهب الى عسكره في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره كانوا رعية رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا صاحب الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية الساجزة
اما قوله عمر لعباس يطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق مجاوزات العرب وهو نحو ذكر
علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر
الحديث قال فلما توفي رسول الله فذكره بلفظه الشريف ثم ذكره في عين هذا الكلام بما يبين علة طلب
الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما فعله ارباب المجاوزات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب
ميراث محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله على وجاء هذا يطلب ميراث امراته في
ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانه
اساءة الادب ثم ما ذكر من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام دخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من
روايات البخاري فان الصحيح من الروايات ما ذكره البخاري في صحيحه ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهما حسبك فاقبل علي وعلى
والعباس يذكران ابا بكر فيما كانتا تقولان والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي الله ابا بكر
فقلت انا ولي رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه بما عمل
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر والله يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم حضرتما كلاكما
الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج
الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام يعرضه الحاكم ويقول على حسب الغرض والتعنت والزعم وانما
هذه كثيرة في المجاوزات ان الحاكم اذا حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له يحسبني ظالما ولست كذلك
والمراد ان حكمي يقضي ان يكون رضاك في هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب بحالك
ولم يرد حقيقة هذه المنسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين واستبعد هذه يعرضا
ارباب المجاوزات ولا يحملون هذا الكلام البتة على ارادة اثبات هذه الاعتقاد ومن تامل في
التعصب والتعصب يجعل من كل ذرة جبلا انتهى قلت قد مر ما على ما قرره الناصب في معنى الخليفة
سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما استعمل فيه وهو فاعل من جعله
غيره نائبا له في امور كما يرشد اليه قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة اي جاعلك للناس اماما هارون

انه لغوي في فرعه واشتقاق الخلفاء من مخرج واحد خلف آخر لا يناقض اختيار الخصوصية المذكورة في
تمام معناها وهذا الكتاب بانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن بمعناه لغة وعرفا ما يجمع نفوس محصورة
على وجه محصور على ان كلام المص قد يشعر ليس في ان من لم يجعله الله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام
يسلمه المص ههنا عن الخصم مناشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال يجعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة
ومرتين مرجعه وتبعا لعبيده من عبيده كيف حصل له ذلك الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة
ولا ان عرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابي بكر من عسكر اسامة لا ينفي جعله رعيته له اه ففيه ان الرعية من يجري عليه
حكم عمره من فوقه وحكم صاحب العسكر انما يعلم من فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد
اقطاعا لبعض امرائه فقال لاهلها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة
او بواسطة ان يكتب الشرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفصل ههنا فان اسنى
تلبر جميع اليه لعرفه ساحر اكابر وبذلك الحديث المشهور الذي يستدل به الحنفية على انه لا قطع
في سرقة احد الزوجين عن الآخر وهو قوله صلعم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قال
فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عن رعيته
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله اما قول عمر لعباس تطلب
ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب سيما واكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته
باداب الله وحسن التخاطب لم يكن بل جاء من هذا الجري وخصوصا في الاقوال الذي كان بلا عهم
راجعة فيها الى رعاية معنى الحال وتعظيم الله تعالى ونبيه صلعم في المقال كما دل عليه رد النبي صلى
الله عليه وسلم على الذي خطب عنده واهل تعظيم الانفراد بذكر الله تعالى في فقرة من الكلام
قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن يعصهما فقد غوى فقال له بئس خطيب القوم
انت قل ومن يعص الله ورسوله فاذا كان دقة الادب بهذا المرتبة كيف يصح من عمر عند ذكر النبي
صلى الله عليه وسلم ترك الادب والاتيان باسلوب محاورة الاجلاف العرب وهل كان في كون
عباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وارثه وكونه صلعم ابن اخيه خفاء او كان في وجه طلبه
علوم الجرات في ذلك المقام اشتباه حتى احتاج الى القاء ذلك الكلام المورث للملام وعلى
تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان تقديره ولا كلامه لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا مونة دفع
مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسده الدهر ما نقله يا قوت الحموي في باب الصفا
من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر
المحدثين حيث قال ثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه

قال كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما
قرا قول عمر لعلي والعباس تحت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وتطلب هذا ميراث امراته فقال لا يقول
الا وكر رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى ان معنى الا وكر الا حق فتامل واما ما ذكره من ان عمر
عبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدر الحديث بقوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فغيبه
ان المص لم يقل ان عمر قط لم يتكلم في حقه بما فيه تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يلزم من ذلك عدم
عند اسلامه بنهاده ان محمدا رسول الله ايضا بل مراده انه عند خطاب علي والعباس وفاطمة
واستحقاقه لهم استخف بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ايضا انما اللاستحقاق بهم والتعظيم الثاني
لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعتراضه صلى الله عليه وسلم على الحطب واما الذي
منعه عن توجيه السلام اليهم في تقيد الكلام لو لا عدم مبالاته بتعظيم النبي صلى الله عليه وسلم مع وجوب
الاكثار منهما وعدم الغفلة عنهما عند الناس الى ابي بكر وجماعة واستحبابه عند اخرى واما قوله عن عمر
ما ذكره باسمه حتى يرد ما نقول اه ففيه ان المص لم يقل ان عمر نكل النبي صلى الله عليه وسلم باسمه حتى يجاب
بالكاره ذلك بل قال ما حاصله ان الله راعى تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم الى غاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه
بل ذكره بالقاب تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء آخر من التعظيم
والجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم وايراد اللقب كما وقع في القرآن الكريم بترك كما فعله عمر وايضا
قد مر ان من محاسن الاداب عدم مخاطبة احد من احاد المومنين سيما اكابرهم بالخطاب وكما ذا يخاطب
الواحد منهم بصيغة الجمع وبنحو قوله يا سيدي ويا ذو ولا يقول له انت كذا وقلت كذا بل يقول
انتم وقلتم وفعلتم ولا سيما في حقه باسمه الاشرف وبالغير تعظيمه وقد اهمل عمر جميع هذه الاداب بالنسبة
الى النبي والرسل وعمر وسيدة النساء كما لا يخفى بل تعبيره عن علي بلفظ صريح في ارادة الاستخفاف
ولا يستحسن كما بينه اهل اللسان واما ما ذكره من ان المص ادخل في حديث البخاري قوله اما خالدا
فاحتبس فيه ان المص جمع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة
وان لم تكن في حديث البخاري فهي موجودة فيه مجملا وفي حديث مسلم مفصلا فان ما نقله الناصب
من قول البخاري كما نقول كان مجمل لما فصل في حديث مسلم بقوله كان خالد احتبس اعتادا لخالد الاموال
لما راى ان في ذلك المقام اشتباه حتى احتاج الى القاء ذلك الكلام المورث للملام وعلى
تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان تقديره ولا كلامه لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا مونة دفع
مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسده الدهر ما نقله يا قوت الحموي في باب الصفا
من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر
المحدثين حيث قال ثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه

البخاري فقط فليراجع ولا الناصب الى صحيح المسلم وجامع الاصول حتى تبين صدق المقال عليه واما ما ذكره
من ان الحاكم كثيرا ما يفرض ويقول في كلامه على سبيل التقدير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانه اشار منه
على الحكام اذ المذكور في كتب الفقه من اداب الحكام والقضاة مع من يحضرهم من المدعي والمدعى عليه
والشاهد شاهد على خلاف ذلك فانهم كما منعوا الحاكم عن اللين الذي لا يوجس معه من جرية الخصوم
كذلك منعوه من الغيبوبة والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان والنطق بالحجة فكيف يكون الحال
مع تلك الانتهاءات والتقديرات الشنيعة واما قوله ولم يرد حقيقة هذه النسبة فلا يحصل له سوء ان عمر
يتهمها بذلك ويهددها به والا فلا معنى لاعادة كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لازم حينئذ كان الكل منهما
ان تعتذر عن الاخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم من عداوته لاهل البيت
وسوء ظنه بهم وهو الذي منع ابي بكر بمجرد قوله وحده على علم عنيدا سكارى يجوه الناس بغوث فاطمة
وطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة محضر جمع فقد روى مسلم انه قال عمر لابي بكر حينئذ والله لا يدخل
عليهم وحدك الحديث قال المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان
النبي صلى الله عليه وسلم اراد ان يشتري موضع المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان قبر يحتل وقبور
المشركين فقلع النخل وخرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم ومن
المعلوم عن عائشة لم يكن لها ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت واحد من انصارها ادعت حجرة اسكنها
فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمها ابوها اليها ولم يفعل كما فعل بفاطمة انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة فيها من
ازواجه هذا امر كان مقررا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال حيوته فلا يحتاج الى
طلب البينة بعد الوفاة بخلاف ذلك فانها كانت تحت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم كسائر اموال
الفيء ولم يكن في يدي فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على ان انتفاء قبول ان حديث دعوى فاطمة
النحلة واقامة البينة لم يصح لا يصح في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان يطلبها نحلة
وقد صح الاول فسقط الثاني لانه غير مذكور في الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث
في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني عن سفيان ابن عيينة انه كان يقول ازواج النبي صلى الله
عليه وسلم في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان يتكحن ابدا فجرت لهن المعتدة وتركت حجرهن لهن
مسكنا انتهى فعلى هذا فهن في حكم الملك انتهى اقول كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء وعن
مجرده لم يدل عليه سنة ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام وبذل على ما قدروا ان الحجرة لم يكن ملكا لنسائه بل
كان ميراثا قول ابن عباس رضي الله عنه لعائشة في شرح المنتهى رضي الله عنه ان يدفن ابا محمد الحسن عند جده صلعم
وسعت من ان يجدد به صلعم عهدا وجاءت واكبر على انفه لذلك سعر نحلت تنفلت ولرحت تقلبت

ذلك الفسخ من التفرد بالكل وطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لرفع قول ابن عباس ذلك الفسخ من التزلفوا
واما ادعاء فاطمة النحلة فذلك فقد بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا
في الطلب ونيلا بالفتح المعاند فتذكر واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس مذكورا في الصحاح فقد قال ابن الصحيح
ليس بحجة في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في ملك الصحاح بعدد الكثير والصحاح حتى قول ابن كثير
الشامي والباقي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت
غير ما كان يرويه في ابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح او
ما يقرب منه مع ان ما كتبا بهما بعد خلاف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما قوله
من شرح البخاري من ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في معنى المعتدات فخصه لكن ما فيه ما المعتدات بعدته
وخرجت عن عدة النبي صلى الله عليه وسلم بما فعلنه من التشهير والعصيان وكما عرفت على ان انقضاء العدة
في حق الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية لا يبقى عندنا
وعند فقهاء اهل السنة سكنى ولا نفقة وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشيء حكمه ذلك الشيء بل الحكم بذلك
تحكم قال المص رفع الله درجته وخرجت عائشة الى امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك لما قال
تعالى قد نهانا عن الخروج وامرها بالاستقرار في منزلها فتركت كتاب الله ورسوله وتبرجت بالزينة
في محمل عظيم وجم غفير تريد على سنة عند الفجار واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم
الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين
لم يحضر قتله ولا امره ولا رضا عليه وقد ذكره ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل
عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين ع بالخلافة
استدلت القتل اليه وطالبته به ليقتصه له وعدلوا معه ع ثم مع ذلك تبرجها اخلق عظيم وساعدها
عليه جماعة كسرة الوجاء خاصة عقد وفاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ابيها الذي جعله الله هلاكا في
كتابه العزيز وهي محقة فيه لم تبرجها مخلوق ولم يساعدها بشيء انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج
على الامام بشبهة وهو لا يخرج على علي وهو الامام بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لا اعلم كانوا يطلبون
عثمان من علي وهذا الرجل فجاء من الكلام انبت على افتراء قتلة عثمان وقد ابطلنا ما ذكره هنا
من تبرئة علي من دم عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي
ان الباغي ليس اسم الذم ولا هو من العصيان بشيء لا يخرج بالتهمة فصاحب مجتهد المخطئ ليس بعاص
واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج
والخروج بتبرج كان من دأب نساء الجاهلية ان يتبرجن بالحلي فيخرجن لاداء الزوج والحلي

لئلا يتأسى بهم الناس فيهن هذا تبرج الجاهلية ولو كان الله امرهن بترك الخروج مطلقا كان يحرم
عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج المتبرج واما ما ذكرتما
لبث ولي الدم حتى يطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتله عثمان اول
واهتكوا لحرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب واخطأت في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الخروج
على وصي لم تكن معاصية للاجتهاد واما قوله اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فعمل لم
يكن اسمه عثمان وربما اراد شخصا اخر وما ذكرتما كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور بل
بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ ان دفعه جمل دخل على عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني
وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على ما
العداوة بل هذا اسفا ولات واحوال يكون بين المرأة والاحماء ولا نصيب الناس عداوة واما ما ذكرتما عائشة
ساعدها الناس الكثير فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في
عسكر علي واما قوله ولم يساعد احدا فاطمة فغير لان دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد
اثبتنا ان دعوى الفاطمة الفدك واقامة البينة غير صحيحة انتهى اقول من المشهور المعلوم في
كتب الجمهور ان معاوية وطلحة والزبير خرجوا على عثمان ابن حنيف الصحابي الانصاري ردعا على الحالة
الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين بقتلة
عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة
من علي هناك وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام الناصب عن النبي صلى الله عليه وسلم
وكيف يتصور الاحتساب في سفك الدم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دماء جمع من المسلمين
من اصحاب علي عليه السلام ونهب بيت المال في البصرة او لا ثم الاصرار في ذلك حتى يهلك الوف منهم
وايضا قد اقر الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ذكر المعلم الحديث الصلح عن المنقول عن مسند
احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يقولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم
امير المؤمنين عليه السلام انتهى ثم كيف يكون تحارب امير المؤمنين عليه السلام مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور من
الجمهور من قوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيره مما ورد بمعناه وايضا ما الفرق بين بني حنيف
الذين منعوا الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي صلى الله عليه وسلم الى احد بقصد الى الفقراء وانما
علينا ان نقسمها على الفقراء من قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر للخلافة على اختلاف القولين
وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي عليه السلام باحد الشبهتين الاخريين حتى يصير الاول مزيدا عاصيا
دون الثاني مع ان مالك بن نويرة ورئيس بني حنيف كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر بان خالدا قد قتله
وقومه بغير حق وبالغ على ابي بكر في الانتصار عن خالد ورد على عذر قومه اسارا هم في ايام خلافته

وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيف كانوا من احياء علي عليه السلام على ما روى واصحاب الجمل من
اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون
في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم اعطف على ذلك النهي على التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة
لا الخروج مع اظهار الزينة فان في كلامه مع لفظ الخروج حتى يخص بما يكون مع اظهار الزينة والتبرج و
اظهار الزينة لا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على
المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج
للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضى مع النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا معه
في السفر في حكم فرارهن في بيوتهن واما بعده صلعم فتلزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور
الجماعة في المسجد فلم يرد احد ان نساء النبي صلى الله عليه وسلم خرجن ايام حيوته او بعد وفاته للصلوة
جماعة بل المروي انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد واما ما ذكره
من ان عائشة محسنة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد مر من ما مر سندك
الى حرمة هذا الاحتساب فتفهم في خروجها من بيتها الذي امرها الله تعالى بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي صلى الله عليه وسلم بركوبها على قلوص راحلة من حلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض
ومن تغير ما شنعت به عليها قولها انت التي انت ثم قيل لها دخل الجنة لا تستحيي من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سذكره المص من قول النبي صلى الله عليه وسلم الفتنة
تخرج من هاهنا ثلثا من حيث تطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن
وابن سكرة في كتاب مجارب الامم وابن قتيبة في كتاب المعارف والاسامة لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوب
في بعض الطرق نبحها كلاب الحوب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوب قالت ما اراني
الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليت شعري كاني باحداكن قد نبحها كلاب
الحوب فاياك اي تكوني انت يا حميراء انتهى ومع ظهور خطائها وعصيانها من هذه القصة فدعاها
من الرجوع شدة معاداتها لعلي عليه السلام والعامر من كان معه من رؤسا الجمل جميعا ابن اختها عبد الله بن
الزبير اللعين المحمول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة
الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم والذي انكر واعليه ذلك اجاب بان ذلك احيل سواء اذا ذكر باسمه
شخصا او نحوه وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قصة كلاب الحوب كيف يتصور الاصرار على ذلك
وكيف جاز الاعتذار عن خلافها بانها اخطأت في الاجتهاد غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قوله اقتلوا نعثلا
لم يصح في الصحاح فقد مر من المص ان الصحيح غير مصحف فيما نقله كتب الصحاح المتداولة وهذا ما روى
في جمع ما رأيت من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة انما خرجت على علي

وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبلغ الناس حلها فقالت ما كنت ابالي ان تقع السماء على
الارض قتل والله مظلوما وانا طالب بدمه فقال لها عبيد انا اول من طلب واطلع الناس فيه لانت
ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت حاشت عدو الله قلت وقال الناس فقال عبيد ـ مسك البراء
ومسك العنبر ومسك الريح ومسك الظبي وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد كفر فقد ما اطعناك
في هذه وقاله عندنا ما امر قال ـ ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه
امرت فعمل لها هودج من جديد وجعل فيها مرفع لينها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير
ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله مسلم بكن من اسماء عثمان فلا يناسب تعبيرها عن عثمان بذلك زيادة لما روي
ان بقتل كان اسم يهودي ودل تشبيه عثمان في الجنة وبعض آخر من ثمانية كانا سببا بذلك ازدادوا
اهانة له وقد صرح بذلك الشيخ الحديث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس
حيث قال النعثل كجعفر الاحمق ويهودي كان يسب به عثمان اذا اصل منه انتهى واما انكار الناصب
بعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين فمن قبيل انكار نفسه لعداوة عليهم السلام مع ظهورها
على صفحات تاليفه وقلمات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع قدر ما بيناه سابقا من قولها اني اكره
دخول المدينة ولعلي فيها سلطان وقولها عند كلامها مع ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل انما
لكون امير المؤمنين كان حمو وتغرفا على النصر فدظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استبعادها
عن علي بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا
من انه لم يكن بينها وبين علي من العداوة الا ما يكون من المروة واحاتها وهذا لا ينفي العداوة فلا تحرر
فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المروة واحاتها فانها
ينبغي ان يكون كالحديدة والحماة واما ما ذكر من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث
والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى حمل العساكر فيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان بحيث مرجحا وغصبا فيهما
لما قدم مرارا من انها كانت في تصرفها عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم فاخرجن وكيلها عنها
وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما
تكلف على اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر يظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما
قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبل ما قيل ـ فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا تقدر على العسكر لاجلها لو وجدت عليها السلام على ذلك اعوانا وانصارا كان ان العائشة
انما رمته الحفنة حرت على حاكم زمانه وهو على عسكر انظمنا انه اخل في حكم قتله عثمان مع عدم
كونها ولية الدم فافهم قال ـ الم رفع الله درجته انها جعلت بيت رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان هذا البيت ميراثا

فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم الورثة
وان كان ملكا كذلك بهم ما تقدم من انه لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الجميع
في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض
الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اغتسلتم فاكفنوني فصبوني
على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى قال ـ الناصب حفظه الله اولا قد سبق ان البيت كانت
لعائشة بتمليك رسول الله صلى الله عليه وسلم اياها واما عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت الى
نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه وعائشة زوجته ومن بنا فرق بين المرء والزوجة
ولكل منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم تكن لها بيت ودار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي
ملكها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين
عثمان في ايام خلافته سيما بعد ما قالها وغلب عليها ولا لكان يستعمل في حق بيت المال لكان صدقة
او في حق اولاده ولكان ميراثا لكان ينبغي ان يتبين ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
ثم ان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم قد تصرفن فيه بين في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف
الورثة فيها تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام الوليد بن عبد الملك وجعلها من
المسجد ولو كان البيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لكان عمر بن عبد العزيز يردها الى اولاد فاطمة وشرى
منهم كما نقل انه عمل في فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى اقول
قد مر ان دعوى تمليك النبي صلى الله عليه وسلم البيت لعائشة دعوى مجردة تفردها الناصب ولا يجوز فيها
احد ذا لم يروعن ذلك ويح او جيا مع انها مردودة باذكرناه ثم من الشعر المنسوب عن ابن عباس رضي الله عنه
واما ما ذكر من ان نسبة رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه اه ففيه عن ذلك ان كتاب التجويز وهو خلاف الاصل لما تقرر من الاصل في الاطلاق
الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت عن دعوى التمليك مجردة عن الدليل
فلا يجوز مجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت عم او صدقة كما ادعاه ابو بكر
فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصح
ذلك البيت مدفنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان حراما عليه الدفن فيه فلا بد من ان ذهب النبي صلى الله
عليه وسلم الى السماء او الى الارض المقدسة الاخرى وح لا يكون قولهم انهما صحبا رسول الله صلى الله عليه وسلم
مدحا لهما مع ان مجرد المصاحبة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا توجب نفعا ولا فخرا كان ابو محمد صلى
الله عليه وسلم كانا حاملين لنور النبوة وتيام في حجرها وحجر مرضعة حليمة السعدية وكانوا ثلاثتهم
كافرين بزعم الخصم وكذا امنة بنت عزاحم كانت صحيح فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك

من باب قوله تعالى فاقرب بينهم سوء مآب باطنه رحمة وظاهره من قبله العذاب واما ما ذكره من
انه لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان يتبرعه عنها ابن الزبير في ايام خلافته لكان ينبغي ان ينبش
ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا ان اراد الناصب بعدم تصرفه
مدة ادراكه في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبش ابا بكر وعمر فنذكر هنا ان عمر ما دام في تركها في
ارض المغصوبة تضعيف هذا بما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين وفي
رواية انه قال صلعم من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبعة ارضين وقال
محمد بن حبيب الضبي وهو في قصيدة له يمدح فيها موسى بن الرضا عم ويشير به الى ما في جوار قبره الشريف من قبر
هرون العباسي الكشف شعر قران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد فراه ضرام قران
سفتر بان هذا ترعه حوبه فيها ورود امام وكذاك ذلك من جهنم حفره فيها يجدد للغوى اهمام
قرب اللغوى من الذي مضاعف لعذابه ولانه الارحام ان يدنه منه فانه لمباعد وعليه من طلح العذاب
ركام وكذاك ليس يفرك الرجس الذي يدنيه منك حبا ولا رحام لا بل يريك عليه اعظم حسرة اذا انت
تكرم واللعين يسام سوء العذاب مضاعف تجري به الساعة والايام والاعوام واما ذكره من اشتراء
عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت من ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه
ايضا من الشجرة الملعونة العائبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها كما يدعيه الخصم ان يكون من تقدم
عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة فاعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من
باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بن بيت من حجرة
من بيوت النبي صلى الله عليه وسلم من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صارت ملكه من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملك النبي صلى الله عليه وسلم في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرناه
ودمرنا به على هفوات الناصب ان نسبة الظلم الى الهذيان من قبيل نسبة خليفة الثاني كلام النبي صلى الله
عليه وسلم الى الهذيان والله المستعان قال الم رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
عن عائشة قالت ما غرت على احد من نساء النبي صلى الله عليه وسلم ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان
يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق خديجة فربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا
امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت لي منها ولد قالت عائشة وهمت ربما او جبريل ان يبشرها ان خديجة
لها بيت في الجنة من قصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلة امير المؤمنين
بعد الاجماع على اساءته وقتل جمعا غفيرا من سنة خير الناس وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله صلى الله
عليه وسلم كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عمر خليفة ايضا شاهد عليها بذلك ونقل

الغزالي في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ان ابا بكر دخل يوما على النبي صلى الله عليه وسلم
وقد وقع النبي صلى الله عليه وسلم من مكروه فكلفه النبي صلى الله عليه وسلم ان يسمح ساجري ويدخل منها
فقال الصديق لعائشة تكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب وهل كان
عيده صلعم الا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعائشة وقد انكر الحافظ من اهل السنة في كتاب الانصاف
غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى قال الناصب جعفر الله اولا اما فضائل
خديجة فهو كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان الله زوجه بنت من الذهب لا صخب
فيها ولا نصب وساجيها في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرة وهكذا الكل واحدة من ازواج النبي
صلى الله عليه وسلم فضيلة وليس لنا ولا لاشالنا ان يدخل في الفرق بين ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
ما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
والعرض الحرام وهتك سترهن بعد السبين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر
من افشاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع
منعقد على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل في بيت حفصة ومارية القبطية فغارت حفصة فحرم
على نفسه مراعات لخاطر حفصة واستكتمها السر فافشت عند عائشة واما ما ذكره من الغزالي ان عائشة
قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم ولا تقل الا حقا فان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض النساء عند مجادلة الرجل فتقول من الغيرة ولم
يذكر تمام الحديث انها لما قالت هذا الكلام ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله صلى الله عليه وسلم
هذا وتقول هو غير الحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر كفى عنها فعلم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يعلم ان هذا الكلام من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقد
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة وخديجة فليس تعلق بشيء
من امور الدين والله اعلم بحقيقة الامر قال الكل مدخول معلول اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا لاشالنا
في الفرق بين ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم فتصوف بارد مناقض لتعليمهم في اثبات افضلية ابي بكر على
ان النبي صلى الله عليه وسلم وساير اصحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولا شانهم افضلية الانبياء من الملائكة
او العكس مع عدم تعلق به بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله
صلى الله عليه وسلم منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما مر جوابه
ايضا وانما خص المص الكلام هنا بعائشة لكون المقام منصورا في ذكر احوالها دون حفصة والا فافشاء السر فيهما
سواء كما نطق به الآية والرواية فقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وحلف
بذلك حفصة فقال لها اكتمي علي وقد حرمت مارية نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك و

واستكتما فلم تكتما واعلمت عائشة الخبر حدثت كلا منهما بما باحا به ذلك فاطلع الله تعالى نبيه فطلقها واعتزل نساءه
وسكت نساء معتزلا ليلة في بيت ماريه ولا شك حفصة وعائشة في ذلك قال الله تعالى فيهما ان تتوبا
الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن ان تكونا كما امرتما والله
صلى الله عليه وسلم من حب ما يحبه ويعجبه ما يكره هذا وربما يتوهم الناظر فيها رويناه من اخبار النبي صلى
الله عليه وسلم بحفصة ان ابا بكر وعمر يليان بعده الامر بعد ذلك ناظرا الى الخلافة فقد نبت الشرع على خلافه فيما
وقع الدين لاهل السنة فقولوا لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر اجتهاد ونظر تحقيق وسداد
ونظر الهادي كثيرا ما يخطئ في الهادي والله الهادي ثبت من الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة
في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة يكون بعد ذلك الملك وهذا
الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقلا انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن
وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد بخلافة الثانية من الله ورسوله لاظهرها النبي صلى الله
عليه وسلم فيما ذلك لابي بكر وعمر وقرنها بعده لهما مع انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد
بها الخلافة لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من اخرى اهل السنة الذين يحكم لاشك الخص له بالادلة الواهية
بما هذا الناصب العرين المفك بكل خسيس ثم ذلك اخبارا انتهى الله تعالى من الحكم الكوني دون التكليفي
التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله تعالى بتملك الملك بعد النبي صلى الله عليه وسلم ليكون مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود ونمرود وسائر المتغلبين المتسلطين
على البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره في مناقب العترة من كتاب المنكوح رواية عن احمد قال
النبي صلى الله عليه وسلم في جملة حديث سالوا ربه صلى الله عليه وسلم عمر يجعل امير جنده وانا
نمر واعلبا ولا ارا كم فاعلين تجدونه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة
انه صلعم اخبر عن ان عليا عم يستحق الخلافة وانه صلعم راض بذلك مرجح لكن القوم لا يتعلقون
بذلك ولا يرضون به عنادا ولدادا واما ما ذكره من ان عائشة كانت اعلم الناس بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم يعلم النبي صلى الله
عليه وسلم كذلك ونسب بعض اقوال الله صلعم الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المراد التي يكون من
اعلم الناس بجلالة قدر الرسول صلى الله عليه السلام الا ينبغي منها ان تخاصمه كما تخاصم عوام النساء
او نواجس وكان عليها ان يعلم حرمة مجادلة نبي صلى الله عليه وسلم وان انهما وعذابهما ضعفين
كما نطق به القرآن واذا لم تعلم ذلك وظهر منها ما دل على سوء انها في الجهل مع النساء العوام السوقية دل
على عذر الناصب مما لا يبيض وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر
عن فرط الجهل والحماقة ولعل الناصب تعصبا لما عير عن حماقتها بالعترة ولا يكن العترة في تلك القصة

التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب العترة ولا لم يكن للعترة في تلك القصة التي رواها
الغزالي في قصة مارية فظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وحفصة مما لا يتعلق لشيء من امور الدين فقد جوابه اولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عائشة
على خديجة بالتقديم الذكري وليس ذلك الا لان خديجة كانت مخلصة للنبي صلى الله عليه وسلم ولها ظهر
عم وعائشة كانت عدوة لها ولعلي عم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان ابن الزبير دخل على عائشة في مرضها فقالت له اني فاتحت فلانا وصمت المقاتل برجل فاتحة عليه
وقالت لو دت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمكث عند زينب
بنت جحش فتشرب عندها عسلا قالت انا وحفصة ايتنا دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلتقل له اني اجد منك مغافير اكلت مغافير فدخل على احدهما فقالت له ذلك فقال
شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله
لعائشة وحفصة لما صغت قلوبكما واذ اسر النبي صلى الله عليه وسلم الى بعض ازواجه حديثا الغولة
بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام ولم اعده له وقد حلفت
فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على تعصبها في الغاية وفيه ان عائشة حدثت عن عبد الله بن الزبير
فلا في بيع او عطاء اعطته عائشة والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد
وهو يدل على ادراكها بما ما ليس صابح وفيه عن ابن عباس قال لو كنت امرتها بعض نسائها او دخل
عليها لما ابيتها حتى تنتهي وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي
صلى الله عليه وسلم خطيبا فاشار الى نحو مسكن عائشة وقال هاهنا الفتنة ثلثا من حيث يطلع
قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم من بيت عائشة فقال رأس الكفر من ههنا
يطلع قرن الشيطان انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ما روي عن عائشة انها قالت الى
قاتلت فلانا بهذا الغزال منها وندامة على الخروج فاكان الخروج دنيا فقد تبت فيها عنه والا فلا
علينا شيء من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكر من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء
بعضهن على بعض اهل وهل يؤاخذن بها واما حمل السر الذي افشاها النساء على شرب العسل فجيد
ولم يذكره المفسرون ثم ذكر ذلك الحديث في هذا البحث بل جاوزه على وقوع رسول الله صلى الله عليه
وسلم على مارية في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على تعصبها في الغاية فهذا لعمري لما علم
بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب عائشة حبا شديدا ولا يحب احد النساء
مثل حبه وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه صلعم يبغضها واما قوله لاحجرن
لا حجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها وعطائها ان ابن الزبير قد حجر على الكثرة عطائها وبسط يدها

ز العطية وقد ذكرت عائشة على قوله حتى حجرتي واما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اشار
حجرة عائشة وقال ههنا الفتنة فما اجمله بمعاني الاحاديث وما اراه يجيء في تلقي معاني الاحاديث
كانت حجرة عائشة في جانب الشرقي من المسجد واشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الشرق كما يصرح
باني الاحاديث وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار الى الشرق وقد صرح رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه المشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع
تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم اشارة وانه يريد جانب المشرق و
لو كان المراد حجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كانت عائشة فكيف يقال ان قرني الشيطان يطلع من
حجرة المقدسة والحال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحجرة وهذا لما بنا الحجرة المرجية لطيبة كذب
ابن المطهر الحسن وانى لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمكان الذي دخل
هذا الاجرة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاحد من سعد فانى
فحين اذا اتى في اهل بيتي وهذا الرجل يوذي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم في شان عائشة ذلك اليوم حين المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان المطهر جاء في
اخر الزمان وانبت في بيت رسول الله صلى الله عليه السلام المنزل والفساد وسمى بيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم محل تجبر المكرم مطلع قرن الشيطان جزاء هذا ان احد من ملوك الاسلام
عمد الى هذا المطهر فحرجه من حضرته ويخرجه هناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى
اقول طعن المص على عائشة ههنا الماهر لتعبيرها عن علي بقوله فلان ودون ان يذكر لفظ الزينب او احد انتهى
مقرونا بالتعظيم ويظهر من سياق ما في هذا التعبير ان قولها لو وددت اني كنت شيئا منسيا لم يكن ندامة منها
على الخروج في حرب الجمل كانت هي الناصب بل كان التاسف على عدم خلفها في مشيها الى تقصير جيد الله
وابيه الزبير في الحرب ويؤيد ذلك ما روي عن مسلوق رحمه الله انه مر على جماعة يذكرون الحديث ويرددون
عن عائشة انها قالت لو ادركت بلغة الفتنة لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال مسلوق والعفو عن علي
بن ابي طالب يعني العفو عن علي بن ابي طالب كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغي ان يعفو عنها
على ما فقد سوالها من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها انتهى عن علي بن رجل لو دنيا ات
فذكر واما كون خروجها دنيا وعصيانا وانما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه
من صحة توبة عائشة فسقيم جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والمرتب بل يتوقف
على التصريح بانها اذنبت وساء المهاجرين والانصار واما من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد
والمظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك وانى ما ذلك وايضا فذا ابن حجر المناخر في فاخر صلى اعفه
عن الطبراني والبيهقي ان الله اجير التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله تعالى لصاحب

بدعة صلوة ولا صوما ولا حجا ولا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون
حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم
بعصا الشرع اصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية
وامثالهم في المخالفة اسلام اهل البيت عما غابهم بالمعنى الظاهري وهو يدل الجهد والطاقة في معاداتهم
وغصب حقوقهم واكانهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد
عرفت من اول الكتاب الى هنا انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان
العوام الذين في زماننا يتاجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون السائل عن الناس
ويحكمون بما كان في ابي حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى مسة ملحوظة من سيرة خلفاء الثلثة ومعلة بها
وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تماشيا عن التعليل بما يوجب سنة الخلفاء الى الجهل والعلم
واما قوله انما ذكر من حديث الغسل كان من باب حرمة النساء وهل يؤاخذن بالحرام بحرم اخذن
بما بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الامر والانقاد هن
عن مثل ذلك فاوجب امتيازهن عن النساء المحصنات الاخرات امرنا لوطهن ايضا كانت صاحبة له
ولم ينفعها ذلك بدون الانقاد عن مخالفته في اوامر الله تعالى واما ما ذكره من ان المغيرة لم يحمل الستر
الذي اغشاها النساء على شراب الغسل بقوله ان القسطلاني شارح البخاري ذكره باحد الامرين من غسل
الغسل وقصة سارة مع انه لو اتم امر الذكر فانما يرد على الجهد الراوي الذي هو من اكابر السلاف
الناصب لاهل البيت لانه لا يعتقد نفع الجهد ولا صحة احاديثه انما يستدل باحاديثه انما يستدل باحاديث
الزنا المحرم المعتقد لتقدم صحتها واما قوله عن بعض النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة في ذلك مدفوع بكون
حبة ابا هاشم من ضرائر الذين فروا بانه انما هو من ضرائر دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث
في مناقبها وحب النبي صلى الله عليه وسلم لها والا فهي مناقبها كانت حاصلة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب
تلك الاحاديث في مناقبها وبالغوا في اظهار فضيلتها بعد قتل عثمان وتمام الامر المؤمنين عليه وكذا نرى عن محمد
بن ابي بكر مع كونه اخاصا الخاصا ملاها لم يساوده معه ولا مع معوية الباغي في التعبير عن مخالف
المؤمنين انه كان من حلقى شيعة امير المؤمنين عليه وروايات البعض وهي ما نقله المص عن الجهد في حسان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل
قبل ذلك من انه صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي عن انه صلعم كان يكثر ذكر خديجة
رضي حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان مجدد القوم واما ما ذكره من ان ارادة
ابن الزبير للحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن اعجب الامور لانه من الامر المذموم

الصادر عن عائشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن الزبير وأنفه فيه الناس فسقط المحق المستحق
وحكم على غسل الرجل الذي دل بعض القرآن على وجوبه في الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر
تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر اشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلى الله
عليه وسلم اشار في حديث طلوع الفتنة بقوله هنا الى ناحية المشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة
كانت على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه صلعم اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق وثانيا
فلانه لم يكن حجرة عائشة مسمى بحجرة مشرقية بوقت النبي صلى الله عليه وسلم كلها وبهذا يتضح انه صلعم اشار
الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كافهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك وثالثا فلان لفظ
هنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم انجاز هنا انجا
فلو كان مراده صلعم ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة صفين وظهر مجالج في ارض نجد والعراق و
ما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ هنا فيه خلاف مقتضى استعمال
اهل اللسان وينحسر اشعار الطيبي بان المراد بحجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني
بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه الاشعار ما عرف عند من ان
عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا
فتذكر انهم ان كنت من اهل الفطانة وترجح بعض ما روي في اظهار النبي صلى الله عليه وسلم لحجرة عائشة
فلعل من قبل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في
المدخل عليه فقال بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت
عائشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت ثم الان له الكلام قال صلعم ان شر الناس
من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج منها فهو كلام ممرج على طريقة جواب من سال شاعرا
قليل التحصيل يعجز جميع ممن اعتقدوا فضله عن المثلث الحاوي من اشكال الهندسة فلما عجز عن ان
يحله وانفعل عن الحصار اجاب شاعره بانك سئلت عن المثلث الذي احله الحنفي فهو في مذهب
الشافعي حرام لا يخفى الكلام وقطع البحث معه بل الحمد عليه على الحافرين وبالجملة لو منع سائل
عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع ايضا القول بان الشيطان يخرج من جانب المشرق
لان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما خرج في حرفه انه من المشرق الى المغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى
واما نسبته الى المعتزلة انه على جرم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل
على سوء اخلاق عائشة وابرائها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الكتب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول

وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى جرم رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما تمثل
ذلك واسئاله تشنيعا لهم يرودن في حق جرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فاكانوا صادقين
بلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويجرم الركون اليهم والى احاديثهم والى ما انفردوا
به من المذاهب وقد تقرر عن نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك
اولى كما عرفت حاسا لمنقله من قول صلعم يوم الافك فاحاكان موجودهم منه ساصان الله تعالى ازواج
الانبياء عليهم السلام عن الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالسلاء
والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن الملجم خير الجزاء بان جعل مكانه بعد
وفاته في جوار ابراهيم موسى عم بحضرة سعد بوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والقرالى بلاء المشرق
الموسوم بما وراء النهر واحاله فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي
بالجهر فمن ذلك المشرق يطلق قرن الشيطان الناصب في البوم الخاصب ويعرب في الدرك الاسفل
من العذاب الواصب واما المعم رفع الله درجته اذ لا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد
واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب هذا
على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى او يعتقد ان
الله تعالى قد قدر على هذه المعصية وقضاها فلا يمكن من دفعها عن نفسه قولا وفعلا فلا شك
صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاهد الحق او من يعمل العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة
ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه وكان يعد
او وعيد حاصل يكون منه جما الى نفسه لا اذا لم يكن فاعل سوء الله تعالى قال من ارسل الانبياء
وعلى من انزل الكتب ولمن يهدد ووعد ووعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الانبياء واخزيها انهم
يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون
على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد والضلال والتلبيس بتصديق
الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
البتة ويرتفع الحزم بالنتائج والمثوبات والعقاب وهذا كفر محض قال الخطابي حكى
قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي الجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر
وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل
وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما ويخلد الكفار والمنافقين
والمجوس ويحبوه في الجنة المنعم ابدا لعدمن وقد كان لهم في دم الله شيخ فمن عداه ممتنع
وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا

عليهم

يصدقوا الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا
ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان يقول نفس يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من
العذاب والعنهم لعنا كثيرا ربنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من
الاسفلين ثم ان الشيطان اعترف بانه استضعفهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم
وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلومني
ولوموا انفسكم وقال الشيطان سولت لهم واملى لهم فردوا شهادة الله واعتراف الشيطان وزهقوا
واوقعوا الله في اللوم والذم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول الكلام في هذا الفصل
اجمالا ما ذكره تفصيلا فنبين الكلام اجمالا وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكر فيما سبق من الكلام
ولما كان الكلام لجاءنا الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكره لا شك صدور الفعل عن الانسان
مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير المباشرة والكسب ذهاني واحد
وليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كما زعموه لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب
عنه عين ما خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى
مباشر الاعمال السيئة والحسنة كما الى خلق الاعمال فان خلق الشيء ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق
ان كان قبيحا بالنسبة الى المباشرة والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم
يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم بقدرتهم
على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل الى آخر كلامه فحاصله ان قول الاشاعرة وان الافعال
مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا
الايجاب ممنوع لان الفساد والضلال مستندان الى مباشر الفعل وكاسبه لا الى محل الفساد و
لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وح لا يبقى عذر ولا ظن بشيء من الاعتقادات فلنا اذا اسند الفساد
والضلال الى الله تعالى بمعنى انه خالقه ومعين ذلك فاسد وضال لا يرفع الحرج بالشرائع والثواب
ولا كل من خلق ما يعد فسادا وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظاهر
فكيف يصح ان يقال من قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء ويهدي
صراط الآيات تدل على نسبة الاضلال اليه انتهى فكيف من قال بصريح القرآن يكون قوله كفرا ولو كان
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفيره
المعلل بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر

وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لدلالة صرائح النصوص عليه كفرا
فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة
فهو تكفير الجبائي لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفر فقد كفره واما قوله ومن شك في كفره
فهو كافر فيرد عليه انه يوجب هذا القائل وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المنزه عن الشك
في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر بما من كان من اهل القبلة ومن المصلين كيف يكون
في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد يعبد الله
في كفر اهل القبلة ولعمري ما قلت فهم قبل هذا شعر تعصبا تركوا الجماعة وارغموا في الاعتزال الحق فوض بالجهل
في خلق اعمال الورى فلا شركا سنن المجوس فهو هوا بالاهتمام واما قوله اجمعوا على ذهابهم الى ان الله تعالى لا يجب
في الحكيم ويجمع الكفار والنواصب فانا نجوز ايضا لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا
فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الآجال اعمال يجب عليه شيء وهذا لا يوجب
ان يكون العاصي مثابا والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله على ذلك
المذهب مذهبا يجعل بين الاشياء روابط لازمة حتى الله تعالى كما يجب الاشياء والعبد وغضب الانسان يوم
القيمة نفسه خصما الله تعالى ويقول اني عملت كذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت انا خائبا لانك ما
اديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما اتاك فهو من عندي وبسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد اقتضت بقاء
نور بصره لافراد بها ولا تعاد لها فكيف يجوز رفع التفضل والعدل يوجب الجزاء واما قوله هلا حكى
الله تعالى اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فيه الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل
على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والا اعتذروا به فلم يذكر عذرهم بهذا علم انه ليس بصحيح ان يكون عذرا
فان الآخرة منزل الكشف الاشياء ولو كان صحيحا لاعتذروا به بل للامة والعذاب الآخرة
لما ستره العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الآيات انتهى اقول ما ذكره اللعين في هذا الفصل
ذلك نتيجة لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله اقول فلا يظهر الفائدة
اه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا وكما بالكلام
اجمالا ومن جهله بتلك المقدمات ابطال الاشعري كما شيدنا اركانه ومرارا على ما اجاب به الناصب
هناك وهدمنا بنيانه واقول ذلك من سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من الخلق والمباشرة وغيرهما
اما ان يكون فعلا يعطل انكار كون العبد فاعلا ولم القدرة الامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة
العبد ومؤاخذته بما لم يفعله وهو يوجب البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحققين
الى غاية فلا يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من الامثال السائرة قول بعض الحكماء المتاخرين لا معنى
الكسب الاشعري وحال الابتهى وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المنبه على

باطل كما لا يخفى واما قوله ولا كل من يعتقد فساده بالنسبة الى الخلق اه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل
في خلق الشر من الجواهر التي يظهر الفعل بدخلها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات
والعقارب للمجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالاخرة واما كان محالا بالنسبة
الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة
الكفر والارتداد ونحوها مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام
الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء اه ففيه
ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلناها سابقا ومنها الاهلاك والعذاب والتدبير وقد
قلنا سابقا ايضا ان قوله تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يعذب بالكفر
من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطرق الجنة بسبب فهلكوا وكل ما في القرآن من الاضلال
المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال
الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون والسامري بقوله ولقد اضل فرعون قومه وقوله اضلهم
السامري وهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال
وغيره لك مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا كلام الشارح
ما ذكره الناصب من ايات القرآن ولا ظواهرها على نسبة الاضلال الى الله فيتوجه تكفير الشيخ
ويزعم ان انف الناصب واما ما ذكره من ان قول الجبائي ومن شك في كفره فهو كافر بدليل غاية تعصبه وان لم يكن
لاجل الخطاء في الاعتقاد اه فغير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد البداهة ذلك على وجه لا يعذر القائل بذلك
ولا المانع له الشاك فيه وهل هذا الا اجتهاد وفرقة في الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعائشة ومعوية
في الجنة وجرى على اسلم الزمان فيتهم الاحتساب عن قتله عثمان كما يحكي الناصب ايضا فيحكم
بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تصريحهم
بكفرهم الصريح لقوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما
ما انشده من البيت من قصائد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف وقد اخرى بها
جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المسلمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر بجماعة سموا
هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة
وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير البيضاوي وحاشية الكشاف والفاضل
النيشابوري وقد تصديت الرد عليها قبل ذلك بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها
ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي
من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة فدجارهم

من حيث لا يدرون تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فغلت في معارضه ورقه عجبا لجمع جرى من
فتلقبوا بفتن المعرفة فدجاهم من حيث لا يدرون كفر المجوس بقولهم قدم الصفة فالزم التعطيل
اذ لم يفهموا في الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مطهر من اهل السنة بقوله
شعر بجماعة كفروا فمروه ربهم ولقد حمر لعمري موكفة هو عطلوه عن الصفات وعطلوا عن
المنعال فيا لها من موكفة هم نازعوه الخلق حتى اشركوا بالله ومرة حالكة واسالكة هم خلقوا
ابواب رحمة التي هي لا يزال المعاصي موكفة لهم فراعوا في العقاب بدرة وبذا هم بجوزة
مستنكفة يكفي كتاب الله من تاويلهم بدعوى المهملة المستوكفة وكذا احاديث النبي صلى الله عليه
وسلم دس عليها منهم على الحذرين غير منكفة فالله اطرد من سحاب عذابه ومقاته بدا عليهم موكفة وقد
ايضا في معارضة درة صدرده بجماعة فالوا فمروه ربهم جرا هم لعمري موكفة قد جعلوه الصفات
عن الفعال فما لهم من معرفة ومحسوا في الدنيا صدر واصل اذا الخلق قد ما رسخ في نفسه هم
وصفوه بافعال قبيحة قد بالاخرة حالكة واسالكة بالجبرة وضخوا باب المعاصي اه لولا كان الخلق جبرا
موكفة لهم مسالمة في القول مخيفة ومذاهب مردودة مستنفة بجنوكا بالله من تاويلهم لعلو وجوهم
تراب مرجفة وكذا بنكر الاحاديث التي استوصفوه فهو لضعفه فاتة اطرد من سحاب عذابه وقد
ابدا عليهم اوكفة واجاب شمس الائمة الكردري بقوله اولجس بعد الكفر لا يدس تسليمه في
المعرفة اولا فنكذب النصوص وغيره لكن ابواب الهدايه موجفة وقلت ايضا في رده شعر
اولست تعلم ان علما قد تابع المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكذيب ليس بلازم لانا نقر معكم
بالاصل الاخر واجاب القاضي البيضاوي بقوله بالجبر والشرك حين الاختيار لا بجبر
دعواهم عدلا وتوحيدا فلا شركا الخلق بالخلاق حيث فضل العبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت
في رده ايضا شعر الجبر والشرك شان الجبرين فلا يجبر كم دعواهم الاسلام والدنيا قد تخلوا الشرع
اربابا لهم فرادا جهارا بتعذيب ذا الرب البنا وقلت ايضا في رده شعر آخر شعر ملك خالد
من شعر فطنة والكان بدعى شعر الجبرة لقد قلتم توحيدا وعدلا وسوى بالشرك وجبر من قصور
الفطرة ولو كان اشراك الخلائق مطلقا مع الرب شركا دون اعلام البشر واه فلا شركا في قال قائل
بايجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هويت جماعة قد
صدقوا في النصب ايضا ملتنا بالجهر اثبت شعاعا من قديم صانعا بالنصارى من ملك الجهر
هذا وسا اشار اليه في شرحه المذكور من ان الاماسرة والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى في زعم
بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط فقد رده به الفاضل التفتازاني في شرحه على المقاصد حيث
اقر على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل قد اثبتم بانبات كسب العبد فعله ما سنتم الى المعتزلة

من اثبات الشركة ثم اجاب عنه بقوله فلنا الشركة ان يجمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما
هو له دون الآخر كالشريكين والمحله وكما اذا احدث العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض
والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة
الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب انتهى وتوجيه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقكم لانه يجتمع
الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب الاختياري
لان مسئلة خلق الاعمال تناسل للامور الاختيارية وهذا جعل الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا
بين الايج اما ان يراد من الشركاء المتغايرين المتغايرين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الآخر
بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي فيما نحن فيه كونه مثلا او الاعم من ان يحتاج بهذا
الوجه او لا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير منحصرة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى
به قرية بمشاركة عمرو فهو شريك له بلا شبهة وان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى
اذ كان الصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واضح لا محال
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله
تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال آه ففيه ما مر من وجوه الكلام على قاعدة
جريان العادة ونقول هيهنا انه لا يخ اما ان يكون اخبار الاحكام على طريق العادة واجبا
على الله تعالى او لا فان كان الاول فدونه خلاف ما ذهب اليه الخصم واما ان لا يكون واجبا
فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا ينبغي مع هذا التجويز علم
ولا ظن بشيء من الشرائع والثواب والعقاب كما ذكره المص ايضا الثواب والعقاب ونحوهما
من الشرائع امور لا يعلم جريانها وعدمه الا في الآخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها
في الآخرة حتى يجزم في الدنيا بوقوعها ولعل المناسب قاس ذلك بما قبل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة
في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن التقبيح احوال المدعين للنبوة وجزمهم
العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرائع فتناسل فانه من سوء الخلق واما في الرد على
المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد آه ففيه
ما مر ايضا من انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على العباد
من الله تعالى والوجوب على الله من نفسه بمقتضى حكمته وموجب وعده لا بايجاب غيره عليه كما فهم
المناسب بئس الفهم ومنعه نصب المذهب بئس المذهب عن المناسب في قوله فهم كتبه الله
على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان

يوم القيمة فنقول ان الله تعالى قد من الهذيانات التي قصدها العوام والصبيان فان الحكيم الكريم
الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض وخزائنها لا يحتاج من حاصل سعيه الى الطلب والركاب
الدعوى والنصب فلا ينتفي الى ان يخاطبه فهم بمثل ذلك الخطاب او يقول له اعدل كما عدلت عن
الخطاب على ما هو دأب ذوي الارتياب في هذا الباب واما اشعار الهيس ان الامامية والمعتزلة
يقولون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضل
وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام باسنادها بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام في
ان العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو
النفع المستحق الواجب على الله ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال والاكرام والثاني
هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر اجل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي
يوصله الباري الى العبد بغير عوض الا ان واجبا على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمه كامر والثالث غير
واجب عليه وهو تفضل اي تبرع على ان يعمل الافضال والانعام اذا كان مع الداعي بنافي اللزوم كما لا يخفى
واما ما ذكره من قوله الم هلا حكى الله اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان
فنقول على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والاعتذار لما مر آه ففيه ونقول على انه لا يجوز عن العقل الجهاد
وعدم مبالاته بما لا يطلق به لسانه وكيف يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام
مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن كما دل
عليه الآيات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه الاعمال فيهم واي عذر يوجد العقل من
ان يخلق في العبد المعاصي قهرا ولا يمكنه من العدول عنها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبة
تجويز هذا العمل العظيم من الله تعالى الى عباده وبين قوله هم مريدا الله بكم الخير ما تولوا ولهذا اعترفوا بذنوبهم
ففيه انهم اعتذروا بما تضمنه الآيات المذكورة لما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فالاولى
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعبا لا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعبا لا لزوم بعض منهم
العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم سبي فاذا امرأة من السبي صلى الله عليه وسلم تسعى وتجد
صبيا في السبي اخذته فالصقته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اترون هذه
المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وقد ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان الله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون
وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم القيمة يا ابن ادم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف اعودك

وانت رب العالمين قال ـــ وما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده
يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم
تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن ادم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب
العالمين قال ـــ استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك عندي وفيه
عن ابن مسعود قال ـــ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله ان يفرح بتوبة عبده المؤمن من رجل
نزل في ارض دوية مهلكة مع راحلته فضلها حتى اذا اشتد عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى قال ارجع
الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى امون فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ واذا راحلته عنده عليها
زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله في كتابه في عدة مواضع
برحمته واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك من يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في
العبد ويعاقبه ايضا عليها وقد حال اصرهم الدينية التي يدينون الله بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه
هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يحل القول ببعضها انتهى قال ـــ الناصب عضه الله تعالى اقول ـــ حاصل
ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر
فيهم والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين
رحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل والذي خلق في الكفر
جبلا من اهل القهر الذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت في ازل الازال
لا تبديل لكلمات الله لم يمنع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا
ولهذه اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحمة والشفقة في المؤمنين وليس
للكافر الذي خلق النار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه فقد مر جواب هذا وهو انه
تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء ويفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله
بدعة باطلة ناشية من اصول فاسدة كما علمت بيانها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب مفصلا
انتهى اقول ـــ كون قهار امتنع انما يستدعي فرعا على الذين فعلوا الكفر والمعاصي لسوء اختيارهم
لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فاذا بعثهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يفرح ويتنعم منهم
وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يحكم التخلف
عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكون مجبورين في مباشرة الايمان والطاعة والعصيان اي بطل قولهم
بان الكسب والمباشرة باختيار العبد هرا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة
عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء فيه انه مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم

بان السيد والحاكم على الاطلاق ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيف شاء واما بعد امرهم بارتكاب شنيع
التكليفات واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعهم وتحمل
الشدائد طلبا لمرضاته وتعطيل الرسل وتكريم من عصاه والتنديم على الغرائم واهانة الرسل فيصح بالضرورة
ويورث تكذيب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشرع جملة بالكلية
وبالجملة تصرف الملك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها
وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانه محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب
فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب
فتفهم في قول الشاعر شعر كقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت
ولكن انت تنفخ في رماد فاما ما استدل به على ان لا تعم التصرف كيف شاء من قوله تعالى ما يفعل الله ما يشاء فالمراد
به ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمؤول لا علينا وذلك لانه تعالى لا يفعل
فعلا يوجب ان يقال لم فعلت بل كل افعاله موافقة للعدل والحكمة بخلاف احدهما ويؤيد ذلك قوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسال فيما لا يظهر
حكمته فيه والا لزم التناقض ان يقول في القرآن المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد ان
ذلك ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا يليق ان يسئل عنها فمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل
مع ظهور ابطاله بالمشرة في جرحه هذا من هفواته وهفوات اصحابه اباطيل ناشئة من عدم
اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالات اصول جماعة قد دل على خطاء
اصلهم وفرعهم الآية والرواية كما عرفت وسنعرف ان شاء الله تعالى فلا اعتبار لهم عقلا ولا اعتداد لهم سمعا
وانما الاعتبار لذي النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بالحق ولكن
قال ـــ الم رفع الله درجته المسئلة الثانية في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين اذ جاحده
كافر بالاجماع ومن يثبت المعاد البدني والثواب والعقاب واحوال الآخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف
بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في ان اعادة الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله
تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر ان يخلق مثلهم بلى وقال ـــ الله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وان
اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام ونفاصيل ذلك ذكرناها في كتب الكلامية لكن البحث عنها من شيء واحد وهو ان الدليل
باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية واما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق
الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بحجية السمع وصدقه انما يتم على

الاساتيذ القايلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك عنه بالكذب يجوز عما لا يريده
ولا يقصده وح تمتنع الاستدلال باخباره تعالى عن اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكن جعله
الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات التي يوجب الشك في الاسلام انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول قد سمعت فيما مر مرارا ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه نعم خرق ذلك لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم استدلوا
امتناع القبيح والكذب عليه بان الحسن والقبح العقليين والاشاعرة استدلوا على لزوم النقض
في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقض
وهو محال والمعتزلة والشيعة يثبتونها من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما
سبق ان كل الدلايل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة
الدليل على تقرير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المعتزلة ويرتب عليه المفاسد التي
قد اجمعت الامة على انه نعم لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح
ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه نعم سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح
عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل النزاع والوفاق وان ادلة المعتزلة قد
سبقت الى الساق والجملة تنزيه القبيح الصادر عنه نعم حسنا لا بد باب جواز الكذب عليه على
اصل الاشعري غاية انه لا يكون الكذب منه قبيحا بمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت
المعاد البدني الذي اخبر به نعم كما افاده المعلم قدس سره سواء كان ذلك الكذب حسنا وقبيحا كما لا يخفى
قال المعلم رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وخالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم بجزون ما كنتم تعملون هل جزاء
الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل
على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك ولولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان الناس ميالون
اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء به والاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف اذ امر العلم بوقوع
المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر
هذه المخالفات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني الغرض بعد الاسلام هل يجوز للمصير
اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله نعم باعتقاد انه ظالم خالق الشر مكلف
بالاطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الا ما اتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات وما وجه اعتذاره عند اخذه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم خير معصومين وانه يجوز عليهم الخطا
والغلط والسهو والمعصية وان النبي صلى الله عليه وسلم رفع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق
العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال لابراهيم عم كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك
كفاه خزيا وعارا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة
ما ذكر هنا وكرر الكلام على وايه ونقول لمتخيلين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة استحقاق
الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فضله
وما يعمل من العقاب تصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته باعطاء الثواب عقيب
الصالح والعقاب عقيب العمل السيئ كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب
عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف
يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت بدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا هو مذهب
اهل السنة ولا تدل النصوص على وجود الجزاء على الله تعالى واما ما ذكره انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف
المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان منفعة الجزم هذا القبح الا ان
ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء كما لا يلزم الاعتراض على من قال
كل الخبز يشبع من ان وجود الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فممنوع كما
حققنا انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على وايه في مبدأ المخرفات فنقول يجب
على طريقه فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق
العباد وهو مدين لهم وله شركاء في الخلق مغلوب البدن ليس له التكليف الا بما يرضى العبد كما دل في
قوله وعصى ادم ربه وكاذب في قوله اني اخاف لدى المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما
عذره عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا صلى الله عليه وسلم جاء بالهدى ايضا ولم يهد الا
سبعة عشر رجلا وشره منه غلبة في كل احد وما عذره عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا انتهم ازواجه
وبنتهم اصحابه وكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مطيع قرين الشيطان وغيره من
المخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب اليها الرافضة المنتمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم اخرق
دماءهم بسيان فنشا في اخر الزمان وابقى ذكرهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من تدوين هذا الشيطان المستنبع
من العقايد الاسلامية الاصولية المسماة بعلم الكلام والآن نشرع في ابداء اباطيله في اصول الفقه ولنجعل

ان ما ذكره في اصول السنة مما هو محل خلاف الاعتزال وافق كلامه كلام احد من الائمة الاربعة فلا تنكر
عليه الا اذا اساء الادب ونسبتهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان
كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحد منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان السنة قد ماتت وليس لنا
عند معارضة خصم السنة ان يترجح بعض اقاويل جدايها على بعض بل علينا قطع رقبته ابن المطهر بالمخاصم
المنير وهذا يحصل اذا وافق احد من اهل السنة واما الترجيح في اقوال الجم ومذاهبهم فلا طائل من مخالفة
في اصول الفقه وان خالف المذاهب الاربعة فنقطع رقبته افتاء والله تعالى بالبرهان القاطع والبيان
الساطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى قوله فقد اسمعناك فيما سلف وجوه
الرد على احتجاج الناصب وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب
والعقاب لكنه يستلزم جواز المنع بل قد مرت الاشارة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي
ذكرها المص لزوما لا شهرة به واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت في فواتح الكتاب انه من التفقه الاوام
وجمعت قبل ذلك انه لا معنى لاحتياج الجريان العادة في احوال الاخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك
بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الاثنين درج في امر جرى
في الدنيا اما الاول ففي كل قوم اخبر جبار رسولهم من جنسهم واما الثاني ففي قبل الذين بنا فقوله الا ساعة اجلها
تقتضي الى لا يفسخ هذين الحكمين مثل حكم الذي يتبدل فان الفسخ في الاحكام لا في الافعال والاخبار واما
ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت
يدل على وجود الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا معين مذهب اهل السنة لا يدل النصوص على وجوب الجزاء
على الله تعالى ففيه ان المص بذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء معنى يتوجه عليه ما ذكره وانما
يستدل بها على مسئلة اخرى وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة والمعصية فان
الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيان لهما كاقتضاء سائر الاسباب المسببات فان الاسباب
كما مر خالفوا في هذه المسئلة ولم يجعلوا الاعمال مؤثرة في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة
على ذلك كما قصده المص فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا ظهر
ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مقصودا لجزم فيح التكليف كما اذا كان العوض عين واجب رد ذلك بالمعروف
من ان كلام المص صريح في ان الكلام في استحقاق والادب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم فيح
التكليف ووصول نفع الى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يدفع
قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب
على المعصية وفي ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف
ممنوع فقد بينا سابقا معنى وجوبه وشيدنا ان كان الدلائل التي ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب

محروم عن لطف الله تعالى مستحق لقهره وخذلانه انشاء الله تعالى واما ما ذكره مجيبا عن قول المص رحمه الله فانا
ان يكون على طريقة بل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء القبائح الثابتة في مذهبه المفاسد تحصل
في مذهب الاماسية ايضا نحوها من المفاسد ولقد نزه الله تعالى الاماسية بجودة العقل وصحيح الروية
اما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن هو خارج
اخذها الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون
محيط ثلث عليهم احكام الغلبين فكفروها واحيى عليها حلالا فغيروها ثلثي اكثرهم وصفوها فتلت عنهم
السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والسنة فوصفوها قوانين ردوها
ودفعوها اسرارا سرب النفاق قاتلهم الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم
لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان ولو شاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما من الناصب هنا من الزيوف
وقرب بما نفسه على استه الطعن وجدا السوف ونقول اما ما اشار اليه من الاماسية اعتقدوا وجوب حقوق
العباد عليه وهو مذهبهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الاماسية ليس بالمعنى الذي
يمتنع من الناصب وانما بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه الرحمة على عباده وايجاب وعده في معاده
واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا من قرب ذلك غير لازم ولو لزم للزم بقول القائل
بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلوبية العبد فهو قول الناصب فيه سبحانه ونعم ما ذكره من رد مرضه ابن
الى ابن ساوراه النور من غير زاد ولا راحلة واما الاماسية فما شاهم عن القول بذلك ومن ادعية ائمتهم
عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة فهم يقولون بان الناصب يسحبون يوم القيمة
الى النار بالسلاسل والاغلال فان قصد هذا فهو لا يوجب التقبيح كما لا يخفى واما ما ذكره
من انهم يقولون ليس لهم تكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا ايجاب الناصب حيث يجوزون
التكليف بالقبيح الذي ينتهي العبد الكره ويرضاه دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها
والاماسية فانهم يقولون انما ان الله تعالى اكلف العباد بما يكون حسنا عند العقل والكرشاني
عليهم كما يدل عليه ايضا لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب
عند الاماسية في قوله وعصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا
وتسمية بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار سيئات المقربين واما قوله يقولون انه
تعالى كاذب في قوله الى لا يخاف ولدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا
كذب وافتراء اخر من الناصب على الاماسية يجب عذره عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجب

الكذب على الانبياء فالاولان لا يجوزه على الله تعالى مع ان ذلك غير لازم من ان الآية تجوز حمل الكلام الا
على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين اه او نقول يجوز ان يكون المراد ممن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من مسائح
الرفث فاحسن التامل فيه ولو اغضينا عن ذلك فمقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الاولى في
حق الانبياء هم ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة وهل يقول من له ادنى ارتفاع
من درجة العوام من ان يتاول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل بعد المتاول سكذبا
لله تعالى ولا ادري ماذا يفعل الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي
وقع الاجماع على وجوب تاويلها في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاؤنا في ذلك
والبلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي صلى الله عليه وسلم جاء للمدائن
ولم يبق الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية بل هم يقولون كما جاء موسى عم للمدائن وهدى حلفا كثيرا
من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون عم كذا جاء محمد
صلى الله عليه وسلم وهدى حلفا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث
الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه منه بمنزلة هرون من موسى
وسبعة عشر رجلا اخرى وكما استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو من بعد ارتداد اكثر قوم موسى من اولاد
الانبياء في ايام حيوته من غير ان يكون لهم نوع نفع وولاية من السامري والعجلة وبعد العلم
بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا صلعم كانوا من اولاد الكفار وقد ذهب شطر من عمرهم
في الكفر والجاهلية مع هذا فقد ارتدوا بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم وكان لهم من العمل
الذي استخلفوه وعدوه نوع الرعاية والحكومة والولاية وبعد ورود ما نقله المص سابقا
عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا
جحر ضب تتبعوهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
فكذب افتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث العادة حتى في عصمة الانبياء وحلو مرفيهم عم واعجب ما يدل
عليه كلام الناصب من ان المص يشتم ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويشتم الاصحاب باجمعهم
غير دافع بل لو فهم الشتم والطعن ما ذكره المص فهو انما شتم طعنا واحدا واثنين من الازواج وثلثة
او خمسة او سبعة او تسعة من الاصحاب الاحاديث المروية من طرق اهل السنة ايضا في استحقاقهم
للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عدد ابلغ النصاب

ولا استبعاد بعد ورود نص السنة والكتاب ووقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن لهم من
الاصحاب في ورطة الارتداد او عن طرق الحق والصواب واستحقاقهم بذلك اليم العذاب
واما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا وابنا نحن اصحاب الناصب وانما يدل
على خروج فتنة انارها عائشة باغواء الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج
من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كاحد عليه الناصب ان يكون
كل بني اود ولي وغيرهما خرج من المشرق الى المغرب شيطانا ايضا فاهر جوابه عن هذا فهو
جوابنا عن ذلك على ان الناصب صحح سابقا كون البيت الذي سكنه عائشة بيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه مطلع قرن الشيطان ومن بدائع الاتفاقات التي لا تنساها الشهرين اهل
اصفهان ان الدجال المشهر الموجود من بيت هذا الناصب فكان بالغ في تاويل الاحاديث المذكورة
على الوجه المزبور انما هو لسد باب سبق الاذهان من كلام اهل اصفهان الى ان الدجال الموعود
اللعين المرجو ثم حمده الله تعالى بما توجه من تفضيحه للامامية واهراق دمائهم بنيران اقلامه
وقطع رقبة المص بمقتضى كلامه بتيه مجد خلافة يزيد اللعين واستبشار خبره من الملاعين
بنسل الحسين عم غير مميز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العطية ومقام التعود لنزول
البلية مع ان ذلك مما اغلطه به الشيطان او سرعليه من جانب الرحمن فان تعرف المص على
افتراء بين وجهه وجماده في الدين المبين مبين ولا نظن ان كلامه اللسارهين لانه كالحية الرقشاء
لسها البرو الموت من لدغتها متعين بلغة شديد ومرباه بعيد قد شيد الله اعضاء فضله لاعراق
النفوس المعنوي واهدى رواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب
الناصر المريد وان لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يترقع المغرور الذنوب من شول مخمور بيد
مبهوت مبهوت يذهب عنه مقاصده ويقول ويشيع عليه امره ما هو كيت العنكبوت وكيف
يترقب اقامة الحجة من محقق يرسم صورا ونقوشا بلا صانع ثم يزعم القوم على اثارة الفتنة والقتال
واراقة دماء فرسان الجدال لكن في ايدي الابطال الاتي كل مدبر يولي الدبر في القتال ويتاسى
بما فعل السلاف في خبر حنين من فرارهم مسرعة راى العين ورجوعهم بحنين حنين فاحمد الله
الذي فتح الناصب واصحابه بسقوط مغد ماتهم ومبادئهم بسنان اقلامهم وخرب بيوتهم وابد بهم
حيث استدرج الناصب الى التعصب لهم والتصدي لاصلاح كلامهم بمازاد بظهور اختلال
نظامهم واختلال نظامهم وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذه الظهور
واضاء بنوارق قواضب اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعترف بها الرمح
للقلم وتاليف نرجس تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصيا فواد الناصب غرضا للنضال

وانتحاعليهم صوابت السهام والنبال بينا ان ما ذكره الناصب من احراقه دماء الشيعة بنبال الملامة
او قطعة رقبة المص بقضاب كلامه انما هو من اضغاث احلامه المكثرة تردده ذلك في خارج منامه
ولقد ظلم المناظر من صولتنا الحيدرية المورثة من صاحب ذي الفقار وجولتنا الحيدرية التي
تدابن فيها طم الخصم والفقار يعني يماني يخطف سنا برقه الابصار يحج بيض ايماني قسوره وجوه
النواصب الفجار الذين صار قلوبهم من الاصار فاذا ان سيف الناصب المجبل المنجني جبني وسنان قلمه
شوك خشبي يعجن من خزف زرق الماء بل يتمر النعوة في ارق الهواء فكيف يسفك به الدماء او يضرب به
رقاب الدهماء من يفر لغابة جمجمة عن الاسماء وقد وضع الفراغ من توفيق الملك العلام في الكلام على تمام
الكلام عن مجاهدة الدجال الناصب سفيان الذي اخذ العلم من جبال مخدرات الجبال ودمرا على
بسطر من الجبال واستسر من المحال بحيث لم يبق لمتصلفه فيه مجال والان نشرع استار مخلاة في اصول
الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة وانسدار الناصب هناك ايضا على ارتكاب الفرية والكذب والخيانة
او الالتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
وانا ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد والكل لا يتعلق غرضنا بنفيه
واثباته لكن امر الحل في نفسه لا يكاد يصح الا من طريقه ساوره من ان الكفر واحدة والا فانه ان كلامهم
بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في رسالة مغيث الخلق
قد كفروا الشافعي واصحابه والحنفية ما لا يتعرض نسبة الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري
كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير قوله تعالى ولا تصيبهم مصيبة الآية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما
في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا
شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام وبهاري بعض الحنفية يستكثر من اطلاق اهل السنة
على الشافعية فيقول لي في نابلفه قال اهل السنة كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم
واحد وكلا مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكون قد نصب الحبل وتعاضد داء في رجال الناصب الفقهاء
الشيعة الامامية لكن سبق الحلف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى سانى
والاتفاق ولو التفت الشاني واليه المرجع والمنتاق قال المص رفع الله درجته
فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في الحكم
مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب والاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة
تنبع الفعل عليها يوجب احدها وقالت الاشاعرة وحكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير قدم التناقض والمحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه
بالمكلف الحادث ولانه يصدق حلت المرأة للحارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه

متعلق

متعلق بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا زالت
الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبلها لم يكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم عندهم
فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان الحكم امر يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا
فعل واجب او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة
عن حروف واصوات قائمة بالاجسام لا يدخل الافعال في حلولها فيها انتهى قال الناصب حفظه الله
تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب
اخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة
الله تعالى بخلاف الخطاب فانه صفة نعم نعم الوجوب واخواته مستفادة من الحكم هذا
هو التحقيق واما ما ذكر انه يلزم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يفهم منه قبح
المحال والمحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكر من صور التناقض اسولة مشهورة مذكورة في
كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل عن الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم
التناقض فان حلت المرأة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم وتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف
وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها فلا يكون
تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فنقول ان الحكم ليس صفة
للفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للحادث انتهى قلت اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان
حاكما وجب ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المسمات كالمنقول والامور والنائم
ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم ساهمة والقرينة عليه قول المص او
التحريم دون ان يقول او الحرمة وقال الشارح العضد الاصولي ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله
افعل وهو اذا اضيف الى الحاكم فيسمى امرا وايجابا واذا اضيف الى مخاطبه فيسمى وجوبا وهما
يتحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
الايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا اضيف الى الفعل فهو الوجوب الخ ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له نعم باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره
الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق فهامهم عند الاطلاق بل وسائر
المميزين العوام ما حكم الشرع في الخمر فيقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على
على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم انفقوا على تجديد المعنى بانه علم بالاحكام الشرعية
ومعلوم انه ما اراد والعلم بخطاب الله تعالى والا لزم فمن حفظ القرآن ان يكون فقيها وهم

لا يبقى لزوم به والتحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر هو كلام
والتحاد عندنا البل الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس
الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وفي اثر الخطاب وهو الوجوب
والندب وغيرهما من الاحكام حقيقة وحينئذ نقول ان قول الشارح العضدي الخطاب اذا نسب الى
العقل سمي وجوبا بالغير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن يجب
ما ذكرنا المعنى الخطاب واثر كلا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما حقيقة والجملة الوجوب عين الايجاب انا
وحده يقال اوجب عليه فوجب ومن البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تكلف تامل
وانصف وتامل ان ما فهم من كلام المص ان التنافي بحاله وان لم يكن تلاحم مخلوة عن تردد الحال
ولا يخلو ايضا وتامل ان ما اجاب به عن الاسئلة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود
بان الخطاب قبل التعلق ولو اخصا عن هذا يقول الظاهر ان مراد المص بالاثاعرة هنا الفقهاء منهم فان تعلق
الخطاب اسم قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث الفتح حيث قال انهم اي الفقهاء صرحوا
في تعريف النسخ من ان الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء مستمر
ويدل عليه انهم قالوا ان الامر تعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما تكلف الشارح العضدي في توجيه
هذا دفعا للتناقض الظاهرة المتوجهة عليه بانه لم يرد بتنجز التكليف في حال العدم بان يطلب من الفعل حال
العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم بل اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي
علم الله انه يوجد يتنجز عليه التكليف تنجزا عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فيوجد بالكلام وجود الحكم في
الحال وكونه متعلقا بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال وهذا السفه لا يتناول تحقق التعلق بدون المتعلق فرق
ان الاضافة لا تحقق بدون المضاف فتفهم فيقال ان ارجوه العقلي واضح فما الوجوه الذهني لم هذا الكلام
وليس ظاهر جلي ان ما اشرنا من شبهتهم الباعثة لهم على القول بعدم تعلق الحكم وهي انه لو لم يدخل المعدوم
تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه مخلوق بان ابا ومبينا عن اتجاه الكلام المذكور هذا على الجواب
عن تلك الشبهة انه يكفي في كون النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون ويبقى من قبلهم
اليهم تامل المص رفع الله درجته البحث الثاني في الواجب الموسع العقل والنقل
متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن
تعدد استحقاقه ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويقدر العبد في جزء منه من ذلك الوقت
ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير فتتحقق حينئذ والاشتغال في ذلك بل يجب لتعدد شطوت الصلوة
فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره فالقول باتساع الوقت
امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخره فهو

صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدم كان نفلا وانظر ان بكذب هولاء الامر
اوجب الصلوة في زمان المحصور بين الدلوك والغسق فخصص الوجوب باول الوقت او اخره ترجيح من غير
مرجح وهو محال انتهى ما نسب الناصب خفضه الله اقول القول بالواجب الموسع مذهب الشافعي
الدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل به فيه فلا وجه لا ضاطل اما النقلي فلانه لا دلالة
لان اجماع المفسرين على ان الآية جمعت فيها صلوة الاوقات الاربعة من صلوة الفجر هذا التحديد بقبل الموسع
لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي صلوة الفجر هذا التحديد ليس للتوسع بل لبيان الاوقات الاربعة
واما الدليل العقلي فامكان اتساع الوقت مسلم ووجوبه على ما ذكر ممنوع قوله يمتنع ان الفعل الصلوة
في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت
نعم فعل الفعل على الوقت المضيق ممنوع لا التساوي وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول
الوقت وجوبا موسعا قضاء في اخر الوقت ومن قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد عدم ولا
الخروج على ما ذكر انتهى اقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون
الواجب الموسع بحيث لا يسعه الا استلزام التكليف بالايمان وهو قبيح ممتنع على الله تعالى لما سيأتي ان يكون
مساويا لدوامه والواجب المضيق كصوم شهر رمضان والخلاف فيه واما ان يكون اوسع منه وقد اختلف
الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذر المطلقة وغيرها ففيه خلاف قال اهل الحق بجوازه وعقلا
ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها مما يدل على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوات
المامور بها فيها فظهر معنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع ووجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا
في ايقاعه اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان تاركه فيه لا الى بدل يستحق العقاب في
الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في جواز الترك في الجملة وقال الشيخ ابو الحسين البصري
جماعة كثيرة بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب بناء في اوسع الوقت فاختار بعضهم ان الصلوة
اليومية واجبة في اول وقتها وابقاعها بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في جميع
اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت بعجلا كما في تقديم الزكوة على وقت حولها
ومنهم من قال بان وجبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في اخرها فان في علم الله
كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى ما دل ما استدل به اتحد
هذا فليرجع الى ما اورده الناصب على المص فنقول اما ما ذكره من الآية جمعت فيها صلوة الاوقات
الاربعة الخ فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فتكون جامعة
لصلوة الاوقات الخمسة فضلا ادلوك الشمس الظهر وصلاة احسن الليل اي انصافه العشاء
والفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة المكتوبة وما اشبه

ذلك ويريد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في الآية فافهم وانما ترك المص بعض
الآية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الآية على المطلوب المذكور من الفجر المذهب
ليس من الناصب بعجب ان الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح
العضدي وصرح به صاحب الشفق والردود في حواشيه وهذا المعاند مشكل استدلالهم بها ويدفعه بها
الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الاستدلال بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل
والوقت الخ فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن المصلي اتفاقا هل
الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي فمسلم لكنه لا يفيد وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان اتفاق
المصلي صلوته واتفاقها في ذلك الزمان المساوي فباطل لانه ظاهر مما ذكره المص من تعذر ضبط اوقات الصلوة فان
اذا تعذر ذلك كما يشاهد من ترده المصلي في دخول الوقت وعلامه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا
في الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمامور به الا نادرا واتفاقا وقد علم بهذا ايضا منشأ ما
اورده الناصب من الايراد سندة الفساد والتغافل عما ذكره المص من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المص
رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب
على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله
كالجهاد الذي تصدى الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل للبعض سقط الواجب عن الآخرين وان لم
يفعله احد ذم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان
قضية الواجب وحكمه اذا فعل استحق فاعله الثواب فاذا ترك استحق تاركه العقاب واثابة واحد
غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى قال الناصب حفظه الله انتهى
مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلائل
المنقولة في كتب اصولنا وهو اختيار الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي
يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد
حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل حينئذ
استحق الثواب فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى قوله فيه نظر اما اولا فلان قوله الذي يقول
انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة مما لا محصل له لانه ان اراد بقوله
احد من الامة واحد غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل ويكلف الاجماع وان اراد به اعم من
ان يكون شخصيا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لمقصد القائل بقوله غير معين فكيف يكون
حاصله ومرجعه الى ارادة الاعم واما ثانيا فلان قول المص اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم
التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد كما ذكره ايضا على القائل لا على المص على انه يمكن ان يكون قوله

اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعدم ايراد المذكور بالاصالة وهو عقاب واحد غير معين
ويكون مناط الحكم بامتناع الجميع وتعرضا لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكر الا بالتبع والحاصل
انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية فاحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم مقتضى
هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح
كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهب الامامية الى امكانه
والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من شيء على معنى انه
اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع
دال عليه بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يوجب الجميع
بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال اخرون
منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال الاخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به والاخر والكل
باطل اما الاول فلاجماع على خلافه اذ المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي
التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على
تساوي جميع المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف ولان الوجوب ساقط على الفعل فلا يتحقق بعده
والا دار واما الثالث فلان السنة متساوية في اصالة الوجوب وليس البعض بالنسبة
والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط الوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى قال
الناصب حفظه الله اولا وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي
وما ذكر ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوجد الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب
ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير فيه ان صاحب هذا المذهب
يمنع التخيير ولم يقل به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان فيه
مناقشة اركان القول بالحسن والقبح العقليين ورمزا على ما ذكره الناصب هناك فليتدبر
ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقليين بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا
الوجه الثاني هو عين العقل بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم
ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيه المنازعة اصلا الخ فلا يجوز
ان يكون مراد المص ههنا انه بقوله العقل دال عليه استحسان العقل المعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق

البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير لا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير فالسابق لصاحب في اصول
الامر لواحد منهم من اصل رجعية لخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب
هو الجميع وسيسقط بفعل واحد والحد الحج فلولا ان القائل بذلك قائلا بالتخيير في الجملة لكان ذكره خلافه في
هذه المسئلة لغوا ضائعا ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله راى في الشرح المعضدي
عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام والمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي
ما ذكره قال السيد في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة
لا مطلقا كيف والادلة التي ذكرها من جانب الاشاعرة رد على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة
مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لم يرد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لتجويزهم التخيير على الثاني
ان المحافظة على التخيير في دليلكم بناء على ما زعمتم انه من نفي التخيير قال السيد المحقق رفع الله درجته
الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مذهب الامامية وبعض الجمهور البتة والا لزم تكليف ما لا يطاق
وخروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم يكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك
امكان التكليف بالفعل اما لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط
الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلا يلزم
ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الامكان على وجوب التوصل الى الواجب انتهى قال
الناصب جعفنه الله اقول واتفق الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي ان مقدمات الواجب
التي لا يتم ولا يتحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب
وهو الحج والزكوة لا يتمان الا بها وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل
المال والحج قبل الاستطاعة ليس بواجبين ويتحقق الوجوب بعد حصولها انتهى اقول مرحبا بالوفاق
وترك النفاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه نظير لمخالف السابق قال السيد المحقق رفع الله درجته
البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى
امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال
وخالف في ذلك ابو هاشم حيث جوز الغصوب على من دخله او جوز غصبا والخروج ايضا فلزم اجتماع
جهتي الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما
معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان ايضا وكذلك تمنع ان يكون الشيء الواحد واجبا
من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى تحريم الصلوة في الدار
المغصوبة وخالف في الجمهور الا من شذ وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع

النقيضين

النقيضين انتهى قال الناصب جعفنه الله اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب
والحرمة في شيء اذا كان من جنسين مختلفين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة
من حيث انها مكتوبة مفروضة ويحرم المكث على وجه الاستيلاء والتغلب في الدار من جهة انها
مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بيناه فيما تقدم ولم يفرقه تناقض لان التناقض يشترط
فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والجهالة اذ كان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة
وهو مذهبه لزوم التناقض وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض وكانه تامل ان تناقض التناقض
وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكره من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا حراما ثم التمثيل بالزنا
واللواطة فهكذا كان في الصحة والظاهر انه غلط لانه لا وجه لوجوب الزنا واللواطة ولا يبعد ان يكون الصحيح
التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايضا ثم التمثيل بشرب الخمر من غصب والمقدمة
صحيح فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون عين مذهب الشافعي انتهى اقول ان المص قدس سره
لم يدع بانه لزم التناقض باتحاد الجهتين مطلقا كما ذهب الناصب المجهول على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة
وسوء الادب باظهار التعجب والتعجب بل ادعى انه جهتان متلازمتان لا يكفيان ولهما في الصلوة في الدار المغصوبة
كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جوازه بالملازمة وهو الذي
من الجهة التي بها كانت حراما لان تحريم الملزوم مستلزم لتحريم لازمه اذ اعم اللزوم كما هو شان الامر الذي
هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل
الكلام في المرام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والتحقيق
يعلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما مضرورا بالاخر والامر بالشيء او ما لا يتم ذلك
الشيء وبعده الحدود وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير
جيد في النزاع لانه قال يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم لا انه في الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول
الناصر في التصوير لخاصة مذهبه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق
والتالي باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها
الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل متحد فلا جزء
هذه الصلوة مامور به لاستلزام الامر بالمركب باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهي عنه والصلوة والغصب
وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية
هذه الصلوة لا يكون مامورا بها فيعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى
والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها
التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فلا جزء الصلوة

منهي عنه مع الامر اجزاؤهما الجمع والصلوة مطلقا وان انفك عن الكون المنهي الا الصلوة المنهيت حيث
منفك عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق في الدار المغصوبة والخياط
في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لم يعتبر في العرف والتلفظ شيء من الكون المخصوص جزء له بل ملابسة غير
الدخول في الدار ولا تلازم بينهما وكذا يظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الامكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة
المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالنهي عن شعار الابل في الطعن والتعريض لخطر السباع في الوادي
ومنع المارة في الجادة وغيرها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها مانعا بالنظر الى اجتماعها او
استحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار
المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون ذلك ولعل ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي
عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجزائه والاثم بفعله فكيف يكون مطيعا بما هو
عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى واما ما ذكره الناصر من غلط الفتية في تقرير مذهب
الكعبي فهو قيل على وجه توكيد في الاصول او محالفة لمنهجه الاشعري في تجويز التكليف بالمحال فقد ذكر في كتب الاصول
ومنها المختصر لابن الحاجب ان تجويز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما معا ويجوز ان يكون
الكعبي من المجوزين لذلك وحينئذ المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق لغاية الامر ان الحكم بالتحريم بين وجوب
الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع فالحكم بغلط الفتية غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار مخاطبون بالشرائع
اصولها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرائع
اصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن قبيح
القبائح والحث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما
في المعلول واما النقل فقوله تعالى في المشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا
نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وآيات اخر الى ما تقدم
من الشرك وقتل النفس والزنا ولا ندري كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على الحدث
ولا قبل البلوغ ولا الكبر قبل الله ولا اللازم قبل الفرة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعاقب احد
ولا يفسق لان التكليف مشروط بالارادة والفاسق والعاصي لا يريد ان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي
الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع قال الناصب خفضه الله اقول هذه مسئلة اختلف
فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرائع ماذا فان اراد به ان
الشارع يامرهم ويدعوهم الى الشرائع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرائع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على

الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرائع لان تحقق الصلوة والصوم قبل
الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرائع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد انهم يعذبون
في الآخرة بترك فروع الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الآيات كما سيأتي
ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقبل الفصل وهم قبل قبول الايمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التكليف
بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكره ان ابا حنيفة خالف في
ذلك العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبائح والحث على فعل الطاعات واشتماله
على اللطف ثابت في حق الكافر فلنا هذا مبني على الحسن والقبح العقليين وهما باطلان عندنا وايضا
مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فالآيات قلنا قد ذكرنا ان
الآيات تفيد تعذيب الكفار في الآخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع
قبل قبول الايمان انتهى اقول هذا فرار مما ورد به من النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على
الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول الايمان الخ فلا يرد كذب صريح مذهب الشافعي اما الاول فلان قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا الحج وقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا
فيما عامتان شاملتان للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن آيات التخصيص قوله تعالى
فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع الشرعية وذلك دليل وجوبها
عليهم لانه لو لم يجب لم يتوعدهم على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الآيات واما الثاني فلتصريح القاضي
البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا لابي حنيفة لنا ان الآيات الآمرة بالعبادة
بنا ولهم الخ وهل معنى كون الآيات آمرة الا ان يامرهم ويقول صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة
الشرح العضدي حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وان
لم يحصل شرطه خلافا لاصحاب الرأي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جنسات محل النزاع
وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر
بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في الآخرة بترك فروع الاعمال الخ فان كلام الشرح
العضدي صريح في ان التعذيب ثمرة فائدة المترتبة عليه ظاهرا فالناصب جاهل بمذهب امامه كما لا يخفى واما ما ذكره
من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على غير محصل فقد استدل عليها المص بقوله ولانه
لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث الخ والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا التكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يومن او لا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة
فلا يمنع عدمها التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي حيث قال ودليل امر لو كان حصول الشرط
الفعل شرطا لتكليفه به لم يجب صلوة على محدث وجب لانتفاء شرطها وهو الطهارة الى آخره وقال في

الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الاسلام في زمان الكفر بان يسلم ويفعل في الحدوث غاية الامر
امتناع الكفر لا يمكن وذلك حرفة بشرط الحصول وهو لا ينافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه
فاذن ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي
مبني على فاعد الحسن والقبح العقليين وجوب اللطف وانهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا
اثبتناها هناك وشيدنا اركانها وانتفى الدليل عليه ما توجه بدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم
على ان الدليل العقلي المذكور يرجع الى ما حكم به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجية
عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخيرا من الاثبات تقييد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تحتمهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فواه جدا لظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون
بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادة من سلام يكلفهم الله تعالى في الدنيا بالاصل قال
المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث وتقدمه عليه نعم الامامية من واخذ
من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال الحدوث لانه حينئذ يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان
مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الاشاعرة
والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب
وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لانه اطاعة فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في
المسئلتين فقالوا في الاولى ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثانية ان التكليف
لا ينقطع حالة الفعل وقالوا في الثالثة ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال الاول
قال الناصب عفا الله عنه اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة والتكليف قبل الفعل
وقد بينا فساده في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم ركن الكلام اوجب علينا
التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان
مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل
لهذه التحصيل وهذا ليس بممتنع لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل
واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع فيه فكيف يستدل به واما قوله
لانه لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء
مقدورا الذي هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون اصله
متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس
بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو تكليف احدهما

فالمؤاخذة بالعصيان في واسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى اقول قد بينا سابقا ان بيانه
الشافي حقيقة وانما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب بان هذا من باب تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل الخ فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي
حيث قال الشارح وان اراد الاشعري ان تحصيل التكليف بان يعد شرطا لانه تكليف لغير الممكن لانه حينئذ
تكليف بايجاد الوجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغالطة فان المحال ايجاد الموجود
حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المصنف ولا ما اورده الفاضل
على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك توجيه هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل
الايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما يدل عليه الاسوى فلا اذ ايضا حاصل الكلام ح ان التكليف
طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال والكائن وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء
مقدورا الخ فهو كلام واه لا محصل له اصلا ومن حصل له معنى يتحقق في صدد الاستفادة نعم قد اجاب
عن ذلك حلبي في شرح المواقف وشرح التجريد بما حاصله انا سلمنا لا نتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون
المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ورد شارح التجريد بان عدم العصيان لا يلزم
لانه ما قبل الفعل لعدم القدرة واما حال الفعل فقبل اشتغال الشيء وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة
شرط التكليف لكن بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجوه التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في
الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل وكما قدرة بل القدرة انما هي في النهار ورده على التقديرين انه
يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره لكن زمان وجوه التكليف وايقاع الايمان
بل كان ذلك ان يوجد الاتيان بالايمان التي هي شاذ وهذا المخالف للاجماع فتامل قال المص رفع الله درجته البحث
التاسع في امتناع التكليف بالمحال وهيهات الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه وذهب اصحابنا العقل
والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا وكانه يؤدي الى عدم التكليف كانه اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يكلف العاجز بالفعل
وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغيره ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالف الاشاعرة المعقول والمنقول
في ذلك وقالوا ان التكليف بالمحال جائز كتكليف بالمحال وبالاباطيل وان كان لا يثاب في الواقع سواء كان طاعة او معصية
او تركا او اصلا لا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن امتناع القادر تعالى على الواحد مع انه قد كلف العبد
فيكون مكلفا بفعل نفسه وهو محال لا يكون قد كلف بالمحال وهل من تفرعها قال لنفسه اختبارا ذلك وتحصيلا له قائل
يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر بقايا مباحث التكليف حققت انتهى قال الناصب عفا الله عنه اقول
قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام ثم يجب

القول به وهو ما اخترناه بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب والثاني للحالات العقلية والتكليف بها
جائز لكن خبر والح في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرتم يقولون بان التكاليف باجمعها تكليف
بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون
بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى قوله قد مر ان كلام الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان
ما ذكره الناصب من التقسيم التقسيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا
للمشاعة والملزم وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرح الاصول ابن الحاجب
وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق
جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين فوجود الفعل والتكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب تعلق بمحال عقلي ايضا غايته ان لا يكون ممتنعا بالذات بالغير
وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل
مقدورا لاجل ان الله تعالى يعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
محذور الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما غير فلا يلزم وقوع اخباره تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه
بالايمان تكليفا بالمحال فالوجه بانه مستلزم لا يدل على ان ذلك تعدم ايمانه وتصديقه للنبي صلى الله عليه وسلم
لامكان تعذيب المسلم كالناس ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه مستلزم لا على تقدير عدم اشاعة سلبه لكن منع
انا ابا لهب واشباهه فكلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بشهادة بقول بعد
حال عقلهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر بما اذ من الايمان ما يكفي التصديق
به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان الخلق غير الفعل الخ فيه ان هذا
الفرق على تقدير تسليمه انما يتم في تسليم المذكور على ما جوزه من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في
اصله تصريحهم بذلك فيكون هذا القول انما اخرجهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على
المتن نعم قد تحمل الشارح العضدي في قوله بتجويز ذلك بان التجويز مخالف للاجماع ويجري ان دعوى الاجماع
في ذلك اضعف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان هذه الاجماعات حجة لما جاز الشارح المذكور مخالفة
الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل والشرع
حيث اجاب عند سبق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف والعادة او خبرا واحدا
على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة
جهله بالاجماع وانكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كثرة المخالفة كما مر فتذكر قوله الم رفع الله درجة الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الاشاعرة دون
تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب

حكاية عنه وحجة ورفع المفاسد عنه يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة فلان
المفسدة منتفية لا فلا باقي منه ذلك وعندنا الكلام هو الحرف والاصوات القائمة بالاجسام ومنع ان يريد الله
تعالى بها ما ليس ظاهرا منها الا مع قرينة تدل عليه واتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة آية
من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها ايه من القرآن وكابر النقل المتواتر في ذلك من العجب كابر ابو حنيفة
انها من القرآن وكابر قراءتها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احاد وتمسك به مع انه خطاء لان الناقل لم ينقله
حد بتا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا
الكتاب حكاية عنه فما اجابه بعبارة المذاهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله وهو الدال على الصفة القديمة
المدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصلي في الكلام المدلول هذا المذهب
فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكلام بعينه فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب
لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا
لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاختلاف فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله
في اللوح المحفوظ او في جبرئيل او غيره وهو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا
وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تعالى البتة لان
تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا
عند قراءة القرآن مخلوقة لله تعالى فاحتمل ايضا ان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى عندهم الثواب ولزمهم القول
بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا ان هذه حكاية عن تلك الحروف والاصوات التي خلقها
الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا انعكاس الحد بعينه واما ما ذكره في البسملة فمذهب الشافعي انه
آية من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها للاحاديث على هذا واما
ما ذكره ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فمن كذب واطرح فان النقل في هذا لم يتواتر وقد عدت قبل هذا ان الحديث
المتواتر قليل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة ولا يحتاج بانه كان من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل
لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كون ما نزل
من القرآن في صدر كل سورة وانها ليست مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا يلزم ان يكون مكتوبا في المصحف
يكون متواترا من القرآن الا ترى ان لفظ امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث
الدالة على كونها من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الماوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر
تامل فاستبانه معكوس انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما
غير صحيح وانما القول بالتركيب من محسنات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل

اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل مذهب الاشعري بما يوافق
كلام المص فقد صرح حيث قال الكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سواء العبارة بل العبارة دالة عليه من الانسان
والمتكلم عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه اسم استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثالثا ان ما نوهم من تحكم لبل المص وقلبه عليه
قلب سمه لا يرجع على ما قدمه في ذلك لان المص لم يستدل على عدم تأتي الشك بالكتاب على مذهب الاشاعرة
بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تحريرهم مفسدة القائل
عنه فيرجع ذلك الى الكبرى وحاصل استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى وهو صادر
والصادر منه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه ورد هبوا ايضا الى جواز صدوره لغاية بعد تقدم فيلزم من
المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مستندة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم الشك به لتجاهم احتمال المفسدة
نعم لو كان مبنى لزوم امتناع الشك على مجرد ان هذا القرآن ليس فاعلا له بعد بل حكاية عنه لامكن ترويج الشك
وليس فليس كالا يخفى على من له ذهن او الفي الشبح وهو ظاهر وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص هو ما يحتمله
بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن لم ينافه لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا لصاحب البضاعة المزجاة
من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من
كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون
كون البسملة آية من القرآن في كل سورة فلا يتوجه حينئذ انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وانما يدل على
ارادة المص لما ذكرناه ولا لزم مجيء قوله بعد ذلك وان العجب كل العجب ابو حنيفة انما سن القرآن لا يقرأها في صلوته على الظاهر
ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الفاتحة والسورة التي يقرأ في الصلوة الا ما يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة في
العبارة مع ظهور المراد لا تليق بالمخلصين وثالثا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا ان
هذا الحديث المتواتر اولى من القليل فيجب ما سبق منا من ان الحديث المتواتر لفظا ومعنى قليل واما المتواتر
معنى فكثير على ان كلام المص في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم ورابعا ان ما ذكره من ان الاحاديث
الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا الخ تأمل هو سوء فهم
لكلام المص لان من البين ان المص لم يرد بقوله الثاني فلم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نقل
ان البسملة ليست حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونصوص ذلك لا يرتضي ثالثا ان يقال ان ذلك الحديث
من اخبار الآحاد بل نقله قرآنا كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فخبره اوضح المتواتر ليس منه والحري انه
لو جعلت ايها الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه ونصوص باعه لسكت عليه مع براعة وقلت ان كلامه قبل
رضاعه قال المص رفع الله درجته البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل
لها في الصدق والكذب وانما المعتبر اهلها لا وحدها فيما وقال مالك انه حجة وهو خطاء المعلم المصري

ان البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى
فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول وافق الشافعي ان اجماع اهل المدينة
اذا لم توافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة وغيرها وذهب مالك الى
ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة لان الاجماع الحجة عنده وهو اجماع اهل العصر الاول
وهم كانوا موجودين في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في العصر الاول
في المدينة ومالك لم يقل ان خصوصية الارض داخلة في الاجماع واذا علمت هذا عرفت ان كلما استدل به من
الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود
اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى اقول فساد ما سترده من المقدمات
ظاهر جدا اما قوله اهل العصر الاول كانوا موجودين في المدينة الخ مدخول بان المراد باهل العصر الاول
المعين اجماعهم اهل العصر المتأخر عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم اذ الاجماع في زمانه صلعم ولا ريب في
ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله
امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان الموجودون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله لان مالك
لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فما يكذبه ما اشتهر من استدلال
مالك على ذلك بقوله صلعم من المدينة لينفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج قال مالك
اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال المذكور
في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح في دخلية خصوص ارض المدينة بهذه
ولهذا استدل المص ورد عليه بقوله ثم ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك من الآيات فعلم
ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالك لم ينكر عدم دخلية الارض
كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن مورد الايراد والله الموفق للسداد قال المص رفع الله درجته في
كتاب الخلاف روى عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا فاطمة
عم قد اقبلت تبكي فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ما يبكيك يا فاطمة فقالت ابت ان الحسن والحسين
قد خرجا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يجيء على الذي لم يتهما
ايام حتى البيان واني طلبتهما في منازل لما احسست لما اتراه اذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب
قرني حتى تجيء ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا سلمان يا اباذر يا فلان يا فلان قال فما حصينا على رسول الله

صلى الله عليه وسلم غاشد بالوقف على باب المسجد وهو يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك لما كان
قرة عيني وثمرة فؤادي اخذا بابا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل عم قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة
وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا اراد اهما فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد شدة بابا
وصعد جبرئيل عن يمينه والملائكة حوله ودخل خطبة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جاء الى النبي
صلى الله عليه وسلم على ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه
تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر وقد المداد على شفتيهما فازال النبي صلى الله
عليه وسلم عندهما حتى استيقظا فحمل النبي صلى الله عليه وسلم الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج النبي صلى الله
عليه وسلم من الخطبة قال ابن العباس وجدنا الحسين على يمين النبي صلى الله عليه وسلم والحسن على يساره
وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله
اعطني احدهما احمله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم الحامل ونعم المحمول تحتهما فقال ان صاحبك باب
الخطبة لقد عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله صلعم كما رد على ابي بكر فاخذ الحسن
متشبثا بثوب رسول الله ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي صلى الله عليه وسلم المسجد فقال الا اشرفهما ابوي
اشرفهما الله تعالى وقال بلال لعلي يا ناس فنادى فجمع فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس ما تقولون عن نبيكم محمد
صلوات الله عليه وسلامه يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله عليكم بالحسن والحسين
فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير
الناس ابا وامه قالوا بلى يا رسول الله فالزموا الحسن والحسين ان ابا هما علي بن ابي طالب وهو خير منهما
شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله والمسفر والمنقبة في الاسلام وامهما فاطمة بنت رسول الله سيدة
نساء اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان عمهما جعفر والجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما امهاني بنت ابي طالب معاشر الناس
الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان خالهما القاسم بن محمد رسول
الله خالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وابا هما
في الجنة وامهما في الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في
الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله ان سماهما في التوراة شبير شبيرا وقد روى
الحوارة ورجاعة من الجمهور واشتهر بينهم حيث الناشدة عن جابر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم
الشورى وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا تستطيع عربكم ولا عجمكم تغييره لكم ثم قال انشدكم بالله ايها النفر
جميعا افيكم احد كم وحدكم فتى الله لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد اخ جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة

قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله سيد الشهداء غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري
قالوا اللهم لا قال بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد اخي رسول الله عشر مرات قدم بين يدي نجواه صدقة غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فهو مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اللهم انني
احب الناس اليك والي واشدهم لك حبا واحب ان يكون معي من هذه الطير فاكله واكل معي غيري قالوا اللهم
لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه الدرجة غيري منهن يا غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد قال رسول الله انت ولغيرك لتهن او لا عيش اليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي ومعصيته
كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد قال رسول الله كذب من زعم انه
يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في واحدة ثلثة الاف من
الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جيت بالماء الى رسول الله من الغدير غيري قالوا اللهم لا قال
انشدكم بالله هل فيكم احد نودي من السماء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي غيري قالوا اللهم لا قال
انشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه المواساة فقال رسول الله هو مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما
غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اني نفثت على يراعة القرآن وتفاءلت
على تاويل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد رجعت الشمس عليه حتى صلى العصر في وقتها غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم هل فيكم احد امره رسول الله ان ياخذ سورة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل
في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله انعلمون انه امر سد ابوابكم وفتح بابي
فتكلم في ذلك فقال رسول الله انا ما سددت ابوابكم ولا انا فتحت بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم
نعم قال انشدكم بالله انعلمون انه ساجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك فقلنا ساجاه دوننا فقال
ما انا ناجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال انشدكم بالله انعلمون ان رسول الله قال الحق مع علي
وعلي مع الحق يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال انشدكم بالله انعلمون ان رسول الله
قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا
علي الحوض قالوا نعم قال انشدكم الله هل فيكم احد دعاه رسول الله بنفسه واضجعه في مضجعه غيري
قالوا اللهم لا قال انشدكم الله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري

قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد انزل الله تعالى في اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد قال له رسول الله
انت سيد العرب غيري قالوا اللهم لا فانشدكم الله هل فيكم احد قال له رسول الله ما سالت الله شيئا الا
سالت ذلك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسيره انما انت منذر ولكل قوم هاد وعن
ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية ضرب رسول الله يده على صدره وقال انا المنذر وما ربيعة الى صدره
على فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده
الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن
حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جبرئيل وعلي جالسان
عني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى
الزمخشري باسناده الى رسول الله عليه السلام قال قال فاطمة مضغة قلبي وابناها ثمرة فوادي وبعلها
نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بيني وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك
وهذه النصوص حجة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى افتائهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت النجوم اتى السماء ما توعد واهل بيتي امان لاهل
الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وبعد وبلغت
مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء السادة حجة انتهى قال الناصب خصمه الله اقول
ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق بحسب نقله المشاهير الجهابذة من
حيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهو على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى وانهم المصطفون من عباده وورد المناقب
العلية والخصائص السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه واما كون تلك الاخبار والاحاديث على كونها اجماعهم
حجة فغير ظاهر وغير ظاهر على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنصه او بالتعيين فان قال ان قوله
حجة وهذه الاخبار تدل عليه لانها تثبت افضليتهم وصدقهم وان فرضنا ولا نسلم على عصمتهم فلا كل معصوم
يكون قوله حجة في الشرع واما استدلاله بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب ذاهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من
الكذب لان بيننا انه ترك في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وكلهن خير
معصومات عن الكذب وعلى وجب كونها قولهن حجة ثم ينازع هذا ما ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله تعالى

يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم الرجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع
ايضا كذلك وان سلمنا انه اراد في الاية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم فعند الاجماع القول بكون
اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة وكما الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع واما ما ذكره
ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا نصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر قولهم ولا يعتبر
كل هذه الامور عند كل شك فيه لانه كيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن
توابيع الكلام انتهى اقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف الناصب السقيم بما ما نقل عن البخاري
الصحاح والمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا رجال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف
استرابة في الاخبار ولا احتجاج وقطع المكابرة والعناد وكان الناصب بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في
مناقب اهل البيت عم ولعلم نقله ذكرنا مناقب اهل البيت في كتاب البخاري ومسلم حكما بانها اصح كتب الحديث
والا فلا مزية لها على غيرها سوى ان مولفيها سماها بالصحيح وهذا لا يمنع ولا يغني من جمع كلمة بانه واما
ولا تنزل الاخبار المذكورة على حجة اقوال اهل البيت واجماعهم نقد اوضحنا قبل ذلك بما لا ينكره الا معاند وخوري
واما ما ذكره من ان اية التطهير لا تدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك
فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم الخ فغير بين في بحث الامامة فعند ذكر هذه الاية ما هو المراد من اهل
اهل البيت المذكورة فيها وان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل الاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من
رواية ام سلمة الذي هم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حصيغة المذكر لا يندرج فيه
المؤنث الا بدليل ولم يوجد في حق الزوجات وكان دخولهن في الخطاب يمتنع لا قضاء نعوذ بالله من تحريف الخاطئين
وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الاية المخرجة عما في سورة الانفال وهكذا في كونه مانعا
لما استدل به المص من اية التطهير فغير دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجوابه
حق الله وبعضه للنبي واهل بيته عم فانه قال الله يدل متعلق الحاد في الاية الانفال وهو قوله تعالى ويرسل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به فوق الاثنين ولهذا ايضا حذف لفظه وقوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال وانما يدل متعلق
الحاد في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء فلا تذكره لفظ الناظر ولكن
فاصل الاختلاف بين الايتين وهو ان الطهارة المذكورة في اية الانفال طهارة ماء السماء والمذكورة في الاية
الاخرى طهارة روحانية اسماء الله وحذف صدر الاية انهم لما لا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة بعينه
السماء من منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجس الشيطان وليربط على قلوبكم
ويثبت به الاقدام الا ترى وقد ذكر الفاضل البيضاوي في تفسيره موافقا للجمهور من المفسرين ان قوله تعالى اذ
يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار
اذكر او انه مفعول لاجله ومنه صفة لها اي منه حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ يغشيكم الاسم او نفسكم

المنافق تغشون اسنا ومن نعم الله تعالى انزل المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل
الطهارة والثانية اذهاب رجس الشيطان وقيل هي الجنابة التي اصابتهم لانها من تخيل الشيطان وقيل
المني لانه شيء مستخبث متعلق به على هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز فاهجر وقيل
المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين منعوهم الى الماء ونزل الرحمن
في كثيب اعفر يسوخ فيه الاقدام على حاجز وبينه وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب
محمد على الحق اما عليكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم
العطش فاذا قطع العطش اعناقكم منوا اليكم فقتلوا من اجتزأ وساقوا بقيتكم الى مكة فتربون حربا شديدا واستغيثوا
فانزل الله تعالى المطر فيه ليلا حتى جرى الوادي واتخذوا الحياض بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياض على عدوة
الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضئوا وشد الرمل الذي كان بينهم ومن العدو حتى ثبتت
عليه الاقدام وكانت هذه ثلثة الفوائد واشار اليه بقوله وليثبت به اي بالماء الاقدام وقيل التثبيت بالربط
الذي يربط عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان
قلبه ضعيفا فربما يقف على ربط الله على قلوبهم في قولها فثبت اقدامهم روي ان المطر نزل على الكافرين ايضا
ولكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الرحل وصار بها ما لم يمن المشي ولا استقر
وثبت الاقدام دل على ان حال العدو كان بخلاف ذلك انتهى قال المص رفع الله درجته ذهب الاكثر
الى ان الخبر وهو اما متواتر او احاد اما التواتر فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون بخبر اخبروهم لا يجتمعون
فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجوده بقول الجد وعبره وذهب قوم من الجمهور الى ان العلم
به نظري وهو خطاء ولا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للتواتر في
عدد لعدم انضباطه معه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال
بعضهم اربعون وقال الخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد وقد يحصل مع الاقل
واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم الا باخبار انضمام قرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل
والضرورة قاضية ببطلانه لانه دائر الى تناقض المعلومين عند اخبار الثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجب التثبت عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق
وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة تقبل
روايته وهو خطاء لما تقدم انتهى قال المص الناصب حفظه الله تعالى قول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر
يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره ما خلاصة مذهب
الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطئهم
على الكذب هذا وقد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا ينحصر عدد التواتر واما اخبار الاحاد

بفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لا دائر الى تناقض
المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القرائن اليه ان يفيد العلم وعلم بكون لاحد الخبرين المعلومين
قرائن متضمنة بنقله الى حد اليقين فلا تناقض واما ما احتج على ابي حنيفة انه قبل رواية مجهول الحال
فيلزمهم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء
الفسق بالنص لا ثبوت العدالة ظاهرا لعدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة فيصدق عليه انه غير
فاسق فيقبل روايته انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المص الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم
بلا اعتبار انضمام القرائن اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب
اثبات اعتبار القرائن لا نفيه داخلا كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير مفيد لان مذهب احمد على
الوجه الذي ذكره المص مشهور في الكتب الاصول مذكور كما كان عليه تذكر نفسه او الرجوع الى الكتب من غير
ان يتصدى الى الترجمة في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم من ان خيانة الناصب بارتكاب الزيادة
والنقصان انه حذف كلمة لا من عبارة المص لشرحه الاعتراض على المص والا فالمفهوم الذي يتصدى التاليف في
الاصول ومعارضة المحول كما اقول من ان يطابق من المختصر ويعلم ما فيه من المنقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد
الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد ابن كلما حصل خبر الواحد حصل العلم ثم استدل
على بطلانه بوجوه منها قوله ولنا انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر كل واحد باخبارين متناقضين
فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين اذا اخبر كل واحد باخبارين متناقضين فان ذلك
جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احمد فكلا يخفى واما ثانيا فلان
ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة مردود بان المراد بالفاسق في الآية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب
واوليائه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الآية قد نزلت باتفاق المفسرين في شان الوليد بن عقبة
حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه
تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فحسبهم مقاتلين فرجع قبل ملاقاتهم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا ترتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقتالهم فنزلت الآية ومن البين انه حينئذ بعث النبي صلى الله
عليه وسلم اياه لم يكن محكوما عليه بالفسق اذ لم يقع على النبي صلى الله عليه وسلم تفويض الامور الشرعية وتولية الاحكام
الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الآية اعم من المحكوم عليه بالفسق
ومن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من البين المذكور في الآية استنباط حال من لم يعلم فسقه واما من
علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيدل تحصيل الحاصل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته في
الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة من واقفية الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا فعل المامور به على الوجه

فصلا بها خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من هذه السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطأ لانه اما ان
يكون مكلفا بما كان فقد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر
انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا له فصلوا وكتب
بلا ايد وهو خلاف التقدير والامر الشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا وجب عليه ركعتين وحقيقة الوجوب
هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم رجوعها ووجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب
الا مع النهي عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطأ لما تقدم وقال السلمي ومن ثم انه
نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا بد له من تحقيق شرعا
لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى الحائض عن الصلاة والصوم انتهى قال المص حفظه الله اقول وافق
الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما يوجب الخروج عن عهدة التكليف فاذا
لم يكن للمامور به مخرج لعاد وجوب الامر فلا يحصل المقصود من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ساق كلام الامدي
بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال الا بالحمل لانا لا نسلم حقيقة الوجوب
هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ولزم المنع من الترك فلا يكون حقيقة
مركبة يستلزم رجوعها ووجود جزئيها الذي هو النهي عن الضد انتهى قال المص في منعه لتركب الوجوب من الجزئين
ودليل على جزئه يذهب اماميه وجمهور الحنفية فانهم استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ
بقي الجواز على ما في المنهاج البيضاوي وشرحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من
الترك فالدال على الوجوب متضمن لجواز فيقتضي له دال عليه والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فالمرتفع
الوجوب الذي هو مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فبقي الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما
عن المعارض او يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء ويتضح بذلك انهم افصل بحقيقة الماهية وهو
لا يجيء في بعض مسائل المباح من شرحه على وصول ابن الحاجب حيث قال الماذون في الفعل هو ما ليس في
الواجب بالمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بضد زيادة وهو انه جزء ماذون
في تركه ثم سلم الجزء ثم قال واجاب جماعة بان المباح اعم فصل هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي والاصطلاحي فان
معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب طلب فعل عين او كف عن ضد
تركه فرجع وقد سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يجاف العقاب على تركه وقال القاضي
ابو بكر ما الزم شرعا تركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى المركب المذكور كما نظر واحق تامل ولو كان حقيقة
الوجوب هو العزم على الفعل كما توهم لكان تحققه وصدقه في جميع ما قصد ايراده من الافعال الواجب والمستحب
والمباح والمكروه والمحظور على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه الزم انتهى قال المص

الهم رفع الله درجته في التخصيص ذهب الاماميه وواقفهم جماعة من العامة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي
اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطأ لانه تعالى انزل في القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في مواضع اخر قال وبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل من احد من الغاوين المخلصين اكثر من صاحبه وهو محال
وذهبت الاماميه ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن بنفيا وقد خالف
في ذلك الاجماع وقوله النبي صلى الله عليه وسلم اما الاجماع فلانه دل على ان قولنا لا اله الا الله على توحيد كما في
واما قوله النبي صلى الله عليه وسلم فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماءهم واموالهم وزنادهم ولو لم يكن هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى قال المص
حفظه الله اقول وافق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي اكثر من الخارج والاستثناء اخراج
البعض ان حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل فلا ما في الغرم
الا الفين منهم فيجوز ان يكون الغرم ثلاثين فاستثنى منهم عشرة وبقي عشرة فالباقي اقل وقد يجوز ان يكون اربعين
فالباقي مساو وان يكون خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكره ان المخالف خالف نص القرآن فهو خبر وارد عليه
ولا يلزم ما ذكره من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الاول مقول من الله
تعالى والثاني حكاية عن قول الشيطان فان كان المخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين
وهما نزعا عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم
ما ذكرتم فما ذكرتم ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا
وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث فهو وارد عليه لا ايا افادة
الاستثناء انما تعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى قال المص في وجوه من المنع والكلام اما اولا
فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الخ مفروض بانه اول المسئلة و
عين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف يقول انما
الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين الخ مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو ونتيجة ان
الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا في النهاية الحكم وشرح
المختصر لعضد الايجي فقط ما ذكره الناصب من جانب المخالف حرصا منه على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة
المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على العكس التفتيه لانه قد يتوهم الافتخار طلبا لكثرة العلماء من اهل
السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة ومددهم فلو لم يكن حق الله تعالى هنا بكثرة المخلصين لنظر في الفتح
على ما انتخبه من الكثرة والتجه من الشيعة بقولوا لا نعبد في كثيرا واما ثالثا فلان ما ذكره اخرق بصرة الى

حنيفة نوعين الحجر والحذاء لان الاجماع اهل الايمان على ان قولنا لا اله الا الله عقيد التوحيد ليس لمراد حكم
الشرع ولا اجل ثم وجود ذلك التركيب في بعض الصور خيفا الانبات من التي فقا سل عليه جنبه حتى يحجر ان
قال ان افادة ذلك في بعض الصور كما يفيد لو سرد توضيح ذلك ان كفار قريش ما كانوا يعارفون باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى وانها تنافيهم ولهذا كانوا
يقولون اجعل الالهة اله واحدا فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كالدعاء الخ
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخصص منه كقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور والقرآن يأبى ذلك انتهى قال
المص غفر الله له قوله مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكر قوله في
الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب
مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى
قوله يتوجه عليه ان الشارح المحقق من محققي الصحابة قد استدل بالايتين كما استدل بهما المص فما فائدة
الزيادة منزلة المتشابه وجرح انتهى فلم يبق الا العناد وتعميق الكلام وترجيح المرام ان ما ذكره الناصب
تقييد الغير ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة انه معطوف بين اهل الكتاب والمشركين عطف
الشاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وهو ساقط لانا لا نسلم ان العطف يقتضي المغايرة
مطلقا بل الى المربع الى العطف فائدة واما حظ فلا كقوله تعالى وجبريل وميكائيل وعطف وبيان مع انا نقول
ان العطف هنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف والمعطوف عليه كذلك
فان المشرك اعم من ان الكتاب او الدليل على دخوله في المشرك ما اشار اليه الشارح المحقق من قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله
وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون ويقول
النصارى بالتثليث الدال على خروجهم عن الشرك فهم صدقوا هذا الاسم ايضا اذا كان ايضا نفصل تأمل قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس بحجة لان الحجة انما هي
في كلام الله وكلام الرسول والصحابي احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حجة وهو خطأ لما بينا في طالبناه بالحجة
ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حجة خاليا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة
كلام الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه تخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى قال الناصب
غفر الله له قوله مذهب الصحابي وقوله من الدلائل غير المنتفع عليه وما ذكر من عدم حجية قوله
الصحابي لان الحجة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان
على ما ادعاه من حجية قول الامة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم حتى يكون قولهم واجماعهم
حجة فهذا انتهى اخر انتهى قوله ما قوهم وارد اخرى ما ادعاه المص غير وارد لان المص اراد من الدليل هنا على حجية

لا سيما لمخصص محال المنافقون الكافرة تخصيص العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان المخصص لا ينكر
ذلك والا لم يعتبروا بقول اهل بيت عم واجماعهم كما يعتبرون بما ثبت من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم
بل جعلوا غيرهم ايضا ولقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حلالا
منصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلعم والقول بانه يقتضي وجوب
التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكونا قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا
لا يقتضي توقف حجية قول العترة على انضمام الكتاب لا تقتضي العكس انتهى وهو ظاهر الحلاف هذا وقد
صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله عن الامام الهمام الصادق عم انه قال حدثني ابي وحديث جدي
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعلى هذا انحصار العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على ما فعله المص لا ينافي
ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد عليه السلام وانكانوا
هم الحجة بعده صلعم الى يوم القيمة كما صرح به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي
في بعض كتابه الشهير حيث قال جرى باب نبوت مسدود شد ووحي انا ارض منقطع كشت من
بخدا اى نايب حق خبر رجل وحي بر زمين كرد كه ساكن باش كه من اكرنه بر تو نازم جاهتي وتق بدارم كه قلوب ايشان قلوب
انبيا باشد لاجرم در خبر آمده كه زمين ميكوي بدمن مشي وعلى اخي علي وظهري حجة خدا اى از ارض منقطع نشود
وهيچ در زمين نوري اسماني باشد كه خيانت دابة الارض امتحان مومن وكافر است او امتحان مدبر ومقبل
باشد على ما روي عن امير المؤمنين ع انه قال دابة الارض امتحان مومن وكافر است او امتحان مدبر ومقبل
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم
الى ان افادة علة مخصصة للعموم كالربوي حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم
الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ الرسول او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العبارة فلا يجوز
ان يكون العادة حاكمة عليه وخالفت الحنفية فيه وقالوا ان العادة هنا حاكمة على الشرع انتهى قال
الناصب غفر الله له قوله مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيص الحكم الشرعي اذا كان النص
غير صريح بالتعميم واذا كان الحكم عموما لم يكن حمله على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يجوز
ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا خبر كاذب عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد
قوله مراد المص انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما
بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم بطل فيه ان افعال العباد ليست
حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا انهم اجتمعوا على عادة هي التخصيص
لكن التخصيص حينئذ ليس بمجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا
اول المسألة فلا بد لاثباته من دليل ودونه خرط القتاد قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن

ومن ذاهبهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في النعم زكوة ثم قال في النعم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا اخرج على ثبوته فيه لم يكن مناقضا
بالضرورة وخالف ابو بكر هنا وقال انه يكون مخصصا وهو خطاء لما بينا انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص هنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم في الصلحاء وغيرها
وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس الا التخصيص وقد
بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى اقول كنا نظن ان هذا الناصب الشقي جار وقد ظهر من استعداده
هنا لابي ثوابه ثم زفار وجعل يحب له الحوار كانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور قرن الثور في
حرامه ومغلوب اسم الثور في جوف الجبة قال المص رفع الله درجته الصالحاوي في البيان ذهب الاماميه
الى انه لا يجوز تاخير البيان ان وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يجوز ما اراد بالقرء ثم
تطلقها ولا يجوز الملاء لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال
بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الاماميه ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت
الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد اجمعه ولا يلزم الاغراء بالجهل والاغراء بالجهل قبيح وخالفت الاشاعرة
فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد مر البحث فيه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان الطف الله تعالى
على المكلفين يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واضح وكل الشرائع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين
اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكره من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله
على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين اثباتا لمذهب المعتزلة فقد حققناه
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى اقول هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج والكتب اصول اهل السنة
مدللا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص هنا فلا وجه للتشنيع بالمذهب
على ان الاشعري لا يقول بمجموع الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز ان يخرج جوابه مقارنا للوقوع كما يفهم من بعض
قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكره المص سابقا في تجويز
تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا النفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم
المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الضرر واما ما ذكره من ان
لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على ذلك ان اللزوم ظاهر
لا سترة فيه غاية الامر ان يكون الاغراء وغيرهم من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء
على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى بما ذكر من منزها من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين

فيما سبق بما رايت ثم رايت تجمار ملكا كبيرا قال المص رفع الله درجته الطرف الرابع في النسخ ذهبت الاماميه
ومن ذاهبهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان العقل في ذلك الوقت اكان حكمه استحسان
نسخه قبله وان كان مفسدة استحسان الامر اولا لانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم
ينسبون البداء الى الطائفة من اهل الحديث وهم فاعلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشيء الواحد
في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الاماميه ومن وافقهم
من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون
كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول
بالحسن والقبح العقليين وذهبت الاماميه الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم
الكفر والظلم جميعه من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم
الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى قال الناصب حفظه الله اقول النسخ عندنا انتهاء
الحكم الشرعي فعلى هذا لا ينافي الحكم بكون وقت من مصالح العباد الاشتمال الافعال في الاوقات على الحسن
والقبح العقليين كما عرفت فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان
النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء ينبغي الندامة وهي لا تجوز على الله تعالى لانها من التغيرات
الحادثة المعارضة للاحسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكره من امتناع نسخ تحريم
نقيضه ونسخ جوازه اي الاشاعرة فهو من مفترياته وان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لما ذكرنا ان النسخ
هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من ان الطاعات فهو حجاب الاجوبة
السابقة وقد ذكرنا ما يختص في هذا الشعر شعر يا من يقول لذنب تقريب مذهبه بالحسن والقبح
موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود والقبح فيكم موجود من الجهل انتهى اقول
ان قوله اولا ان الشارع سمى بعض الاحكام وبداء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح
في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في تفنيد واكاره سابقا
تقليدا لاصحابه وحيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد
القول بذلك انكاره ذلك واما قوله فقد قمنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك
معزول عن العقل فنذكر واما انكاره لمذهب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فبدليل على قصوره
وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه اما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر
والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر ونوجه العضدي لانه اكثر تداولا
واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر ان تكليف الشارع احدا بان يخبر
بشيء من يعقل او معادي او نفي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز بالاتفاق وهل يجوز

صحة نقيضه بان يكلف بالاخبار بنقيضه المختصر جوازه خلافا للمعتزلة وبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما
كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من بناء الحكم الشرعي
ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا بال به وان اراد عند الاخاصة كذلك فكذبه ظاهر لما طلع على ما مر
الغرض المذكور في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد مضى سابقا ان اجوبة السابقة زهات وما قيل
لا يتبع فيها الا اطفال الطرق او لم جرم نحوه من النوابغ واما جواب المختصر بن الشرح فارض باحسن منه واوفق
شرح باسن بسط في تقرير مذهبه بان عرف حكمه بعقلا لمجرد رسول عقلك سيف يضاربه مهندس
سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقبح النسخ قبل الشرع مجهول فالحسن منك
لعزل القبح مرسوب والعقل منك لعزل الجهل محزول ترى النبي بنا مخلول الجمام وفايدة الاخبار بما خالها
عزل فالـــــ اللهم رفع الله درجته الطاهرة في القياس وهب الاساسية وجماعة اجوبة عليه الى انه تمنع
العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب بطريق لا يومن معه الخطا فيكون قبيحا ولان
مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل المني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل
بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر
وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من
الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطا في وجوبها
وجوب الغسل بالزنا والردة واذا كان كذلك امتنع العمل بالقياس الذي مبنى على اشتراك الشيئين
في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولا يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة
الاخر فيختلف احكام الله تعالى وتضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فالـــــ ان صب حضرته الله اولى استدل لـــــ في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس
بالوجوه العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا
يوجب امتناع العمل بالقياس فقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف في حكم ما يجمع بينهما
ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة الحسنة والمقبحة في
الفعل تقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال واذا ثبتت المماثلة واختلف الحكم بطل ايضا
ولا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل له ان المماثلة التي يبطل حكم القياس عند تحققها فيما ذكرتم انه ذكر
انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتي رحمة ولكن هذا
الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحكم خاصا بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مصون
والعمل واجب بالظن فعمل كل مجتهد على حسب ظنه وتتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس
والاضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مصون والاضطراب في الاحكام الظنية الفقهية يوجب الاضطراب

والاختلاف الذي نفاه الله تعالى من القرآن بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى
قولـــــ فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لادلة المدلل العقلية التي ذكرها المص وهو اشارة اليه بقوله
فانه ارتكاب طريق لا يومن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق
وسمع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع المماثلة والاختلاف في نفس الامر فممنوع لا يفيد ما المقصود ان الشارع ربما
يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فيقاس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على
ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون الخطا لبناه وبيانه ان المماثلة عند العقل وان اراد منع
المماثلة عند وعقولنا ظاهر البطلان اذ كثيرا ما حقق الحجة فيه بها ثم اي مماثلة لغيره والحاصل لكان مثلي
اقتسه لا نعلم مماثل الفرع مع الاصل فيما في نفس الامر اذ كل قياس على الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في
القياس الذي وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بها وهما يا كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه
من الادنى على الاعلى او بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يجوز القياس بها باطلا يعتمد عليه
في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز ان لا يكون معه
ما هو مشترك في نظرنا منشا مصلحة الشارع في شريعة الحكم واما ثالثا فلان ما ذكره من استلزام ما ذكره
المص لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة
الحسنة والمقبحة في العقل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع
الموارد انما يكتفي العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل
بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس اشكالا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في العقل بالحسن والقبح
العقليين واما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند فقهاء اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال
بعضهم انه ليس بموجود عند المحدثين وانما ذكره بعد الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد
بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض الامة خلف بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله صلعم
في وقته بما وصيه القائم مقامه من بعده فيسلمون معالم دينهم ويستفتون فيما اشتبه عليهم فذلك
رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينظرونه من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف
الامة في اعتقادها وتباينها وتضادها في الاهواء ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت بخطا
عليها ولغو وقد نص القرآن من الامر بالاتفاق والائتلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه بيان شاف
واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون وجوده غدا
ولا يذكره الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فهي الليل رحمة ولم يلزم
من ذلك ان يكون النهار عدما او هو ظاهر لا شك فيه انتهى فاقول ـــــ فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء

موجود معاقب لوجود آخر في الموضوع وعند التكوين يمكن يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف
في مسئلة لا يضاد ايضاح جزء آخر منه بما يضاد انتفاء الحاصل ان وحدة الموضوع او المحل شرط في تحقق
التضاد فراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاختلاف عذابا ليس اذ اذا كان
الاختلاف في مسئلة رحمة يلزم ان يكون الاختلاف في امر رحمة يلزم ان يكون وقوع الاختلاف فيه عذابا
وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لا استلزام مذموم
المطالب التي فيها الاستتار عن اعين الناس لما غيرها لكن من القاصد التي لا يتمشى الا في الليل
نعم وقوع النهار في محل آخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب نعم استناده بحال الليل الليل
اعني لم يجد الا جهدا هذا وقد نقل صاحب الواقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الائمة في بيان معنى
حديث الطبراني مراده صلى الله عليه وسلم اختلاف جهتهم في العلوم فهم راجعون في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة
بالافعال وهم اقوى في الكلام لحفظ العقائد فينتظم طالب المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته وصناعته فيتم النظام في المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى منى ان قيل ما استدل المص اخيرا بقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يعينه في الادلة القطعية والجواب الحق قلنا
ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشئ من العمل بالقياس
كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد على ذلك المنزه عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف
بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر وشارحه العضد خلاف
الظاهر جدا كما لا يخفى وما ذهب اركان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث المذكور بما ذكره
صاحب كتاب الاحتجاج ابي بن كعب رض على القوم حيث قال مخاطبا لهم زعمتم ان الاختلاف رحمة
هيهات ان الكتاب رد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم
البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم قال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك وكذلك
خلقهم اي للرحمة وهم اهل البيت صلى الله عليه وسلم الخ قال المص رفع الله درجته واما المسح فقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله الا الحق وقد اجمع اهل البيت على المنع من العمل بالقياس
لكان المسح على باطن الخف ولا من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برايي وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه جعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه

وسلم وقال واياكم والمقايسة فانما عبدت الشمس بالقياس وروى الخطيب في تاريخه
وابن شروية الديلمي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها
فتنة على امتي قوم يقيسون في الامور فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي
وهو بالبصرة اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر
وسروق وابن سيرين وابو جعفر بن عبد الرحمن ولو كان القياس شرعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال
العظيمة وما نقم به البلوى قال الناصب حفظه الله انزل هذه الوجوه الفقهية التي ذكرها لاثبات عدم
جواز العمل بالقياس فذكر الآيات الدالة على وجوب اتباع الظن والظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل
هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اراد به العلم الراجح فموضع للكفار اعني العمل بظنهم وتعبادهم لانهم
وانهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل في الامور الدينية ثم ان المجتهد بالظن لان العمل بالظن
واجب والظن في الظن كما حققه في موضعه ثم ان تلك الآيات وان افاد المطلوب فهو معارض بالآيات
الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخفين اولى من ظاهره
فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد والتحذير له على الاحتياط ليدرك الاشتراك في الوصف كما يمنع الاجتهاد
في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكر من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا معنى الاب
ما ذا فقال هذا الكلام واي تسميني بالقياس واما ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه حذر عن اصحاب الرأي لما لزم
منه من يجعل رايه في الدين مستقلا لا من نفاس في الاحكام النصية وهكذا قول القضاة فانما تدل على التحذير
من الاستقلال في الرأي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ما ذكر ان الصحابة والتابعين كانوا
ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا في الائمة الاربعة كل واحد منهم اما
في قطر من بلاد الاسلام ووصل اليهم علوم النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة فلو كان المنع مرجحا عليه لكان
واحد منهم منزه من القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة المجتهدين
في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه بحيث لا يمكن كفاره
لان من الحوادث ما يحصل بقوله في زمانه ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمانه ساتي عليه وامكان هذا
لا يمنع البينة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول
بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان يقول بورود النص والاجماع على حكم

هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيخ بحكم الامام ونصه كنص الله فنقول انت حضرة
الائمة في اي عصر وقد مضى منهم احد عشر هذا الباقي اما ان تقول انه في المراتب او مختفيا بريئا في
البلاد فعلى جميع التقادير اعترفت بعدم امكان الوصول اليه والاستفتاء عنه فلا بد لك من
القول بالقياس اشي قوله كانه يتكلم الناصب هنا على لسان اول من قاس حيث اتى بما لا يجدي
من الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على
الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ولم يرجحه الوهم والشك مساوي الاعتقاد بل مع خطورهما
بالبال فهو مخالف متقابلة كالا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات المذكورة الشك
والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصده
بذلك التلبيس الذي لا يروج على امثاله المتحزبين لابليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا الايات المذكورة
وردت في شان الكفار وعلم بالظن في عبادة الاوثان كما اختاره الناصب فلا يوجب هذا تخصيص
الظن بذلك لما تقرر في الوصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لا يوجب التخصيص دون
التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي حصرها الشارع
بالاعتبار واخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي طلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل
شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه بر شد الى ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث في مسئلة تيقن الطهارة وشك في الحدث ان علة الظن اذا لم يكن مضبوطة لضابط شرعي لا يلتفت
اليها كالا يلتفت الحاكم الى قول احد الشهود حين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل اشي وكون الظن
الحاصل من القياس معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبل ان يعتبر الظن والظن لا يغني من الحق شيئا
فلا بد من اثبات ذلك واثباته بالادلة المذكورة اصعب من الفساد كالا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل المظنون واجب والظن في الطرق كما حقق في موضعه مدخول
بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب
اذ لا يلزم من القطع لوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن
والكلام فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها
قلت لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا بد له من العلم بوجوب العمل
بالاحكام اسقاطه ولا يتضمنه كالا يخفى واما رابعا ولو سلم ان المراد لا يؤدي ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام
مستفادا من الادلة الاجمالية والمفصلة وسائله وجب ان يستفاد من الادلة المفصلة وايضا لو كان الامر
كذلك لكان تغير الفقه لوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان
المراد وجوب العمل بوجه ما حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مستحبة يعلم

ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد
لوجوب العمل الاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة وهذا اطلاقات بعضها فرق بعض
على ان كون القياس طريقا لحكم الشرعي وكون الحكم الظنون منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة
وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فمادة الفهم وتقرير استدلالهم به انه امر الاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو المرور
يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر به عنه والعبرة الدمعة
التي عبرت من الحلق وعبرت الرؤيا وعبرها اي عاقبة بما صحت بهذه الاستعمالات الاعتبار حقيقة
في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها فهذا الاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم
الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليه المص في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار
المجاوزة بل الالفاظ فانه لا يقال استعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة
شرائطه واثبات الاحكام به اذا تفكر في امر معاده انه معتبر او قبل الاعتبار وتقوله ثم ان في ذلك
لعبرة والمراد الالفاظ وقال عليه السلام السعيد من وعظ بغيره اعتبر والاصل الحقيقة لا يكون
حقيقة في غير الالفاظ للاشتراك وليست اذ لم يكن من مشاهدة الادلة بل الترجيح معنا السبقة الى
الفهم الثاني سلمنا ان ما ذكر حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هيهنا موجود فان
تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تعجبوا الذرة
على البركان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وهو ركيكا يقع من الشارع الثالث سلمنا
عدم المانع لكن حمله على المجاز ممنوع لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل
تقدم عبر منه الى المدلول فيسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بدليل اليقيني القاطع والنص
والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وغير مستلزم له فالقدر الدال على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات بعد الدلالات الثلث فدليل
الشرع الذي ليس الا هو مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه
ولا بمعناه لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو
ضروري اذ ان الامر بالدخال الاعتبارية الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس بعضها اولى
من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها اما ان يجب قبول شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال
بالجميع الاخلال بالمعين فلا يكون المشيء مأمورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول
نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المأمور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي
فقط والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فيصير الذرة على البر وهو معلوم

البيان لان فوجب تقديم فرع آخر عليه وهو الانعاط فقط واتم نقولون انه مفيد مع افادة القياس
الشرعي فاذن الامر بالاعتبار مستلزم للامر الانعاط ومعنى الاعتبار حاصل في الانعاط ففي ايجاب الانعاط
يحصل ايجاب معنى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر افراده الرابع سلمنا ايجاب فرع آخر غير
الانعاط فههنا انواع من القياس يمكن ترجيحها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف
والافضية العقلية والافضية في اسرائه بالاولوية وتنبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الامر النص
الانعاط والانزجار بالقصر والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب
القياس الشرعي لان الآتي بفرد من افراد ما هو اعتبار يكون خارجا عن جملة الامر المقاس سلمنا اقتضاء
اللفظ العموم لكنه محال لهذا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان الصورة بعينها في انه لا يستفاد حكم الفرع لا
النص كما انه في الاصل كذلك فرع آخر من الاعتبار والامر احد هذين الاعتبارين باق في الامر الآخر فلو حمل على
العموم يقتضي الامر المتناقضين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لا بعد
الامر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو هنا لان تنبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الامر اقوى
على الاحتياط واحترازه عن الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا والسادس سلمنا انتفاء التناقض لكن ليس
هذا لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار عند تقابل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه
دليلا كما في الثواب والعقاب واجزاء السماوات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مأمورا
بعده باعتبار آخر وفيما يقال لو كلف اعتقاد المساواة فليس لو كلف اعتقاد عدم الخروج فانه يكون
مأمورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الادلة السابع سلمنا انه حجة لكن ظني لا قطعي فجاز ان الامر
المجاورة بالاشتقاق والتوسل به الى تحسين الشرع على مسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه
الثامن سلمنا انه يفيد التعيين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات الثامن
سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم
عن الاول بان جعله حقيقة في المجاورة اولى لقولهم اعتبر فلان فانعط فيجعلون الانعاط معلولا
للاعتبار فيقتضي ان لا يبقى المجاورة حاصل في الانعاط فان لم يستند الى غيره على حاله لا يبقى
فاذا جعل حقيقة في المجاورة كان حقيقة في الانعاط لخصوص مجازا في هذه الصورة
مشتركا وهو خلاف الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القائس لصحة فلان يعتبر الاشياء
العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قاس على الاطلاق
لقصر لفظ المعتبر والقائس على المتمكن منهما وانما يصدق على المعتبر على القائس بحسب المنعطف مجازا لعلم انه
بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة كما يقال لعن المتدبر في الآيات انه اعمى واصم ومعنى
المجاورة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر

لمنع اعتبار انعط نعم يؤكد احدهما بالآخر فيقال اعتبر وانعط ولا يستلزم الغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس
فالمراد اول سلمنا الموضوع منه في الآية ليس مطلق المجاورة هل علة الانعاط وذلك لا يصدق في القياس
الشرعي فلعله وعن الثاني تسليم المركب لو نص على صفة ما فلم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار
الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون مركبا كما لو اجاب عن مسئلة بالاثبات وطلب يكون باطلا ولو
اجاب بما يثبتها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المأمور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة
بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لانا نرتب الحكم على المعنى بمقتضى مسلك الحكم المسمى وهو
مقتضى ان علة الامر بالاعتبار وهو محرره كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مأمورا به ولصحة استثناء اي
اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع نقل الاطلاق الاعتبار بل المناسب
للكلام السابق وهو الانعاط سلمنا لكن لمنع العلة على ما يأتي وقيل ايضا انه اثبات القياس والاستثناء
اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تنبيه الفرع بالاصل في عدم
استفادة حكمه لا من النص لان الاعتبار المذكور هنا لا يدرى مناسبته لما قبل الآية وبعدها والاجابة المركب
والملازمة هو التنبيه في الحكم لا المنع منه والانصار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يكون
بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيحمل على التنبيه في الحكم عملا
بعموم اللفظ وكان المبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالقياس وفيه نظر
لان الاعتبار المناسب ليس الا الانعاط فان اعتبرت المناسبة وجب القطع به والا ورد الاشكال وكما يجعل
المركب لو قال لا يحكمون الا بنص وارد في حق ذلك الغير لو اراد الشرعي وعن السادس بان العلم المخصوص حجة وفيه
نظر لان ليس حجة على الجميع وانه فان دلالة بعضه وتمكن القياس على محل التخصيص وعن السابع نعم لكن
في كل الصحابة فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا ينفي بطلانه سلمنا لكن منع التعميم فان
من الصحابة ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان الامر للجميع الا فيما كان مساويا لا يصح
الا وفاقا وفيه نظر للمنع من تعميم حق ما تقدم فان اعتبر فاسئل اقتدرا ولما لم يكن الثاني مختصا بالكل
فلا يدل على انسان كذا الاول سلمنا لكن منع تعميم الآية وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق
بيننا وبين شافهه في ذلك انتهى وافرط فيه في استدلال القائلين بالقياس الذين حملوا على عمومه
اساس باب الاعتبار وفي هدم المنكرين لما المنار على صدر الآية وهو قوله يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لطيفة انفاقية وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال الساقط اولى
من ايدي حصامهم المؤمنين كانهم وقعوا مصداقا قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
تأمل واما ما سلمنا فلان ما ذكر في تأويل كلامهم من كلام امير المؤمنين عليه السلام بعيد جدا
لا يعدى لان المهم استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب

او كد وان تقدمت الشهود بقول قال في مسايل الفصول من كتاب المحصل ولا يحل القول بالقياس
في الدين ولا بالراي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله صلعم قد صح فمن رد الى قياس
او الى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المرد الى الايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد
في هذا ما فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ابطال للقياس والراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي في انه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص
وقد شهد الله بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلعم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد
كمل فصح ان النص قد استوفى في جميع الدين فاذا ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس فصح ان النص
ولا الى راي ولا الى راي غيره وليال من قال بالقياس هل كل قياس قايسه فايس حق ام شر وباطل فان
قال كل قياس حق اجاز لان المقايس تعارض وبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده
من التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا كان تخصيص كالاخبار المتعارضة التي يفسخ بعضها
بعضا وان قال قايل منا حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا نعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل
لهم الى وجود ذلك ابدا واذ لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل فقد بطل كله و
صار دعوى بلا برهان وهو قول ان القياس حق الباطل قد امر الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار
قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب قال الله عز وجل وان لكم
في الانعام لعبرة اي لتعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون
معنى الاعتبار القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا تقيس ولا كيف تقيس ولا على ماذا تقيس وهذا
ما لا سبيل اليه لا ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى لنا اياه على لسان
رسوله صلعم وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء
وان الله تعالى قضى وحكم بامر من كذا اجعل امر كذا قلنا انهم كما قال الله عز وجل ورسوله صلعم من ذلك
فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما زيد دون انتم ان تشبهوه في الدين او ان تعملوا بما
لم ينص عليه الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله تعالى وهذا
يبطل جميع قولهم بذكر آية جزاء الصيد وآية لو مخصت اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية
وحديث مرة بايراده وهو يوضح ذلك حجة عليهم ما قدمناه في كتاب الاحكام الاصول وفي كتاب السبك
وفي كتاب الذرة وفي كتاب الصيد قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس فاسوه بقياس مثله وان
منه على اصولهم لتنزيهم فساد القياس جملة فمرة منهم يوهمون بان قالوا انتم ايضا تبطلون القياس
بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل وبدليل من
النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا اشنع سهل الفساد ولله الحمد وبحمده لم نحتج بالقياس في ابطال

بالقياس ومعاذ الله من هذا لكن اوبناكم ان اصلكم الذي انتم من تصحيح القياس يبهذه فساد
جميع قياساتكم ولا قول سامر باطلا من قول من اكذب نفسه بفساد وقد نص الله تعالى على هذا فقال
وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم
انتم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد قولهم وتبيانا في ذلك كمن ذكر من يحتاج في ابطال تحجير
العقول بحجة العقل لان فاعل ذلك بصحيح القضية العقلية التي يحتج بها وظهر تناقضه من قرب ولا يعرفه
غيرها فتقطر بها ابطالا قوله واما انتم فلا يحتج قط في ابطال القياس بقياس تصححه لكن يبطل القياس
بالنصوص وبما هين العقل ثم تريد بيانا في فساد سنة نفسه بان يرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي
تعارضه قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او ضعف منه كما يحتج على اهل كل مقالة
من معتزلة وروافض ومرجية وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقر لهم فيشهد وان تصحيحا فتريهم
بفاسدها وتناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ما يقر بذلك الا قرآن التي يحتج عليهم
مناهل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بايديهم
ونحن لا نصححها بل نقول لهم انها محرفة مبدلة لكن لتريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب
القياس يختلفون قياسا انهم لا يكادون يجدون مسئلة وكل طائفة منهم يأتي بقياس يدعي صحته تعارضه قياس
الاخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل راي حقا فقلنا لهم هاتوا احد القياسين
الصحيح والراي الصحيح الذي يتميز من القياس الفاسد والراي وهاتوا احد العلة الصحيحة التي لا تقيس
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا لكان لازم عليهم فيه ظهر
قولهم جملة ولم يكن لهم الى جواب بهم سبيل ابدا وبالله تعالى التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص فقد انتهى
مقدار الذي نريد منا انتم اصلا فرالى النص وراء حكم باطل وفي ذلك خزيكم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله
عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى
وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انهم اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة
المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة
لم يروها الا عبد الملك بن سعد ان عن ابيه وهو ساقط بالاتفاق وابوه اسقط منه او من هو مثله
في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها هم كل منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم
على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون هذا يعني جميع المحاضرين من اصحاب القياس
جميعهم وشاهدهم فان كل قول نقر به صح في ذلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم
الا محدودا في حد فحجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولم يصح ولا جاء
صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم فان تنازعتم في شيء فردوه

الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يجعلون هذا
ويؤمنون به ثم يردون عن المتنازع الى قياس ان رأى هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن
الصديق رضي الله عنه انه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي او بما لم اعلم وصح
عن الفاروق رضي الله عنه انه قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكليف وعن عثمان رضي الله عنه
في قضية اتى بها انما كان رأيا رأيته من شيء اخذه ومن سائر كره وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان
اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف انه قال ايها الناس اتهموا آراءكم على دينكم وعن ابن
عباس رضي الله عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه ما قول فيما اجتهد فيه برأيي
فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء وعن سعد بن
حبيب في حديث بديع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة فعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق
لكنه اشارة بعقل يصلح او تورع فقط لا على سبيل الايجاب وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا
الزاما لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدري من هو عن رجال من اهل حمص لم يسموا عن معاذ
وقد بعضنا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة ولله تعالى الحمد فاحمد بن قاسم ابا الى قاسم بن محمد
بن قاسم احمد بن قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن
ابي اسحاق الشيخ عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن ابن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم
يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة كلها انما فرض بعضها
من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصى من تركه ولا يعصى من فعله
واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصى من فعله ولا من تركه قال الله عز وجل خلق لكم ما في الارض
جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء لا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة لم يحرم
نا يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني
زهير بن حرب نا مروان ابن معاوية نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد عن ابي هريرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول
الله فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين
وهذا من اخر ما فيه ان ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح وليس

ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امر به فانما يلزم منه ما استطاع فقط وان
يفعل مرة واحدة يؤدي ما الزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس ان رأى مع هذا البيان الواضح
والحجة على مسلم نصه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى يوجد نص القول بتحريم القول به قلنا
فلزمكم فقد وجدناكم البرهان مضادا بذلك بان كلامه المتنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما انزل
اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب
امثال في الدين لله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الرافض بمثل هذا فخالفكم لا يجوز القول بابطال الاسلام ولا بابطال
اتباع الامام الا حتى توجد تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه ماذا تنتصرون بالحق انه لا
ان يقال على الله تعالى انه حرم واحل واوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق واما ما سعا فلان ما ذكره انه لا شك في وجوب
العمل بالقياس لانه الضرورة واحيانا به قد علم بطلانه بما سبق كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الشرع لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس كل ما نزل
نزل البيان الذي قد كمل فصح ان النص قد استوفى في جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس لم وكيف حدثت
الحوادث وان كانت غير متناهية فكيف التنصيص عليها فلا يلزم نص الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما ذكر
من تحقق بعض الحيوانات في زماننا ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق فهذا احتمال بعيد ولم نأمر احدا من
المؤرخين من نوادر الحيل في زمان السلطان المؤيد ابي يزيد ولا يلزم من تعذر معرفة مثل هذا النادر ولو تحققت
مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد وادخاله التوقف عن الحكم بحكمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما مر وابن عمر
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول
الله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي شيئا على انا لا نسلم ان الانبياء
ما سوروا بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان تعالى انهم كانوا يبينون بما يندرون على تبليغه او بما وقع في زمانهم وهذا
المسح ما اشار اليه المقر المعترض ايضا كلها ما وجد حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان السابق جاز ان يكون
ذلك الحيوان فاعلا على نجاسات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا فاسدا لامكان هذا لا يمنع التنبيه
ولا اصرت في وضع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر من بعد نبيه صلى الله عليه وسلم حجة على الخلق ومنبئا لاحكامهم ومصالحهم
كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب
النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه وقد وضح الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم كافيا ظاهرين مختفين عن الناس وحبسا الامام
الثاني عشر عجلا فانه كان خوفا من الامة فاذا حضر وامر تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله تعالى على عباده لا
منه كان ذلك وبال امرهم وخيرا وبما كانوا يعملون فلا نص الشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق
بعض احكام الشريعة عن الامام الاستغناء عن وجوده واحتجاب الشريعة الاحكام ومسبل مسلوك الا بأن سالكه
الخطاء والطغيان كان القياس والاستحسان وبالجملة عن معرفة الاماتة فرحب السلطان الفاهر وقد حدث

لكن الامة قد اخطأت في اخافته فالطف الذي يجب عليه ثم قد فعله والذي يجب على الامام من قرن
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد والامر وانزجار المكلفين يحصل بالخوف
لان كل واحد يخاف العصاة بحضور ظهوره في تلك الحال فيزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف
في اللطفية وعدم الاستخفاء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن حاجب الحنفي في كتاب التحرير
بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضدي قد اختلف في جريان القياس في
جميع الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لجهلنا ان القياس
فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل ولنا ايضا انه قد بين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد
ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها القياس انتهى فتعلق
اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والعبادات والشروط والاسباب ولم ينقل حكمه في الكتاب والسنة
والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه فهو خلاف المذهب المختار لجميع اصحابه واما ان يقول
بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة اولئك الناس والتمسك بما يحتاج الناس
على سوالة اسام الحجة والناس لهذا الظهور بركات تلك الانفاس ويزدل عنهم عصابة الشبهة والالتباس لكن
شتان بين ذلك وبين الاهواء من الذين ورثهم الخناس يوسوس في صدور الناس وانما البيان في
هذا المقام ارغاما للشياطين الرجيم واقلاعا عن باطله الزعم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
الخامس رفع الله درجته الشارح في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان
وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام مبنية على المصالح التي هي عليها حفظ الدين ورعاية المشي
مصلحة تعبدا لله وتحقيقا وجه المصلحة في عدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع ان المقول بذلك
تقدم بين يدي الله ورسوله قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكذلك في آية اخرى بقوله
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وكذا هاتين الآيتين فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
كل ذلك لعلة هم تخريج عباده عن طاعته وعدم امتثال امره انتهى قال الناصب غفر الله له اذ
الاستحسان من الدلائل المعتبرة عندنا وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكره من الدليل على بطلان الاستحسان
عليه وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكره من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام
مبنية والمصالح التي بنيت عليها الاحكام اعم حضر فقول ان اراد ان كل الاحكام عالم كذلك فمنا يا فقد سبق
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والمجتهد فيه مدرك معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك فلا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان الدخول
بذلك من اثبات التقدم بين يدي الله ورسوله فذلك غير لازم لان العامل بالاستحسان انما العقل بل من

الشرع فلا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بغير ما انزل الله حتى يدخل في وعيد الذين
قيل فيهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الخامس لا يخفى بما وكلام المص في ابطال الاستحسان
على تفسيره اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي لضيق العبارة تعسف وبالنظر
الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي فالمتحصل
ان المعنى الاول كفر من قائله ومن يجوز الفتوى بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هو من خالف
الشرع اذ الاخذ في العقول انطلقت الانس بالتعبير عنها والاعبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل
على رأي الحنفية لاحد هذين المعنيين المتقدمين دون ما كلفه له بعض المتاخرين من اصحابه
ما يجيء من الفرع العجيب حاصله استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في
اربع زوايا كل يشهد على رؤيته وقال الحلة كان منزلهم بزينة واحدة في الزوايا قال الغزالي وفي
استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خص كل واحد منها وقد بزيان وتفاوت
الاماكن واحتمل استدامة الزنا لاحد وذلك اغلب في من شغل بزوايا البيت بزنا واحد انتهى
وعلى هذا ينحصل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الشرع بدليل ايضا بانا
نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل به في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى
يقدح عند الشيعة بل كان يعمل بدليل ومن وهذه لا يبعد عقلا كما يدل عليه ما سبق من تقرير الاستحسان
واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان من العقل بل من الشرع فغير لازم لو كان كذلك لما رد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من
حكما بما استحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في
ابا حنيفة نفي ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع وعلى هذا الناصب الذي صاف لم المدع
واستبلى من المعصية بالسهام والقرع واختل كلامه في الفصل بالشرع السادس رفع الله درجته الشارح
في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز عليه المخالفة للاجماع على ان حكم الاجتهاد
ذلك ومخالفته حرام بالاجماع وكان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وسلم عمدا
محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة
عليه حتى ينزل الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد
لزم ان يكون مرتكب الحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن

والوحي بقيد القطع والمقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع وكان لو كان متعبدا
بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا لنقل اجتهاده في كثير
من المسائل والثاني باطل فالمقدم مثله اقول قال الناصب حفظه الله اذ ليس من خطاء السنة ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام
الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل لمعنى هذا عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم
بما انزل الله تعالى وبعدم التفاته عن الوحي وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات
لا يدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لا وحكم الله اما صرح او مستنبط مما صرح به
والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله والثاني عدم جواز مخالفة المجتهد والجواب عن هذا الجواز في مجتهد
لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز ان يحكم عليه بالخطاء والرابع تاخير
الاجوبة من المسائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب ربما يكون التاخير لعدم حصول
شرائط الاجتهاد والانتقال الى غيره من الشرائع المذكورة ومع ان هذا لا نسلم في القول بعدم الاجتهاد ولزوم
نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التاخير والا لنم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في
الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب المحرم لعدم زيادة على القبيس من الوحي والاقتصار على الظن
حرام عليه والجواب منع افادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مستندا على الظن فيدفع
الحدود السادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يفيد دليل على الوحي
في مطلق الاجتهاد بل النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب انه مجتهد
داخلة في الفروض فذكر في اعدادها انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط
من احكام الله تعالى مما لا محصل له واما الاحكام مستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من
ذلك ممنوع اذ ربما فضيلة بتركها المانع كما انه ترك تعليم فضيلة الخط للامي لا يقول الطاعن انه ينقل من كتب
الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لما لا يقول الطاعن انه لو اوحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره
في الجواب عن الايات فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عدول
لقوله اما صرح به فافهم واما معنى فلانا نكون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو المستنبط
مما صرح به نعم غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يجتهد ام لا ومن نفاه قال عند
عدم الوحي الصريح والخفي لا واما فهم الحكم مما صرح به هم فلا يسمى اجتهادا او يسمى به يكون خارجا عن
محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الايراد الثالث كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي
بالاجتهاد لا يسمى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهد ولذا من انهم لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الايراد ان كلامهم خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك

وايضا جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان
نعم الوحي هو الامر الاجتهاد وعند عدم النص دون الحكم الحاصل الاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره
في الجواب عند الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فذا تخصيص من غير دليل اخترعه
فان الاجتهاد واصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضدي
هنا بان المجتهد فيه حكم شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول صلى الله عليه وآله وغيره في جواز
الخطاء فيه ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل الاجتهاد هو النص فكيف يجوز ان يحكم عليه
انه ان اراد بل ما حصل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم قول منصوص لا يحتمل غيره ما فهم فهو لا يفيد
كما لا يخفى وان اراد فانه قاطع بغير مسلم لان المعروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل حصل والاجتهاد والنص
وحي فندفع الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل بغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان
اجتهاده مما يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان هذا اصطلاحا جديدا ولو جعل النزاع لفظيا
وغير ما قلنا وبما ذكرنا دفع هذا الجواب اتضح دفعا ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل
واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول
شرائط الاجتهاد الخ مدخول بان المأخوذ في كلام المص انه حكم كان يوجد جواب المسائل الى نزول الوحي
يعني انه بعد التاخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما امر
التاخير والجواب على ذلك الوجه وايضا التاخير في جواب المسائل كان كثيرا لا يخفى وكان اكثر السؤالات عنه
في سيرة المدينة شرفها الله تعالى من غير شغل بالامر وبنى اهم من جواب سؤال المسترشدين واحتمال كون
التاخير لاجل ما ذكرنا انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله
عند سؤال ما كان يوخر الجواب عنه ان كان بعد ما تاخير الى الوحي من الله تعالى وما كان يرتب الناس الفتوى وليس لما
ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما سادسا فلان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان عن وقت
الحاجة لازم في تاخير الوحي وربما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او عصيانهم او كذا لا يجب على شيء من قاعدة
الاشعري بخلاف تاخير النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهاد جواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى
وذكر كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال في زمان انقطاع الوحي بعد السؤال وما كان الوحي نازلا عند سؤال الناس بتحقيق
هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سابعا فلانه لا جواب عن الدليل الخامس هو الجواب عن التنافي
والتناقض والدفع الذي ذكر فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع
بان المص قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا لانه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما
ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنهم متعبدين وصح ما ذكره الناصب من الجواب
بعضه كاذب في مقابلة بعضه خبر من تنبط به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن الشائع

ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكر عدادها من دون تمييز حكمه ونحوه عن غيره
لا كتفوا بذكر اقواله وافعاله ونظر ولاية يتجهلا من غير تعرض لها في الاحكام والاقوال صح ان هذا الشاب
حكم بان مجتهدات النبي صلى الله عليه وسلم قطعية فالاهتمام وشان المجتهدات القطعية وتميزها
عن غيرها من المظنون انت يكون واجبا قال المص رفع الله درجته ذهبت الاشاعرة الى ان المصيب
في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسئلة حكما وله عليه دليل اما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده على
تحصيل ذلك الدليل اثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي وابو حنيفة ومالك
واحمد تارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا لكن لنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي
تقع عليها الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد
اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة
على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد وقال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رآه عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله ورد عليه
عليه الدية في المخالات في المجوس فقال اصابت الدية واخطاء عمر وخطاء ابن عباس جماعة في قولهم بالعول
وقال ابن باهلة ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع
الثلث وايضا الدليل يدل ان مشاورات اخطاء والاوجب الراجح وللاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن يتبين
الصواب بالمناظرة لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي
اذا اجتهد وقال لزوجته لو الحنفية المجتهدة انت بائن ثم راجعها فانه يكون نصرانيا بالنظر اليها وحراما بالنظر الى
الفروج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى قال المص حفظه الله اقول مذهب المختار
للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون بتصويب رأي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الرأي باطل لما ذكرنا ولما ذكرنا
من الدلائل على المدعى الحق واذا كان باطلا صحيحا فلا يعرض له لانه لم يقم عليه احد من الائمة الاربعة بل دفع
صولته والباطل باطل ولا على المصيب الحق ان يذب عن بطلانه والله يحق الحق ويهدي السبيل قد فرغ
الفراغ بحمد الله عن قسم اصول الفقه وقد اثبتنا كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة واما الباقي
فقد رددنا ارادة اسند عليه لسداد ها وعزى نشرح في قسم الفقه اولا واخر على نمط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق
من الله للوصول الى الماسول انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء
الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانه لم يعهد من اصحابه لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور
في الشرح العضدي ان الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد اربعتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره المص مذهب لهم هو هذا وهو لا يدفع ما

وراء ما ذكره فلان ما ذكره من الدلائل التي ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف مغصوب باطل لانها
هي الدلائل المزيفة المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه
بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة
الاربعة الخ ففيه انه اقامها على قاعدة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى اما اذا اقيم على واحد
من الاربعة ثم لم يقل ان ذلك لا يقوم على باقي الثلاثة سواء فالمختار عند المتاخرين من اصحابهم كان تحريفا
واما رابعا فلان قوله وقد اثبتنا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة الخ لم يكن
موافقة اكثر لما ذهب اليه الاشاعرة لمجموع مسائل مذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالفه
بعض الاصحاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك لا اكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى
الاحكام الباطلة عند الاشاعرة وانهم قد نصوا تلك المسائل الباطلة فيما بينهم وقالوا بها خلافا للاشاعرة وهذا
عين الفساد كما لا يخفى وقد تبين لنا بحمد الله ورده الحق ورفعة الحق ورددنا ان ورد على ما ورد به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وعلمنا ساشده من ازار محبوبات محبوبه وكشفنا عن ساق عوار مرغوبه واظهرنا على
خاطبها من اهل نشاة اصحاب قومه ونشاة ابنا شوهاء كريهة ليس تحتها طائل قال المص رفع الله درجته
الثالث فيما يتعلق بالفقه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الاشاعرة الى انه لا يجوز
الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان طهورا وهو مخالف لما دل عليه القرآن حيث قال
الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول سامح جعل المسئلة هنا في صدر علم الفقه وجعل علم الفقه قسما للادراك فان اول مسائل كتابه
قول المسئلة الاولى في الادراك وهنا يقول المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه
ساء ابريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس مباحث الفقه مسئلة وان اراد غير هذا من المعاني
اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجة لطال بنا الكلام
فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى اقول مقول ناصب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ
التمر اذا كان طهورا فهو من مفتريات بل مذهبه انه ان عدم الانتبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي
يوسف انه يتيمم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق قبل
كما لما واذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتب فروعه مطبوعا
محررات هذا الرجل بل نرى الجاهل كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم
الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالاية فغير وارد فعلى الاول رخص في استعمال النبيذ عند فقد
الماء وفي حكم التراب في باب الصلوة الا انه يعني طهورية غايته ما في الباب انه اقرب الى الماء من التراب
لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير من المخالف كالزعفران واستدل

ابو حنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رجع الى عبد الله
بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر توضأ به ولم يصح الحديث الشافعي فلهذا يجوز الوضوء انتهى
قلت فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من بركاته ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا
الكتاب مشتمل على اخراج من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة بالمخرج المعلوم للعلامة الدوالي
الشافعي كذلك وهو قد قسم مسائلها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة من الفقه
والطب والهندسة وغير ذلك فليتأمل واما هذا اللعاند ان جعل الهندسة قسما للفقه واصول الحديث
اصح ام جعل مسائل الفقه قسما لمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل الصحيح ايراد انه اراد بالمسئلة التي
تثبت بذكرها المتون والحمار يضلله على كل سبب واما ثانيا فلان اختيار من ترد به المرد والتنوين المانع
ومقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي اي شاهد محل السؤال والبحث واي بركاته في ذلك مع جعل بعضهم البعلم
والتزم والموقف والمرصد بل العين والجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا بركاته في الفساد
وسماجته في المداد واما ثالثا فلان نصب الجاهل الاصحاب في اصلاح فتواه فتح من عنده فان
اصحابه من الشافعية موافقون مع المص في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء به
ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي شارح المنهاج في بحث الاخبار من تخريجه
عن الشافعي انه قال قبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ واحده انتهى اذ الظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير
المسكر الذي يجوز الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه
ليلة الجن ابن زيد عن ابن مسعود انه صلعم اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح من طريق عن
ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وان ثبت فلم يكن ذلك نبيذا
متخيلا بل كان ماء معدا للشرب بنبيذ فيه تمرات لتعذب ملوحة انتهى وان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح
في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كالاحمق واما رابعا فلان ما ذكره
من ان شرط كون مطبوخا من مخرجات المص فمردود بان فخر الدين الرازي قد نسب هذا الاشتراط في
رسالة المحمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع الباء ويمكن ان يقال
لو سلم عدم الاشتراط يمكن ان يكون كلمة اذا في قول المص اذا كان مطبوخا مختصة في معنى الوقت والحال
اي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرط حتى يتوجه ان اختراع وانكار تجويزه لذلك دون ما يجوز بما ذكر
مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان عصرت النار فادام حلوا وهو على هذا الخلاف وان
تغير عند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه خلل يقع به عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى
وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز نبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان تغير
استدل بقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا رواه مطعون فيه واعتضد صاحب

الينابيع ايضا بقوله قبل الشعراني وقال ابن حزم ان النبي تخصيص حديث العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم
مالم يطبخا ودون ساس الانبذة والعصير فصح عن ابي حنيفة وجوه لا شرعية الا انه لا يتعدى مقدوره عليه ولا يشتغل
بمصره ولا نعلم له ايضا حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية بضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول لصاحب رأي
ولا قياس فسقط والحمد لله انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا المفتري تصريحه بكون ذلك النبيذ حلوا من حيث
لهجوم الذباب ونحوه على مستحله والمترافي الجهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مسائل الصلوة
وغيره ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بحيث الخلق في
تفضيل مذهب الشافعي من ان من رجل بمذهب ابي حنيفة وقضا ونبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين
وكلا الاملق اجمعين سيما في القبيح الحاراني واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات معبر واردة على ابي حنيفة
لانه رجح في استعمال النبيذ عند فقدان الماء في حكم التراب الحسد حول بان مدلول الايات معتبر في
القياس البرهاني الا فترى الذي قصد المص الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطلوبة لظهور هنا
وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الكل الاول وان كل مطهر للحدث ولا شيء من الماء ولا نبيذ فان قرر
على هيئة الثاني فيقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث فيقال المطهر للحدث ماء
ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع فيقال انه نعم جعل الماء مطهرا والنبيذ غير ماء فلا يكون
مطهرا فهو دليل صحيح وارد فاورده عليه الناصب المارد باوا وان قيل التراب ليس بماء ولا يكون مطهرا
بل يقول انه ليس بمطهر لغة فلا يجوز الصلوة به قلنا نعم الا انه اذا جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز
العدول الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وهذه فيه
سببا مرقوم من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتعلما شيء واجبر عليه انه اراد بما ذكره ان رجحه ابي حنيفة
في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وهذا الشارع قد نص
بخلاف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة فهذا من
العنديات الخفية التي لا التفات اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر
والوضوء منه لعدم الحكم الكتاب وتقليد العمرين الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فعل المرتين في ماله حيث
قال الحنفيون فلعلهم اخرجوا في تاجيل الغبن وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى
والدليل غير الفقه متاخرون عن في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما رأوهم علماء الشيعة على شاكلة والفهم
هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليهما السلام وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه
قوم صالحون فكان شهادة الذين حرموه شهادتهم شهادتهم اولى اذ يقبل من الذين حرموا شهادتهم شهادتهم
قلت المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء طيب طاهر وان تغير بشيء من اوصافه
بالاجسام الطاهرة كخليل الزعفران وسير العصر وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن والتخريج العظيم

اذ لا ينفك الماء عن تقشر يسير بواسطة تراب او طحلب اي فارق بين اللازم وغيره انتهى قال الناصر حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالمتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله
او الكثير بالمجاورة او بما يعرض الماء من او بطول المكث او بالتراب سالم عن طينا والحاصل ان الماء مالم يقع
عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى المشبه سئل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور عند اهل المذهب فما ذكر
ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفتريات وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه
وما احسن ان يقال له عند معارضته للشافعي اطرفي كري ان الشافعي في الفرائض ما ذكر انه فرق بين اللازم وغيره
فباطل كان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا
يسيرا بما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وهو من قول الاصح حسانا لا تخر الشافعي او احد اصحابه فيمكن
ان يكون بطن المص الذي ذلك القول فلا فرية ولا تتبع فارغ كتب الشافعية لم يجد ما وجده ما هو اصرح من ذلك واما
نقل ما نقله الناصب هنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الذي بعض مشاهير الشافعية متصلا بعد على تقرير
المفتي بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان سلب جواز
الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق اسم الماء وعدمه كما يوهمه هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه
وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما
لا يخفى هذا وغاية ما يتم من فضل الشافعي انه رجل جماري عربي قوي الحفظ قوي الضبط ذو ضبط الاحاديث وآثار الصحابة
وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورد صاحب الطوائف فيه على ابي حنيفة وتخرج ذلك فلا يخرج عن جملة
من جهلاء اصحاب ابي حنيفة الناصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس اما الفهم ومعرفة فن
العلوم والاصطلاحات وحقائق الحدود والبراهين فكان نصيب الاعداء وهذا لما ذهب العراقي ان يصنف في
اواخر كتاب المحصول بالفهم والفطنة ويرجع كلامه الى وصف بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم حيث قال
وما حضني من فطنة التي لا تجد ولا جماري فيحتى كان عنفظ القرآن في اسبوع والموطأ في نصف ايام انتهى
جامع محمد بن الحسن بين يدي هرون انتهى والذي يدل ما ذكرناه انه كان منكرا لعلم الكلام عند الرحمن
نقل فخر الدين الرازي في رسالة المحصول لتفصيل مذهب الشافعي انه قال احكم في صاحب الكلام ان يضرب بالجريد
ويحمله على الابل مكشوفا ويطاف به في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام ويروى عن الربيع عن
الشافعي انه قال لو اقر رجلا وصي بكتب من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب
العلم وان اوصى لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى وما احسن ان يقال في احتذاء هذا الناصب
الفضول الذي يأكل الخرى بعلامة الاسرى جهيمات جهيمات ابن الشريا من الذي اي شيء لهذا الناصب
الجاهل الفضول مع المص العلامة الامام الذي الهمام الشافعي لعنى ان يكون حشو حاشية والحق ان يكون
حاشية حاشية والمالكي مرابي سانية ولعم ما قيل بالفارسية نعم نفيد عقل را كه بود ناصب زر طلا خرمره
هر كرا كه كند در رشته در حدن با سيف ناصب هنري بحر اي لاعب كي كند ذكر كرد ياشد صفدر حرب مسلمين

قال المص رفع الله درجته الثالث هذا ولا ريب في ان من هذا كلامه يكون جاهلا بالله تعالى ورسوله
لان معرفة الله ومعرفة النبوة ليس مجرد مجرد بل استند كالاية والاستدلال عليه وطلبه علم الكلام فالطاعن فيه
جاهل بالله وبالرسول الاخرس كان كذلك لم يكن من المسلمين فضلا ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي
في تاويل هذا الانكار بما لا يغني من الجوع كما شيده المرجوع ذهبت الاساتيذ الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ
سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر بما كان طاهرا في حيوته وباعدا الكلب
والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال ابو داود يطهر الجميع والكل مخالف لعموم قوله فهم حرمت
عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت فلا يجوز بيعه لا الا
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على
ما سيقدم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات
بالادوية المزيلة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير
والادمي والدب اعني عنده اراد الظن والرطوبات النجسة من الجلد فاذا كانت الادوية كالقرظ وغيره يطهر
الجلد لا يعود نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر ايضا ثم اذا اصاب الماء هل يعود نجاسة فمن ابي حنيفة
روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث لو تركه يفسد كان دباغا وعن محمد فجلد الميتة اذا ايبس ووقع
في الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر من ابي حنيفة جواز بيع اهاب
ميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يجوز بيعه وجاز بعد الدباغ واما
ما استدل به الناصب من تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه
الانتفاعات باسرها منها للاحاديث الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي
والترمذي عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا بدل على
طهارة الاهاب من ميتة كانت او غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس
قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بشاة ماتت فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه
البخاري والنسائي عن ميمونة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا
ننبذ فيه حتى صار شنا وفي صحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الثاني عن تحريم عين الميتة المراد
منه تحريم اكلها لا اكل الانتفاعات فثم ان هذا الجاهل بالاخبار يعلم ان اقوال الائمة وحكم المخالفة النص قطعي
ان مدحوره قد بالحصر انتهى قوله لا يخفى ان عدم النجاسة هي الموت وعدم الركوب وذلك لا يزول الدباغ
والنجاسة العينية ذاتية وبالذات لا يزول بالغسل ولهذا النجاسة العينية بالدباغ يطهر جلد الكلب

والخنزير بها والثاني مط بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة
يصح قبل الدباغ فغير ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه ونزعم ان كلما ذكره فيه مذهب
ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المعتمد به بينهم من قول اصحابه ويريد دفع الفتوى منه بما ذكره
المص احاحة العصب والعقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة
في جلد الميتة وما يشبهه لفهم عدم جريان الدباغة في العصب والعقب ولم يحضرني من كتب الحنفية حتى
كتابه هذا التعليق بيتنا من كتب الحنفية ولم يتتبع احد كتبهم ليجد فيها ما يصدق به المص لان جميع
الحالات والمستثنيات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية من منعه
اللائق به انشاء الله تعالى واما ما ذكره من انا لم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات الخ فمردود
بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه ان العين لا يحرم فتوجه التحريم الى الانتفاع وتقديره اعم
الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال والترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد ثبت الآية على عدم جواز
لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وبقيت ام كما يدل عليه اخبار الاباحة واجماعهم ورافعهم في ذلك مالك
واحمد بن حنبل مستندا بما روي من قوله عم ولا تنتفعوا من الميتة باهاب وعصب وما قال في الهداية
من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف بين اهل
اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما وهم من وصف الاهاب بالدباغة في قوله عم ايما اهاب
دبغ فقد طهر وتأخر الصغير عن الموصوف وبطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات
اليها بوجه لعدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول بعد تسليم صحته
ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا
الحديث الثاني لان حصر التحريم المدلول عليه بقوله عم انما حرم لحمها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة
فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته وجب ان يكون
سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح من غير مرجح لما وانها في تعلق الحرمة بها فاذا
كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة النجاسة العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا
كانت نجاسته عينية لم تزل بالدباغة والا يطهر جلد الخنزير والكلب بها كما سيأتي ان جلد الخنزير
وان لم يطهر بالدباغة فجلد الكلب يطهر بها عند ابي حنيفة لانا نقول بعد تسليم كون كل من الخنزير والكلب نجاسة
عينية القول بتطهير الدباغة للجلد دون الاخر حكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق عم من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال لهم ما كان على
اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها وهو اعرف بالمثل ومثله قوله عم في حديث عبد

الرحمن بن جماح زعموا ان دباغ المسند كان ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه
وسلم واما ما ذكره الناصب من ان المص قد سره الجهل بالاخبار يحكم بمخالفة النص الخ فدعوى بان المص
غير جاهل بالاخبار التي استند بها ائمة الناصب في فتاواهم لكنه يحكم بكذبها الاشارات فادته البه
كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره مدعي انه مخالفة نص القرآن مردود حديث صحيح صريح في المطلوب
خطأ لانه يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطأ كما زعمه الناصب الذي واستحق ان يوجب في حلقه من حر كلاب
جهنم ويضرب بسعفات جهنم حتى يلتهب الخ قال المص رفع الله درجته المرتبة ذهبت الامامية الى ان الكلب
لا يقع عليه الزكوة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه الزكوة ويطهر
جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى قال الناصب عفا الله اقول ذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير
في كونه نجس العين لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتطهير ما نجس بلعاب وهذا يدل على نجاسة عينه والا
لم يكن لعابه يغسل كسائر الحيوانات التي لم تؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كسائر الماكول من الحيوانات
وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالزكوة وكذا الحمر وان لم يؤكل ولا فرق والمراد بالذكاة ما يبيح المسلم
والكتابي من غير ان يترك الشيء حاملا انتهى اقول ما استفاد من كلام المص هنا رده على ابي حنيفة في منع
ما ذهب اليه من وقوع الزكوة على الكلب منع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب اعاد مذهب ابي حنيفة
عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المانع فان الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المص انتهى
قال المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات من الحدث
وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة الماء وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالف القرآن المعجز حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقال
السنة المتواترة وهو قوله صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ والحديث كذلك ان يكون طاهرا وان يدخلا
في الصلوة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول وذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالها الاناء
من القوم واوجبه دون سطلفا واوجبه احمد بن حنبل في قوم القليل دون الكثير وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى قال
الناصب عفا الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارات من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة
مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي
خالفا القرآن فهذا باطل لانه النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية
كما عرفت واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الرياء والاغراض المذمومة وليست هذا نص في
وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية

اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي كالثواب
والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب عند في الكلام فلا دلالة على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفا للنص كما اوهمه واما ما ذكر من حصول الطهارة
من غير قصد للواضح في المائعات فلا وهو غير معقول اذ لا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل
الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للقيام من النوم فهو مذهب الشافعي
ومن اوجبه فقد اوجبه لظاهر الامر الوارد في الحديث وما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده والشافعي حمل الامر على الندب واستحبه ومن قال بوجوبه حمله على
مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من جعل الغسل مما ينبغي ان يتمسك على قوله لان النهي يقتضي غسل
الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجلاج المضربين
باطل وكذب وابن رأى التقيد ذلك المسكين اليابس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه
عدم التوضي للقيام من سقاء للصلوة انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من الطهارة ليست
عبادة مقصودة افتراه على الحنفية واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة ليست عبادة محضة لانها ليست مقصودة
ولكنها لا يكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء مجرد المكون على الطهارة مقصود للشارع كما صرحوا به والحاصل
ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو مخالف للبطلان كما عرفت وان اراد من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة
اليها لا يكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا قال النفي الواحد جاز ان يكون مقصودا
بنفسه ومقصودا تبعا كالعبادات المشروعة لمصلحة بها ثم القول بان الطهارة ليست عبادة محضة وان الصحة لما كان
غير معقول المعنى لغو محض وكلام غير معقول المعنى كما لا يحصل واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة الحنفية للقرآن
من ان النصوص كما يدل على الوجوب كان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان الحنفية
لم يقولوا انها خالفوا القرآن بتوجيه عليه ان الآية ليست بنص في ذلك بل يحتمل واما قال انها خالفوا القرآن
اي ظاهره ومخالفة ظاهر القرآن واختار الراجح اصح بلا قيام مانع يعمد به في معرض البطلان ايضا قال
في التحفة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة
الحال انتهى وانما قلنا ان ظاهر الآية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره للقيام وجوب غسل
الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت سلاما فات
الامير ليس فيك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان اسيان مثل هذا الكلام
يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط
اي ليس فيك الملاقاة الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم الشرط نعم يتوجه ان النية

ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب
بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا مثل وكذا الاخير في لانه الثالث فان ظاهرها الاتيان وجوب النية
وتقريب الاستدلال بوجهان ان النية واجبة في الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات غير النية اما
الصغرى فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الآخرة واما الكبرى فلان الكبرية
قلت معنى وجوب احضار عبادة الله تعالى في الخاطر وكل ما يكون محضا لله تعالى يجب فيه النية لا فالمراد
هو ان مجرد الخطور بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الخاطر وهو لا يتحقق بدون القصد والارادة التي هي النية اذ
هو ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه ناسل واما ناسبا فلان ما نقل من بعض اكثر المحققين في
الجواب عن استدلال المتمم بالحديث بمدخول بان الحديث فلا تضمن نفي العمل بدونها فلا يدل على تقدير
ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة عن الصلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة بعمل بدون النية
وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها واذا لم يصح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدونها النية فلا بد من النية اذ العامل
المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة فنفي هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي
الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة
لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب
اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه يكون معتدا به بخلاف ما اذا
انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات فتقدير ما قال فلان قوله هذا استبعاد
استبعاد من الشرع عند العقل السليم عن الآفة على حد ما سيجيء ان شاء الله تعالى من استبعاد انفعال المرتزي
على قول ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختصة بالفرض بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان قوله
قوله كالجزم او يكون الشرع موافقا للعقل الناقص جواب بان ثبت العرش ثم الكشف فان الشرع لم يعرض على رأي
الحقيقي لجاهل وابن ما ذكره الشرع ما يدل على نفي هذا الامر لا تنافي الحال عن القصد والنية في صحة الصلوة
شيء ما يجد عن التاريخ من اعتبار القصد والنية في الاعمال في بحلة فعلم ان الحكم المذكور ان من قياسهم
الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا يحالة يستبعدة العقول الكاملة وتعجب منه الاقدام الصائبة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة
والغسل من الاجابة بنية او بنية السرور وفيهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم
يجيزه بنية التطوع ويعبر عن فرض ونية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات جملة حيث اوجب الله
تعالى ان يرسلوهم بوجه بها عند الاعمال ويقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والمأموم فلا يصلي المفترض
بمتنفل ولا المتنفل بمفترض ولا صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكي من يجري عنده غسل

غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيصدق طهور النية حيث هو فرض ثم حسن ما حيث لم يوجبها الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم انتهى واما خامسا فلان ما اشار الى رده بقوله واما ما ذكره من استحباب غسل
اليدين الخ فمن مسئلة مختلفة مغايرة لما نبها حجلها المص المسئلة السادسة من مسائل الطهارة
وح وضح لم يتفطن المناصب الغبي له كما ترى ثم ما استدل عليه لا يحتيفه في الجانب غسل اليدين من رواية
البخاري ومسلم عن ابي هريرة باطل سندا ومتنا اما سندا فلما سمعت مناقشة بحث الامامة وجوه القدح في
روايات البخاري ومسلم وكذا بها خصوصا اراد ذا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة
والتابعين وقد روى باعن الحميدي في الجمع بين الصحيحين قوادح فيه يقتضي بها عند طن الصدق والعدالة
وقد روى انه قال له النبي صلى الله عليه وسلم ان فيك لشعبة الكفر وروى انه اتفق مع عمر بن الخطاب فيه
شهد فيهما عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين فحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار والزمه بها
بعد ولاية البحرين قال صاحب الطراف رحمه الله ومن المعلوم ان ابا هريرة فارق على بن ابي طالب وبين هما
وظهر من عداوته ظهورا تضاهر الى معرفة الاجماع الى مرواته الظهور في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال
المص في التذكرة ان اصحاب ابن مسعود انكروا على ابي هريرة الراوي قالوا لما يضح بالمراس انتهى وبالجملة
هذا الحديث ليس مما اتفق عليه الفريقان فلا يصح لاحتجاج من يحتجه به على من انكره وقد مر في صحيح
اشتراط ذلك في صحة الامامة فتذكره واما القدح متنا فلان الاسلوب لا يدل على الوجوب لان قوله فليدلك
بده والكان دالا على الامر بالغسل لكن ضعيف وضعيفة ولا يسلم ان الامر يقتضي الوجوب
كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد الوضع كما صرح به المحقق الاسنوي
في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث تدل على ان الامر بغسل اليدين كان لاجل
الشك في طهارتها لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا فيه والاصل عدم الوجوب فيتعين
الحمل على الاستحباب واما سادسا فلان ما حكاه عن قول المص مخالف لقول المص انما وقع حقيقة عما
اذا قدر جنبا في جنابة بحيث يتبين لكل عاقل وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدم النوم في الابتداء دليلا على عدم وجوب
غسل اليدين قبل الوضوء بل ذكر مع عدم ذكر شيء فيها فلعلك غفلت فليلا ولعلك كثيرا واما ما ذكره من ان المتبادر من
النص على غير مخصوص بالقيام من النوم فجوابه ان الآية متروك الظاهر المعلوم انتفاؤه ضرورة ان الوضوء عند
كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من بين ذاك المتعصبين مع مسكنة وفقره وحب
المتعصب والفساد فيه ظاهر لان فقر المص في الدين والدنيا من المعاني المعدودة وكونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد
وخزانة الكتب وجمع العلوم ظاهر على الحاضر والبادي ولو سلم جاز ان يكون ناسطة الوقت الذي اشار اليه كما به هذا
الكتاب كما ذكره المناصب ابقاه بحكم جمع كتب التفسير الظاهرة لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع
المفسرين على تقدير النوم في الآية فغير بليغ لان قول المص وقد قال المفسرون الخ لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان

على الاستغراق انما هو بحسب العرف بتعريف الجنس دون العموم كما صرح به الشيخ العضد وح اشاره بان الكلام
لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق دينشاه من المتعلم كما صرح به الابهري في حاشيته وح نقول
من اين فهم هذا المناصب من كلام المص الاستغراق المنفي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون ان يكون التعريف
في قول المفسرين تعريف جنس لا جنس اختلافا في الجمع الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير ظاهر
لما كان ظاهر الآية كالدال على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره والاجماع على خلافه لما روى
انه صلى الله عليه وسلم صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعض اذا قمتم
من النوم او من مضاجعكم كما مر بانه على انه ذهب فرجه علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجازا وانما
يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على
الاستغراق دون البرهاني فلا يجب في ان المستعمل في الآية المترجمة من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير
المذكور من انتقاضه بعدم التوضي للقائم من منامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا ينتفي فيه عما
عداه كما تقرر في الاصول **بالثالث** المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس
وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل عنه فخالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق
بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا والمسوحة بينها مخالفة لنص القرآن انتهى قال المناصب حفظه الله تعالى
اقول لسنا نسلم ان اجزاء الماء على العضو والمسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء
اذا تحقق يلزمه ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك انكر الماء والبلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا
عكس ولما الفرق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل
رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل وما بينهما بالكلية من هذا الفرق انتهى اقول ما ذكره المناصب اولا من الغسل
هو اجزاء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل الذي هو ايصال
الماء فلا محال ويدل الاجزاء الذي هو الاسالة بالايصال وح يتوجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم مبرى
منه المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اولا هو اجزاء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم
من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال وانما يدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه
فيه فرقهم بين قول القائل فلان المفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان مرى الغسل وانهم لو جعل اشتمال الغسل
على المسح مستحيلا لاستحالة المسح في الغسل يصح استحالة الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل
الثاني من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولا يخفى ان احتمال ارباب العربية وح يسقط استدلال الامامية لا الاحاد
المتضمنة لعدم انتقاض وغسل رجليه لانه يمكن ان يكون الغسل المذكور مراد به المسح والحال انه ليس كل شيء يشتمل على شيء
يصح ان يسمى باسمه لا نعم ان الغسل مثلا يشتمل على افعال مثل الاعتماد والتحريك ويجوز ان يسمى باسمها ما يشتمل عليه وكذا المسح يشتمل
على الحل والغسل لا يعني احدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي فلا يجوز

القنبر أحدهما عن الآخر جزء قرينة ولهذا ذهب الشافعي وجماعة من فقهاء الشافعية إلى أن الغسل لا يجزئ عن المسح مستدلين
بأن الجبيرة مسح وهو الماسح به وذكر صاحب بحر المذهب أن هذا مذهب أهل السنة إلا أن المالكية أبيحت على الفرق بينهما
وأنه لا يجوز أن يراد الغسل المسح والعكس أيضا وهو الذي ذكره الناصر للأصل أن يقال أن الفرائض عبارة عن ثبوت فضيلة
والفرائض مباين جزء عصر فإذا تحقق الفرائض الذي هو محض الفرائض تحقق الفرائض بلا شبهة ومن أين لكم هذا لكن
اشتمال الكل على الجزء يجوز التسوية بين الفرائض والفرائض وهو سفسطة ظاهرة قال المص رفع الله درجته الساعة
ذهبت الإمامية إلى أن لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والأوزاعي وأحمد وإسحاق أنه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم أوجب إلصاق المسح بالرأس انتهى قال الناصر رحمه الله أول مذهب الشافعي وجوب
المسح بالرأس بما يسمى مسحا والمستحب عنده مسح جميع الرأس للخروج عن الخلاف والمستحب عندنا أنه إذا أعسر المسح
على الرأس لاشتغال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وآله
توضأ فمسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الرأس والاستكمال بالعمامة
وذهب من جوزه إلى أنه كالمسح على الخف لظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد والمساواة هنا بينهما في الظاهر من
لأنه في حكم المسح بالخف وقد أوجب الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فالأخذ بالقدر الزائد من جواز
المسح عندهم وعند الخف وسند ذلك الشافعي في قوله وامسحوا برؤسكم بالباء حتى أنهى قال المص رفع الله درجته
مذهب الشافعي لا يقبل في أصلهم كلام الثوري وشركائه كالأخفش وما ساواه عن الصحاح من الخبرة فقد مضى
الكلام على الأحاديث الصحاح ومن لفيها جملة الحديث المنسوب إلى الخبرة فلم يرح ظهور القدح فيه بما أسفرنا لهم
في مطاعن عمر من قيام الشهادة على عمر بعهده بالزنا بفاطمة بنت أمير المؤمنين ودخوله في حرب أهل البغي ومن
أجاز بالمسح في مسألة المسح على الخفين فانظروا أنهم لا يدفع هذه الرواية بما أعلمتم نص الآية كما ذكر المص وهو ظاهر
الحمل على مرسل الصرفة كما حملها أصحابنا والقول بأنها منسوخة بآية المائدة كما في الرواية قريبا على جواز
كان المص بدي البداهة في وضع سلبي عليه من الرواية لحظ الفنا الفعل والفعل أما الفعل فلا يعرف وأما الفعل فلا
بديهة الفعل لا يكذبان في وضع الخف شقة فيكي النبي بن الشارع فيه تجويز المسح عليه عند الضرورة وأما المسح
على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول إلى المسح على العمامة قياسا على مسح الخفين وكلا يعني وبهذا الحكم يبطل
تعليل الناصب بقوله لأن في حكم المسح على الخف خذ رجح بحق جنس قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهب الإمامية
إلى وجوب مسح الرجلين وأنه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وأنس وعكرمة
وإلى العامة والشعبي وقال الفقهاء الأربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك بعض الفرق أن حيث قال وامسحوا
برؤسكم وأرجلكم انتهى قال الناصب عفا الله أقول قرأ بعض القراء وأرجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم
وأرجلكم بالكسر فعلى الكسر يمكن أن يكون المجاورة على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر المجاور ويمكن أن يكون المجاورة
على ما اعتاده العرب في كلامهم من جر المجاور ويمكن أن يكون لإرادة حكم المسح وأما الفتح فنص على الغسل بالإجماع فلا

ههنا من بيان المجمل وقد جاءت السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله
بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للأعقاب من
النار أسبغوا الوضوء وهذا يدل على وجوب الغسل وهذا بيان المجمل إذ لا يجزئ الغسل ثم نقول المسح عند أهل
العربية إنه إذا أقبل مسحت الحائط جلد يمسه لأن الأصل في الباء أن يدخل في الوسائل وهي جزء مقصودة ولا
استبعاد بل يكون مما يتوسل به إلى المقصود وإذا أقبل مسحت الحائط يراد كله إذا عطف هذا المقول الجزئي أن حكم
على القراءة المشهورة فيجب أن يحمل على جر المجاور لأن الفصل وارد البتة بالإضافة للقراءة المتواترة فإن عطف على قراءة
الفتح على وجوهكم حصل المقصود وإن عطف على محل رؤسكم يكون الباء سببا لما عن أرجلكم ويكون التقدير وامسحوا
أرجلكم وهذا يقتضي أن يكون الواجب مسح الرجلين باليد المبتلة ثم قيل بدأ أحد لا يوافق ولا يخالف فلا يبقى مع وجود
الفتح تعيين وجوب الغسل للأرجل لمسح المركب وإذا تعين إفادة النص الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر
المجاور ويحمل عليه بطريق المشاكلة لا يتقدم ويمسح أرجلكم مراد به الغسل المتشبه بالمسح تشبيها ويجوز أن يكون اختيارا في
الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين إذ لا وجه لرجحان المذكور لأن حذف هذا فائدة من الدلائل المتعددة والحمل
ثم إن جميع أهل الأمصار عامة الناس وشاهير العلماء في كل عصر يقرون غسل الرجل والأكثر على المسح وهل يجاري
هذا إن شرذمة من الشيعة قائلا بالمسح وليس بمنصف المنصف إن الحق في طول الأزمنة يبقى مخفيا هكذا ثم إن في أوائل الخلفاء
هل كان المفروض أولا وضوء غسل الرجلين أو المسح ولو كان المفروض الأزمنة المسح كان يذهب إليه بعض علماء أهل السنة
كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد مع وقوفهم وأطلاعهم على أحوال السلف ولو تأمل المتأمل يعلم أن مسح الرجلين
في الوضوء ليس من الشيعة ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العاملي من بلاد الشام الإنصاف في هذه المسألة وقلت لهم
إذا أجرتم النفوس من الأمراض والجائحات هل تجدون أنفسكم تمسح بالضرورة بالمسح أو كانوا يضعون أنه لا يصلون
الفرائض بدون الغسل وقد يكتفون بالمسح في الوضوء المندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في
سائر الطهارات حرجا على الخلاف ولا يعطفا فيها لا بأس بهذا انتهى نوع لهوى أن الوجه الناصب أسرده في هذا
المقام بدل غسل رجليه لكان أبقى بحاله وسالمه وهاهنا نبين هذا المحرر والفصل على وجوه كلامه ونقول أما قوله
أراد بقوله وهذا بيان المجمل أن الحديث المذكور بيان الإجمال الآية في قلام ذلك بل الآية نص في المسح كما تبينه وأن أراد سند
في المسح فمسلم لكن لا نزاع له بما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا أن ما ذكره بقوله ثم نقول مسح عند أهل العربية إنه إذا أقبل مسحت
الحائط الخ ما ذكره شارح الزبانة استدلالا على أنه يجب في مسح الرأس الاستيعاب رد على مالك فيه
أما الإمام أنه ما مسح عن أهل العربية وهذا لم يفسره ذلك الشارح أيضا بل قال وقد ذكر والخ وقال العصام الذين
ذكروا هذه هم القائلون بكفاية مسح البعض من الشافعية والحنابلة وكيف نقول بذلك علماء العربية مع
خلاف الاستيعاب في أكثر الفعل المتعدي بنفسه إلى المحل نحو ضربت زيدا في فرع الفعل المتعلق بالبدن وغيره
نحو المس بل الظاهر أن المثال مصنوع لأن إرادة مسح الحائط إنما يعمل إذا كان الحائط قصد تنظيفه أما إذا كان

عرضا فلا يلزم الحق انه القدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والاستاذ
وتابعه المصنف اراد فيه الاصل في الباء ان يدخل في الرسايل ان الاصل فيه عند فصل الحمل والالة ذلك فلم يكن مرابا
لزم تصديق ذلك بما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ممنوع واسم
حاصل هذا يصير راجعا الى بعض الباء والاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولم لا يجوز ان يكون للالصاق كما صرح
صاحب الكشاف وقال انه الحاق الامر وسلك شارح الكشاف بالالة المذكور وفرقه بعد واسحوا برؤسكم
بتوبة الصفوة المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين سيوطي الشافعي في كتاب الاتفاق ان سيبويه لم يذكر الباء بمعنى
الالصاق هذا وقد مر ان الاصحاق اعم من الاستيعاب والبعض فالحمل عليه اولى اخذ بالمتيقن لاصالة عدم
وجوب الزايد براءة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر الالصاق يدل عليه على الالصاق
ولا حاجة الى تعيين معنى الالصاق كما هو المشهور ذكره شارح الدين هنا والا كانت المصلة لا للالصاق تعميم
حاصل المعنى التصق بالمسح برؤسكم وبما ذكر ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخر من ان سقوط الباء عن وجهكم
على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير واسحوا وجوهكم متعين ان يكون الواجب مسح كل الوجه
الخ وذلك ظاهر ولا يبقى حينئذ وجه لقوله فلا يبقى وجه القراءة الفتح الخ والتفصيل في المقام توضيح المرام
وتقول ان وجهكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على المسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح مذهب الشيعة
الامامية وبالنصب عطفا على المغسول اي اوجه وهذه القراءة تاطر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان
ظاهرا فالسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح احدهما على الاخرى باعتبار المشترك والمتعدد ان لم يتساويا فرق ذلك
والا فالى تحكيم المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ وجمعا والا فطلب المخلص من قبل الحال او خبر الجمع بين المتعارضين ان امكن
والا فالمصير الى دليل ونعلم انه لا يتعين ولا جامع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتحيروا في
دفع معارضة قراءة الجر حتى بالكاهرب بالدرهم فجوز الضرب منهم كالزمخشري اضطرالى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على
في حكم المسح وهو الغسل الخفيف وضرب منهم كالقاضي البيضاوي التعسف الى تكلف الحمل على المجاورة وكل من الحملين
تعاسف واعتراف من الحق الصريح اما الاول فلان الحاصل كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء
الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرايس الممسوح ولا
تمسح ولكن ليبين على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وفصل الماء الكثير في المعاني اساطين ظان يجب اغسالها
لان المسح لم يجرب دعاية في الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضح ان وجوه على انظر لا كان لا لازم عليه
وعلى الحرب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل كما ذكره الناصب مقولا لما الفتح في نص
على الغسل بلا تردد الخ اعم ان اراد واسهم القراءة كون الارجل منصوبا عطفا على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان المقرب مرجوحة ثم يجب حصول اللبس بهم القراءة بنية على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي
بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة من حيث الانتقال من جملة الى اخرى بعقل تمام الفرض من الاول

وهذا الوجه مرتبي ان يحتمل لا استخراج فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى به فصحاء العرب والقول بان الفصل المذكور
فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير صحيح عند من لم يقل بوجوبه كالحنفية وغيرهم اذ المسح افادة
معنى الترتيب وهو غير مسم في الفرض الذي سبقت الاية لاجله حتى يفسد به الخلل اللازم من الفصل المذكور واما اراد
تعميمها بجعل تقدير كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كفوهم حلفتها بتنا رساء باردا اي سقيتها ماء باردا ولا انه قول
بجواز التمسك لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لمناسبة المعنى مدون تمامه ثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة
وعدم اللبس كما في واستلم م فان الماء لا يحلف شيئا والعقل يعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل تمسح كالغسل
والارجل المسح هو الظاهر ولا ضرورة الى تقدير واسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مختلفي القرينتين
لانه خلاف الاجماع الا الشاذ من الزيدية ولا يمكن ان يا التجيء لانه ايضا مخالف للاجماع وقد انقرض القايل به وهو الجبائي
وابن جرير الطبري وعند ذلك تعين العطف على محل برؤسكم مع تاثيره في الجر واما الشافعي فلم يجعله لدفع التعارض
من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل لابد ان تكون استعمالية لا من هذه الاية واحتجاجه بالاحاديث على ان
الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له مقام الاستدلال لانه انما يستفيد من عمل الارجل من
قراءة الاية بالنصب ويجعلون مدلولا للاحاديث والقاصي ان قراءة النصب تكون مما حاصلة بطريقة الجر في معرض السقوط
فتبوت مدلول الحاصل في مدلول الثانية بوجه لا توقف مسوقة على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف منتفي مدلول الثانية
على ثبوت مدلول الاولى والا لكان ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فيتوقف مدلول
قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب فيلزم الدور لزوما استرقيه وانه قوله الارجل من بين الاعضاء المغسولة
تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم فعطفت على الرايس الممسوح لا المغسول الخ مردود لان كل اعضاء
المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول والجريان اذ عرفه في الماء والا جرى كثيرا فيغسل
بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطرق الغمس كالحوض في النهر والحوض كالتغسل بالصب من انبوبة
تغسل بالصب في البيد والاختراق فما ثم الصب على المغسول كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك الانضباط
لا اختلافه باختلاف البلاد وكثرة الانهار والحياض فيها وقلتها في اكثر هذه الصور لا يتحقق الاسراف اصلا
كما لا يخفى على المتامل واعلم ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة استعمالا يبلغ حد
سد من الماء فهو ليس بمسلم اذ شرعا بل هو مستحب كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم الاتقان وصرحوا بان المدة ابد
عن اداء فرائض الوضوء ويستحب له عن ان الغسلات في شارح البخاري روى في الباب اسباغ الوضوء مسح مرات وان
اراد انه مظنة لاستعمال ما يزيد عن مقدار المدفوع كثيرة مسح والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك
لا يصدر الا عن صبي جاهل او حلف حاف بلعب ولعب بالمارل المفهوم من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند
في البخاري وكره اهل العلم الاسراف الشيء في الوضوء ما جاء في الحديث من الاسراف ولو كان على نهر جاريا وحمله بعض الملاحدة
وفرع عليه بقوله فلبس المراد الاسراف في الا المجاوزة عن حد صدم الثلث انتهى واما تفسير كلام الزمخشري وانفه

فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الرأس مع ان الارجل اذا
كانت معطوفة على الرؤس المغسولة فسدا كما قالوا الجزم ان يكون فقد استعمل مجازا ونعم لفظ واستعمل وهو لفظ واحد
في معنيين في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتنصيص هذا الاجمال انه نريد بالمسح معناه الحقيقي المنسبة الى
الرؤس والغسل المنسبة الى الارجل لزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بان يراد حقيقة
المسح بالنسبة الى المعطوف عليه والغسل المشبه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز وما هو المجاز مع الاجمال
المحتاج الى البيان بان يراد من المسح مايعم المسح الحقيقي والغسل المشبه به مطلقا وهذا ما لا يكلم رشيد كيف وانه
البارع جمال المحدثين كتابه العربي يعلم الخواص والعوام ويجعله حجة للانام وعرضه للاوهام وكان يمكن ان يقول
فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن وغيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وضيع القرآن
عن كونه دليلا للمحققين ولكن الفرق المسلم ان يقول به ما يوافق مذهبهم بل ما هو اقرب من هذا التأويل يعني ايضا لو
ان الارجل تخالف الاسافل الغسل فيها مغسول الاسافل الغسل فيها مغسول الاسافل في كل شيء فلعم يتنزل الارجل الا الوضوء
قد يكون تكرارها وقد يكون بعد اسالة اذا ادى الى ضرر او ضياع مال بل يجوز الاسباغ المستحب بالوضوء الواجب جملة كما اذا احتاج
الى الماء يحفظ نفس محترم وهذه ابو هريرة بن اهل الاسلام من ادلة عجل العقل كما اشار اليه ابن هشام الحنفي في شرح الجامع
قبل فصل في فرض الوضوء وليست الآية منافية لمعلوم شيء من ذلك ويخفف ذلك لخروج الآية عن دلالة ما في المسح خيط بغير
وايضا ابي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه عن اصحابه ان اعجبهم قول الفقهاء الا يجب من يجد حقه
بل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل يصحلك هذا ابهتان اعظم ومن اظلم ممن افترى على الله
كذبا ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو الباقي في الغسل
تكريرا وان كانت الارجل مما تغسل الكاف يقتضي ان يكون الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر
الاعضاء تعلقا بالارض واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز لتبهم النعال العربية وهي لا تحجب الاسفل القدم
الملاصق للارض ولا تردد وارسخا ولا اخبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في الماء عليها وانه الاسباغ
الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان يدل ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فالاستحباب من اسباغ
الارجل اقتصاد ظاهر وان اريد انه نبه على الاقتصاد فاراد على الاسباغ المستحب فهذا لا يجوز لان الاراد على الاسباغ المستحب
تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وانه بتوجه قوله لم يضرب المسح غاية لا انه اولى المسئلة وثانيا انه نزل على
الشرع وكيف وقد ضرب المسح على المفتين وسمح الراس غاية فكيف يكون الغاية تهمنا وقد رأيت في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني
في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الآية على الغسل لما اشتهر فعل النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه لان المسح لم يضرب غاية في الشرع وذلك ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان الارجل ذكر المسح غاية
الاسلام لم يذكر سوى هذا التوضيح مع انه نقل في الكافي انه قال صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين
الى المرفقين وانه صلعم وضع يده على جنبه وردها من الاصابع الى اعلاها مسحة واحدة انتهى كلامه وقال ان

ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه ثم لم يعطف وقال وامسحوا برؤسكم الى المنكبين لم ينكر وكان عجبا مع انه
فكذا اذا عطف على المسح والمجاز من ضرب الغاية منسبة الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قدام بعضه ولم يضرب الغاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما اقرب لغاية غسلا وهو ظاهر وربما انه اعجاز
محذوف في عطف الحد بعد ما هو في هذه الآية افصح وابلغ لانه تعم قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل
المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك لتناسب بحيث ان فيها فان الترتيب والتناسب في الآية انما
يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه لانه كما ذكر انه تعين ذكر غسل محدود وهو اليد ان ثم استوفى ذكر مسح
مسموح غير محدود وهو الرأس فحسن ان يكون الارجل مسموحة وهي محدودة معطوفة عليه ودون غيره ليتقابل المجانسان
في عطف غسل محدود على مغسول غير محدود وفي عطف مسموح محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه وجعل الارجل
مثل حكمها بالغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب المسح وجعل الارجل
مثل حكمها بالعطف فعلم ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل
فان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز ضرب ارجلكم العطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى المأمور بها الغسل
قد تمت وبطل حكمها استئناف الجملة الثانية ولا يجوز ايضا انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها ما يجري ذلك في
الفساد ويجري مجرى ضرب زيد وعمرو ومررت بخالد وبكر وهو ظاهر وهو ما افتاه بطابق معنى القرآن ولا تنافي جاز ولما
الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر المجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي وشيخ الجواز بجعل قوله تعالى عذاب يوم اليم
وعوجا عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقوله جحر ضب خرب وحكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد
في صب الماء عليها ويغسل غسلا يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه منع عطف الارجل على
المغسول اعني الوجوه وذلك بان تبطلانه من وجوه وانه تعمم عطفها على الرؤس واما ثانيا فلان نظير الجر المجاورة ضعيف
في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر الجر المجاورة لانه موجود في الجر وانما يكون
حرف اذا ثبت واما مع حروف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن هشام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن
الحاجب انه قال الجر على الجوار ليس بجيد اذ لم يأت في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فما اكثر ذلك جميع
الحقيقيين من اهل العربية والقائل بمشاورة الناس فلا يليق بكتاب الله واما ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرط
عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه احد مع المسح ولا مع اللبس اصلا وفي الآية كلا الشرطين
مفقودان فعدم جوازه في الآية اجماعي ومن قال به فليس بحسب الجاهلية الاولى والجملة بغير احد الاعراب واما رابعا
في مثل اكرمت زيدا وعمرو لو صرحت بخالد وبكر اذا حمل بكر معطوفا على عمرو والمكرم المنصوب وقيل الجر
المجاورة كما يقولون لا يرضى من ذا دون غيرها فمن التعسف والركاكة والاهمال والبعد عن اسلوب كلام

الاعلام واما خاصا فلانا اما استثنى مدبر المحرمين تحريق ثم عجر ضرب الحاء ثم ضرب النصب فوزنهم وحصر
عين المجاورة واما محمور طبر وعذاب يوم اليم المجاورة يوم فيدفع نظيره في الغة المثال الاول الآية بوجوه الاول الذين
بشر بها محمور الجر المجاورة يوم فيدفع نظيره في الغة المثال الاول الآية بوجوه الاول الذين بشر بها محمور الجر
بالمجاورة وهذا عدم حرف العطف وعدم اللبس لان الحرب معلوم انه صفة الحجر لا النصب ولا الاجر فيجب ان يغسل
وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون الثاني الجر المجاورة اصلا فقالوا المراد خرب مجرور على مجرور بجر الجوار
ابو نجرون المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات النعيم كانه قال في
جنات وفاكهة وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فجرها بتبعية اكواب وحور عين
قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب
يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وجر اليم اي مؤلم وذلك في كلام العرب شايع ذيع سعاه
لا تخفى فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه ثم يكون صفة شاذة او جعله صفة لعذاب
يكون من تصحيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرائني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية
واما مسح رؤسكم وارجلكم فالمشهور على انه من الكلام صاحب الكشاف والرازي وغيرهما فانه ذلك
ثم انه لا يخفى الكلام في تحقيق المراد ان الراجح في المقام اما النصب لارجلكم عطفا على محل رؤسكم
والمعنى امسحوا رؤسكم وارجلكم وعلى التوجيهين مستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان
وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما اختاره من عطف الارجل على معمول معمول لعامل مجرور بقرب المعطوف اليه
الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية مع تبرفاده مضت او تقدير فعل الاغرية كما عرفت واما على الثاني فظاهر
جدا اذا اتفقت ذلك فلينظر الى ما ذكره الرازي من البيان الخارجي لمحل الآية وهو ما رواه البخاري من حديث
من عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول في نظر ست لو مشا اما الاولى فلما عرفت انه مناقض بطلان تحريم المسح
علينا بما رواه البخاري مع ما سمعت فانه في كتابه من الفوائد مع ما في هذا الحديث الذي رواه عن عبد الله بن عمرو
العاص وهو الباعي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته
وكان شديد مناوئه مقاتلا به عين واقرب بما عليا عم واصحابه كما زيادة تفضيح حاله في البحث الخامس من مباحث
الامامة والعجب من قوم يثبتون عنهم مثل هذه الاحاديث في حق هؤلاء ثم يأخذون عنهم واما الثاني فلان
دليل على المسح لا على الغسل كما عرفوه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوائد ان اهل الحجاز ليس هواهم والبهم المتعالي العربية كانت اعقابهم ربما تستقذر ودنسها
بالبول على قديم عادتهم ويرجون ابدانهم من استقذار وهذا اشعر بقولون اعرابي بال على عقبه ان يغسله ولان
البول والدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها لتوضيح بذلك الاجمال ارجلكم وشرايت في هذا

الحديث وفي عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
وبل الارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم يخص الاعقاب في العراقيب بالذكر
لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان الوجه ويعضد هذا التاويل ما رواه المص في تذكرة عن عبد الله بن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما يتوضأون واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب من النار وروى وضع في الكشاف
رواية عن ابن عمر ايضا قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأنا فرأى قوما واعقابهم بيض تلوح فقال ويل
للاعقاب من النار الحديث فان الظاهر من قوله واعقابهم بيض تلوح ان ذلك الابياض والتلويح من الاجزاء
الباقية الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي عليها الانسان او غيره من الحيوانات او شاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول فانه على ساقهم ان لم يتفق لي شاهدة الاعرابي الذي شاهد ما ذكرناه
وانه يحكى ان امه ضلعه راى ذلك القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء وهو يصلي عن سحرها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء
فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث ايضا على ما ادعاه بل هو عليهم لانهم كما ادعاه
ثم ان الراجح لا شك ان يجب ان يقول ويل للذين توضأوا ان صحت هي ارجلهم براى من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعلم من جبرهم بسنن رسول الله لشاهدتم لم في ابدا الاسماع الاسفار ولاخذتم معالم اديتهم وواجباتهم وسنتهم
عنهم بغير اسطة حضرة الفرد من المنكرة كان توضوه ذلك اعلم بوجوب المسح ما سمعوا هل يتصور من خلافة
بن عمر مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من يجيب بلوغه من ايام تزيين المصلاة الى حين وقوع
ذلك البعد لم يشاهد من النبي صلى الله عليه وسلم ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا نقلهم الوضوء
الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المحتوي من بلغاء نفسه الى ان سمعه النبي صلى الله عليه وسلم يقول ويل للاعقاب
من النار ونظيره بن عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكره في كتاب المنكورة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى مدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضأوا
وهم عجال انتهينا اليهم واعقابهم تلوح يمسها الماء فقال صلعم ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء ورواه
اخر فيه او كان الاسباغ انما يقال في الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء كما
يدل عليه الوجه الاول كان ذكر الاسباغ فيه اولى كان الواجب ان يقال تمم الوضوء او نحوه فهذا اول دليل على وضع
الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان ذلك القوم مع انهم كانوا من الصحابة فكيف
نتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وجهادهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل رجل
حتى منهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ولو قبل ان العجلة دعا الى ذلك فلنا هذا يؤدي الى نسبة التشريع الى العجلة
وطواطئ فهم منهم على ذلك على ان من الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل ظاهره ان
تقدم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف فقد
الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر على ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يرها

وذلك لانهم كانوا يلبسون هذه الخفاف ولبس الخفاف العربية كثيرا ما يشق اعقابهم فيراد منها البول وهذا الاهمال
منهم ليس بعيدا على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محلا لمسح الوضوء والمعتبر في محل الوضوء طهارة
موضع الغسل المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظاهر ومعنى الاسباغ
يستحيل ايضا على هذا التقدير لان الماسحين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه
المتنظف او يريد ولو بنية قراحي بعد المسح والذلك باليد ما قاله صلعم ويل للاعقاب من النار فقد بان
وجه ما ذكره من ان جميع اهل الامصار من عامة المتاخرين ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل
الخ فدعوى باطلة لتصريح البغوي محي سنة اهل السنة في معالم التنزيل ما هم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير ان المسح مذهب عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك
وائمة اهل البيت عم واعتقد عليه مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي
وذهب ابن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري وداود
من الظاهرية الى ان يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة اهل
البيت عم واكابر الصحابة وعلماء هذه الامة بين الامة من الشيعة كما توهم الناصب واما ما طلب فيه
الانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا فيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند الصحابة
فقط لما ذكرنا انهم كانوا يقولون بوجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا ووجوب المسح عن جماعة اخرى منهم
لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع رئيس الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل
الرجلين ومنع عن مسحهما رجح الجمهور المعتقدين للخلافة وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على قول
غيره بوجوب المسح كما يحكى ابن بدر من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم واما قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء وهل كان المفرد الخ فمردود بان المفرد عند الكل لم يكن شيء من
الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما يفهم بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند
بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المفرد في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي فيه
تافه رأس ماله لم يفرق في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي واتباعه
من المتاخرين الى مذهب من رفع عليه هواه من طرف الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء
اهل السنة اهم من اختيارهم الحق كما سيجيء بيانه فلهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فافهم واما
قوله واقدسالت علماء الشيعة في الجبل العاملي الخ ففيه ان قال الجبل جبل العامل بالام
دون الراء ومن هذا يعلم وصف هناك وسؤال علماء قرية بلامية واما قوله فاضعفوا انهم كانوا يقولون
الفرائض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعتقادهم بعدم ايصال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكر

في السؤال وعدم لان الغسل عندهم مستحب فمن واظب على هذا المستحب يصدق في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل
الرجل كما يشعر سائله اخر اس جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتفقوا عنه فصحكوا على لحيته شبك العبارة المجنونة
بالدرن فيجمع كما يمكن ان يكون الاحتياط والخروج عن الخلاف يمكن ان يكون الاستحباب الغسل بعد المسح كما
ذكرنا وان يكون التقية خاصل ولهذه علت في سؤال الامام في هذه المسئلة رسالة الطيفة سميتها نهاية الاقدام
في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام قال المص رفع الله درجته العباسية
ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال ابن عباس وابن عباس وقتادة وابو عبيدة
والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالف في ذلك بعض القراء حيث
عقب الغسل وجعل نهاية المرفقين ثم عطف بالمسح وجعل نهاية الكعبين اقول قال الناصب عفا الله عنه اقول
بوجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فعرض تقديم غسل
الوجه فيعرض تقديم الباقي مرتبا كان تقديم غسل الوجه عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم
وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يجب
النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص الجلي
من نطق الاحتمال البين والنص كما يكون كذلك وما ذكر من التعقيب بالغسل وذكر الفاء في البدن فلا دلالة على
وجوب الترتيب كما حققت اعني اقول ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الامصار ومنازلهم
فيه انظار اولى الايدي والابصار فالامامية والشافعية وجماعة من السلف يدل على الوجوب وابو حنيفة وجماعة
على العدم قال فخر الدين الرازي في تفسير الاية المذكورة من المائدة احتجوا اي الجانبين بهذه الاية في مسئلة
اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام
الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالجمع حتى اذا وجد غسل البعض دون الباقي
لا يجوز ثم ان كذلك لكان تقديم الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجوارح عند القيام الى الصلوة من غير ان
يراعى الترتيب فيها واعلم ان ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق
كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه وفي قوله تعالى وانوا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدوا لله
وقوله تعالى رب موسى وهارون وغيرها من الايات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما
مطلقا فلا يفهم منه غيره واما من جانب الشافعي فانهم واتباعه امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة
وكان القيام شرط الغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط كما ان قوله تعالى تقدم غسل البدن
في الذكر فوجب تقديمه في العمل قلنا نعم فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب
فوجب ان يجب غسل الوجه عقب القيام الى الصلوة وايضا ان عطف بعض الاعضاء على بعض بحرف
الواو والواو للترتيب في الاصل ذكره الطيبي وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فابدأ

للترتيب وقول الشافعي موافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على آخر فالسيف
لصاحبه انتهى كلامه واقول لصاحب الهامش العلوي الحسيني المرتضى والترجيح لما يوافق الطريق الذي
المرتضوي وذلك نظر غير دليل وجوب معين وجه يتضح منه ابطاله ولا دليل الدليل بالعدم فنقول الدليل
الاول راجع الى الثالث وسيجيء ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم بالفظ
في الآية الكريمة فكان داعيا الى الترتيب قوله تعالى فاستقيموا كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة
صورة الامر فاستقيموا كما امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الآية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول
الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقديم الربط على العطف
فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الترتيب من قبل اخرج
الامر استاذنت وخرجت فضربه الآية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم وكذا قوله تعالى فعدة الجرائم
المعطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه وخالد وجاء زيد الظاهر على
تقديم غسل الوجه تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء اخر بينهما الا اخر جه الدليل فيدل
على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء فظاهر وهو مستلزم تقديمه على تقديمه فيثبت الترتيب في الجميع لان القول
بتقديمه مع عدم الترتيب في الجميع لان القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقد ظهر بما تقدم
فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا نطول واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو الترتيب وان يخلف
في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلعم ابدءوا بما بدأ الله به يدل على ان المراعى في القرآن الكريم
هو الاصل ويرد في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه بل لان الحج بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول
ونعم ان في الواو اولا الذي الاول انما الصحيح من حيث ولا يدل على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب عندها
والبه ذهب الفراء وجماعة من الفقهاء والنحاة واذا ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل
اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا من الادلة التي لم يذكرها الرازي فيما سبق ثم ان الجمهور يدل على
الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ومنها فعول كرؤس وذكر الايدي ومنها فعل كارجل وادخل
بين جانبين منصوبين وقطع النظر فلولا ان الحكم في ذلك التعقيب وعلى الترتيب لكان الانسب بالبلاغة
ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمرا ودخلت الحمام
الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجيئه في الكلامين احسن من الله قيلا واقول فيه نظر لانه انما يتم
على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين ولا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على
القائلين بالتخيير كالا يخفى ان قيل هنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اثبتت قطع النظر وهي ما
ان وجه ناحية الارجل المغسولة من الرأس الممسوح البعيد على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها ظاهر فلا
بيان فساد هذه الحكمة فنذكر من ادلة وجوب الترتيب ايضا انكم استفدتم من الآية بعين ما روي عن النبي

صلى الله عليه وسلم في الوضوء البياني لكونه بيانا للآية فان قوله ثم بعد ذلك البيان والوضوء هذا هذا الوضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به دليل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سبق
جواب خمس وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وهذا القول يرجع الى المرة
لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين واليسار وايهما كان يكون على
سبيل الموالاة او بعدها فقوله هذا وضوء الى اخره وان اريد به هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية
الموالاة او ضدها او التياسر او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حمل هذا الاشارة الى الوضوء بحسب الماهية بحسب خلاف الظاهر
المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة
اخرى وهي انه روي انه صلعم توضأ مرتين وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم
هو ان الراوي الذي علم بامره صلعم وفي بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما
يؤيد ذلك انه روي عنه صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يسبغ الطهور كما امره فيغسل وجهه به
ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدل بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم على
تقدير بلوغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم واذا جاز عندهم الشافعية
واما ثالثا فلانه يجيء من تقريره استبعاد وجوه القائل بوجوب احد الطرفين هو الموالاة وضدها وكذا
الابتداء باليمين او ضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والاساتيذ قالوا بوجوب الموالاة وتقريب الاساتيذ
بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بالمعروج المعلوم على هذا
الجواب ايضا بقوله اقول يمكن ان يقال العلة تاسر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر معلوم من
الروايات الصحيحة الشائعة حيث روي انه صلعم كان يحب التياسر في طهوره وتنعله وسائر احواله واقوله
فان سياق الاحاديث الدالة على انه صلعم كان يحب التياسر في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا
كالا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف حسب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين
الرجلين لكن وجوبه ساقط بالاتفاق بيننا وبينكم فثبت المانع من الوجوب في حقنا وبقي المقتضي سالما عن
المانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض انتهى
كلامه بعبارته وفيه كلام طويل على عبارته استحسانا للافهام ونعد نظرا باحسن ما وقرناه بطلان ترجيح ما ذكره
الناصب في هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لاخره فان ظاهر قوله ورد لبيله اي دليل
الشافعي قوله نعم فاغسلوا وجوهكم الخ انه ايضا ساكت اخر اسر لان الشافعي يستدل في بيان الآية بالسنة
فتامل وتدبر مالك رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوا وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس

فاوجب المسح على الرجلين والمسح على الخفين ليس بمسح على الرجلين انتهى قال الناصب حفظه
الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة للسنة المشهورة
فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي ابن ابي طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة
للمقيم وروى البخاري والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
غزوة تبوك قال المغيرة فبصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه
فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر
ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم والنسائي عن صفوان ابن
عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة
ولكن من غائط وبول ونوم وهذه السنن المشهورة فابن الخالفه النص ثم نقول لم لا الذي يحمله على تجويز
المسح على الخفين عند الضرورة وهذا مخالفة النص فان قال السنة فقد اجبنا فيان السنة تجوز الزيادة
على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى
اقول بعد تسليم صحة ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور لان في اصل الاخبار المذكورة
فصلا عن قوة دلالتها وشمولها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح ان تكون المغيرة مذهبهم ثم من يقول
بامثال الكذب حتى ينسبه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذهب اليه
الامامية من شيعتهم واهل البيت اعرف بما في البيت فقد روى عنه انه قال ما ابالي المسح على الخفين او على طهر
عبر العلاء والعبر بكسر العين المهملة وسكون الباء ثم الراء الحمار الوحشي وروى عن الصادق ع انه قال اذا رد الله
حجاته كل اهاب الى صفته ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة في جنب الابا والبقر والغنم والمراد بذلك
انهم انفسهم يروون عن عائشة انها قالت رجلاه المواسي احب الي من ان امسح على الخفين وروى عن ابي هريرة
مثل ما روى عنها وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سيوجه خفته وبما روى انه اخر جميع اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم وفيما بينهم على ع فقال ايما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة فقال اتيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين فقال علي ع اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي ع
سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي صلى الله عليه وسلم بشهرين او ثلثة وظهر فلما شغل
عن علي ع انه انما طرح الى سعد البدري حين روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال علي ع اقبل نزول
المائدة او بعده فسكت ابو سعيد لو صح هذه الروايات فلا يسلم شيء منها من جميع المسلمين وغاية الامر ينهض
عند جماعة لخذوها سندها وتواترها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة
على الخصم ولا يوجب النسخ الا ان الزيادة عليها كالا يخفى والمسلم ذكر الشيعة من انه تقول لم لا الذي حمله على تجويز

المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة النص الخ فيه ان المسلم على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة
من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المسلم واصحابه من الامامية من جواز
المسح على الخفين لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ونحوهما من الايات وما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا
مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز
الزيادة على النص مطلقا فجوابه ساعرفه من عدم لزوم اعتراف المسلم بما ذكره فيه اشياء ولا يعتبر الامن لا يفرق بين
المطلق والمقيد بين الفرق والعدم وهذا الامثل ان يقال اذا اجوز النص الاستماع من الخائض بما يقرب
من الفتح فلم لا يجوز مطلقا وهو ما يضحك منه الصبيان هذا مع ان ما يثبت به من الاحاديث المخالفة لنص
اهل البيت ع غير حجة عند المسلم واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا من رتبة المصادرة على
المطلوب قال المسلم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغائط وقال ابو حنيفة
انه ليس بواجب وذلك لما تواتر من الاخبار الدالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم دوام على فعله ولم يثبت عنه
تركه البتة ولا انه نهى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلهما انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول هذا من مفتريات فانما يجب الاستنجاء من كل خارج من السبيلين
توسوا في الشافعي ولا خلاف بينهما في هذا الشيء اقول بل الكاذب ذلك فرية قصد بها اصلاح سفالة ابي حنيفة
ان يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي صلى الله
عليه وسلم واظب عليه وذكر محمد بن احمد الطاهري الساكي الحنفي في كتابه المسمى بمختار الفتوى ما هو صريح نقله المسلم
حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع
عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء او التراب او بقوم مقامهما وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض
بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى قال المسلم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان النوم ناقض للوضوء مطلقا وقال الشافعي اذا نام مضطجعا ومستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك
والاوزاعي واحمد واسحق ان اكثر نقض الوضوء ولم يقل بنقض وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا
او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلاة او غيرها فلا وضوء عليه وقد نقل
ذلك بعض الكتاب حيث قال اذا قام الى الصلاة قال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى قال الناصب حفظه
اقول مذهب الشافعي ان من نام ناقضات الوضوء النوم وافقل او في الصلاة لا بالدوام ولا بالتعاس ولا بالنوم
مجنبا او مجامعا نائما مضطجعا في الارض مستندا او مستندا بحيث لو زال المسند لسقط والدليل على ان النوم قاعدا
لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضأون وروى مسلم والترمذي في صحيحيهما

عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت
مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب ابي حنيفة ان من ناقضات الوضوء النوم مضطجعا او متكيا
او مستندا الى ما لو ازيل سقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا
لان كل هذا مقابل للمرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى المرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة
النص لاجماع المفسرين باطل على ما صرحنا انفا انتهى اقول قد صرحت الاشارة الى ان بني في هذا الكتاب على الزام
الخصم بما اتفق الفريقان من المسلمين على صحته من الايات والاحاديث وعرضنا ببيان ان الامامية على
اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم
في المقامين وليس غرضي ان ساقي به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياساتهم
واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا به وانتبر من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من
الاحاديث المروية من طرق الخمس لمخالفة لمفترى اهل البيت عليهم السلام لا يصلح للاحتجاج بها على المعتبر واصحابه من الامامية
فكيف يصح ان يقال في مقابلة ان الظن والدليل ما رواه مسلم والبخاري واضرابهم مع سلمه من اعتقاد المعتبر
واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد نحلوا كثيرا من موضوعات الغلاة عن بني امية وغيرهم اما جهلا
الغرة مذهبهم واما لعلمهم قدمهم على التقرب عن مضيق الاشباه والالتباس وبرشدك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم
الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختياره ما ذهب اليه الامامية والاحاديث الواردة
فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب اليهم منها
لا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن واحد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط
وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي عملا الا كان لخصومه ان يدعي النعمة مثل ذلك وقد صح
ان كل ما تعلقوا به من افعال الصحابة فانما هو اتهام مضمحل لانه ليس في شيء من الروايات انهم نسبوا اهل الحال
التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت الاقوال كلها
الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص الاجماع المفسرين باطل على ما صرحنا
انفا فيه ان ما صرحه انفا ليس من ذكره الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فما ذهب اليه هؤلاء
الفقهاء فلم يقل احد ان الفقهاء المذكورين خالفوا نص القرآن انما تامل القرآن والحديث بل قال انما الفقهاء نص القرآن
مع ما اجمع عليه المفسرون ذكرهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن انتهى حتى يلزم بطلان
ما ذكره الخصم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا نزل بعد الغسل وجب عليه الغسل
سواء كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان
بعده فلا غسل عليه وقد خالف في ذلك نص القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفوا السنة من قوله
عم انما الماء من الماء انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الانزال بعد الجنابة يوجب
الغسل لقوله صلعم انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه يغسل قبل
ان يبول ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثانيا لان اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول
فلا يجب الغسل عنه بخلاف ما لو بال ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول فيأخذ حكمه
وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثانيا سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن مالك من انه
يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل الا انه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون قوله مخالفا
للكتاب لانهم لم يسلموا الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب
من الحديث انتهى اقول ما ذكره في الاعتذار عن فتاوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا
بالبول صار جزءا من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه عليه ما سنقل الكلام والملازم الى هذا
العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك قوله ودليله سواء واي دليل دل
على اختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة واذا وافق
نزول بولها انزال الماء من موضعهما واختلط عند الخروج ولم يقل بذلك احد ولزم ان اذا اختلط المني بالبول
يخرج من مارا صار ماء مع ان الظاهر انه لو كلف ابو حنيفة بشيء من ذلك لامتنع عنه ولزم ايضا انه لو اختلط
الخشيش الكثير بالشكر يصير كله اسكرا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحققة في الطرفين على ان ما يلزم من
كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول قبل البول مما لا محصل له غير ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان
ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرج بولها ومنيها متباعدان غير متصلين
كما مر جوابه وكذا الاعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل الا انه اذا كان بعدم اعتداده بذلك ما سبق من
الاختلاف فقد صار ما كان لغيره فليبين حتى يظهر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رد عليها ايضا بعد ذكر
الاية والسنن الواردة في ذلك كان هذا اختلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس
فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب
ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس اطردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا
ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الخ فمرجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف فلا وجه لمنع المذكور ولو فرض
صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافه لا يكفي في اثبات شيء من ذلك
الاحتمال والحكم بتجويز ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة حكما بجزء دليل كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المني غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب
وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان من موجبات الغسل خروج من المعتاد او خروج خاص المني واحتج الطلع والمحبس رطبا

وبياض البيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقب خروجه ولا يشترط
اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب الحنفية ان موجبات الغسل انزال المني تدفقا وشهوة
عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني عند الشافعي هي
من علامات المني وله علامات غيره كحصول المني بياسر عقب الشهوة وعند الحنفية ان الشهوة من خواص
لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المني موجب الغسل والخلاف في حقيقة المني
فاين مخالفة النص انتهى اقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حنفية له لظهور ان حقيقة
المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة عن عوارضه التي ربما ينفك عنه بضعف ومرض فلا وجه
لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يجري ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه فلا نقل عن ابن حزم
انه قال من خرج منه المني بعلة او ضرب على البيت فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان
هذه العبارة صريحة في انه لا يبقى حقيقة المني هاهنا يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمص ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
خلاف للقرآن والسنن الثابتة والقياس وما نقله عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه
ذكر عنه انه قال الاغسل الا من شهوة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يعتبر في صحة
الكافر ولا غسله حال الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص القرآن والسنة حيث قال
الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عم انما الاعمال
بالنيات وهي لا تتحقق في الكافر قال المص رفع الله درجته الناصب حفظه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كالصلوة
والصوم والكافر وغسله فلا يعتبر من حيث العبادات وقد يوجد الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد
الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهي غير
ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء
فلا مخالفة النص انتهى اقول ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة فيه من تعسف ظاهر لان ابا حنيفة صرح بما ذكره المص
من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا جاز وضوءه اي وضوء الكافر بالنية حتى ان توضأ
بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب البناية وشارحه الانصاري
الشافعي فرايض الوضوء مستند الاولى نية الخ فقص المص المبرز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا له اي اذا
كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا تصح
من الكافر فلا فرض اداء او غسل وتيمم ثم اسلم ورجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه
يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد واذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح
والنورة وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا

والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان مذهب الشافعي
ان شرط التيمم ان يكون ترابا طاهرا له غبار ولا يجوز بالنورة وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب
ومذهب الحنفية ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وحنيفة
لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد شمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض
والنورة وسائر المعادن من جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى اقول حيث
اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على مثال النورة والمعادن
لانا نقول ما اردتم من كون النورة والزرنيخ والمعادن من جنس الارض ان اردتم صدق اسم جنس الارض
الجسم المطلق عليها على ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلام الامامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون
الاشجار والاثمار وسائر المأكولات والحيوانات ايضا ارضا وفساده ظ وان اردتم صدق اسم جنس الارض
عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ارضا كما لا يسمى
سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد ارضا الا يرى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ
عندي قطعة من الارض نعم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتنا من الصعيد المذكور في الآية
فيكون ارادتنا مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا دخل بئرا ما يجب صحته في التيمم بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم
لم يجب شيء وقد ذكر الكلام في ذلك حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان القشر على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي
شيء قليل لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد
شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من القشر في ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان
يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف ذلك فان من يتبع فقه الحنفية يجد انهم ربما يجعلون ما ينقل عن ابي حنيفة يجوز عن محمد
الى ما انتهى او محمد عن الحسن او هما جميعا وقد يجعلون الجزء من مذهبهم ما هو لكن هذا الناصب الذكي وضع نفسه
في نصب الذنب عن ابي حنيفة كانه قاعد له ليس بل قال الفاضل الاسفرائني في حاشية شرح الوقاية انا
ما في الخطيب من فقه الحنفية يدل على انه جعل على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني
الى انه ينبغي ان يحافظ بالكثرة انتهى على روايته الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص
الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا فنظر فيه عدم وانما يصح
مع الطلب والفقد انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان يتيقن
ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز بقربا او بعيدا وجب الطلب كان الطلب انما يكون الفقد في

الحصر اذا جزم بالفقدان فالطلب بحيث وصدق على المتيقن بعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول له عادة فالمغني به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واستجواز عدم الطلب فانه جعله في حكم المفقود لانه سال الجزء فلا يخالف النص لانه ساوى طلب اخر بين واحد الماء انتهى اقول ان ما جعله المص هنا مذهبا لمخالفا لمذهب الامامية يقول ان ابي حنيفة انه لا يجب السالبة كلية والا لما ورد على القائل به اعتراض اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فمراد المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما يلج اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح اطلاقه اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون المتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراد فالمص واما ما ذكره في تحريف مذهب ابي حنيفة واصلاحه بان المغني به عنده وجوب الطلب مردود بان المقول بان المغني به عند ابي حنيفة ذلك انما لا يحصل لمذهبه وانما يقال ان ذلك لما تقرر من المجتهد بين في مذهبه على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب على الطلب من الرفيق بالي من ذلك ايضا بينا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكره وصرح به صاحب الينابيع ايضا وما نقله هذا المصلح المقدس من الهداية والمبسوط بالطرق جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المغني به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في جزء من الجزئيات فيبقى ايراد المص قدس سره على الباقي كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بير ولا الة معه او حيل بينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى انه يصلي ولا يتيمم ولا يصلي فخالفا في ذلك نص القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل الماء مع بخرج عن العهدة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر بالتيمم بعدم الماء وفقد الدلو والرشاء بغير هاتين الاسبابين المجوزة لم تقض الا المشقة البرد وتعذر المتيمم الا الارض فقد الشافعي هنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم المسافر اذا حيل بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان كانه غير واجد فيجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء او غير واجد فابن مخالفة النص ومخالفة النص ان ما يجب الواجد يجب عليه القضاء وان هذا من ذاك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى اقول لا خفاء في ان الائمة جامعة شاملة للمسافر والمقيم فالفرق بينهما في ذلك كاذب التباس الى الشافعي مخالفة لكونها فاسدا واضح من المنقول بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد الماء وان الغالب في المقيم عكسه وذلك كون الفرض وقوع الحيلولة بين الكلف والماء من الظاهر ان ما يكون من علة وجدان الماء

المقيم لا يمنع لانه يقال في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد الماء تامل يجد الماء ثم ايراد قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي ودليل على ان وهو هذا الا على ان يقال ان فلانا لانه مسبب فقره صعلكته كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه ما وجب عليه سائر المكلفين واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص فان غير الواجد يجب عليه القضاء فيقال غير الواجد يجب عليه القضاء ايضا ان سال قوله الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء اذا لك في هذه الصورة انه بعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد طينا او ثلجا او ثلجا يجب عليه ان يذيبه ويتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وجب عليه ان يمر به ثم يتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد خالف القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد ذكر ان مراد الشافعي من التراب ان يكون ترابا ذا غبار فالثوب والبلد اذا كان فيهما التراب بحيث يذهب به عليهما ارتفع الغبار وبحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالرجل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لانه حينئذ فاذا مسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فصاحب الرجل فضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يقال يستحق من الارض فلا بد ان يكون شيء من الممسوح منه منقول الى الماسح فابن مخالفة النص انتهى اقول اذا فرض المسئلة كما ذكره المص امكان وضع الرجل على اليد وذكره لبصيرا ايضا ولا ريب في ان هذه الصورة تقرر شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة الحركة فالمص ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل لغوا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسور واللعاب منه وقال سائر الجميع طاهر وخالفه في ذلك السنة المتواترة حتى انه صلعم امتنع دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب حفظه الله اقول روى البخاري في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلعم كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل بذلك على طهارة الكلب مبدا لانه لا يجتمع ان يمنع من دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها طبيعة في المسجد او في المسجد طبا الطهارة ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لو سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال ذلك على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة حينئذ اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفة لسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال منعه فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء والكثير كالثلج لا ينجس الا بالتغير وعنها بالكثير ما بلغ كرا وهي الف ومائتا رطل بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة باسرها بضوابط معروفة شرعية محدودة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام

في الطهارة والنجاسة ايضا لعدم انضباطها ولجنسه منه يختلف بالايفاق واسعره ما يتجسس ولم يتجسس
غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ولجنسه معنى ممكن ان يكون الماء الواحد يتجسس ولا يقبل التجسس باختلاف
وصفه وهو معلوم البطلان انتهى قال الناصب جعفر الله انى لحد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين
وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة اذرع ولا يتجسس بالنجاسة
في حكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكره من تحرك احد طرفيه
وتحرك الآخر فليس من مذهبه ولكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع
الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان التقدير المعتبر الذي لا يتحرك احد الطرفين الاخر اذا وقعت النجاسة
في احد جانبيه جاز الوضوء في جانب الاخر ثم ذهب هذا بعشر في عشر فاقدر به بناء على قول مسلم من حفر بير الماء في
اربعون ذراعا فيكون له حرج من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكره من عدم تعين الحركة فلا ان يعينها بالاجتهاد
في الوضوء واخذ الماء انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان التقدير الخ بدل ولا ان ظاهره على ان هذا
اصل الفقه ابي حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير بعشر في عشر الخ فانه صرح بان التقدير بهذا قد حدث بعد وفاة
من بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب البحر الرائق في شرح الطريقة حيث قال ان التقدير
بعشر في عشر ثانى في ثمان وانى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذا من حرم البير غير معقول من الامر انتهى
وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر مما اخترعه سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب
من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في توجيه تقدير بعشر في عشر من مسلم
وذلك بقول مسلم من حفر بيرا فحولها اربعون ذراعا الخ مهدوم لا اساس له اما اولا فلان الحديث المذكور يرجح
انما اريد منه انه من حفر في مكان اجتمع المجتمعون حول البير لاخذ الماء منها لا ان الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية
من انه اذا اراد احد ان يحفر بيرا يمنع لانه يذهب الماء وينقص الماء في الاولى وان اراد ان يحفر الوضوء يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البير الاولى ان يتجسس ماؤها ولا يمنع في ماء له الحرم وهي عشر في عشر انتهى وهذا ارادة ما ذكره الناصب
الفصاح في معنى الحرم حيث قال حرم البير وطهر لها شروطها من مرافق ماء وحقوق في ماء انتهى وح لا يتم استدلاله بالحديث
كما لا يخفى وايضا انما يتم في البير الاولى اذا احترانا نشر على حال الاولى بناء على ما تقرر في الحكمة ودلالة الاحاديث
ايضا من ان مجاري العين باس جهة الشمال والا لا وايضا اى يعقل منع حفر البالوعة اذا كان ذراع على من بلغ الماء
ثم اما اذا كان بين الماء الى قرار فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع وهذا قال في الشارحة وجعلها من كتب الحنفية انه
اذا كان بين البير والبالوعة ذراع واحد ولا يوجد اثر البالوعة في البير فما دلوه ظاهر ولا شك انها فاقدة مدفوع بما ذكره
شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان البئر اربعون ذراعا من كل جانب ولا شك فلا دام الارض امتصاص
الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما ثانيا فلان مسلم ما فهم من قوله حرم فانه يدل على ان حرم
حول الحرم لان حقيقة ان الحرم حرم البير فيمنع الخروج التصرف فيه وهذا يقتضي ان يكون الداخل في الحرم في بلد الحجاز لا

ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من
الحنفية اما مناط الحكم بالتخمين وعدمه هو بلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل
الحضرية مثل العشرة في العشر ولا العشرة من الثلث والخمس والسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير
بعشر في عشر ليس بمتفق عليه بينهم ايضا وانما هو مما احدثه ابن سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية
كما ذكره صاحب الكفاية وغيرهم من المتقدمين والمتاخرين فقد نقل القوصاني في شرح مختصر الوقاية انه يجوز
اعدا ما فضل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنى وقيل ثمانى في ثمان وسئله عن محمد كذا في شرح الطحاوي وسئله عن
ابي يوسف وقيل سبع في سبع كما في الزاهدي وسئله عن محمد كذا في النظم انتهى ثم اختلفوا في الترجيح بما يطول بذكره
ثم ترجيح القول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاخلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا بينهم كما ذكره
الناصب ثم ما ذكره الناصب اخيرا بقوله ثم ما ذكره من عدم تعين الحركة فلا ان يعينها بالاجتهاد في الوضوء واخذ الماء من جدول
بان كلفه بهذا التعيين لا صلاح ذوى الحنفية معروفا ثم سبحانه سنة من قبل ما قيل في النظم الفارسي فالسلام
رفع الله رتبته ذهبت الاساتيذ الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا
اجتناب ما سعا وكذا في الثوبين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتناب ما سعا وكذا في الثوبين اذا كان
احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا
وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوده الشافعي التحري في
الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفا المصرح ذلك لان الاصل فيما امتناع ترجيح احد القسمين
بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبنى لكن القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد القسمين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب انا الشافعية اطبقوا الامر عند على التحري استعمال الطاهر تعين
لكان معه ومن التحري في الانائين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المشتبهين الطاهر فان الناجس التحري
بين الانائين بصدره انصاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما قال الناصب جعفر الله انى قول مذهب
انه اذا اشتبه ماء طاهر بنجس او ثوب طاهر بنجس لم يجز اخذ احد المشتبهين الا باجتهاد
ويشترط في الاجتهاد ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد وان يتاكد بالا
مطلقا او الطهارة فلو اشتبه ماء بول او ماء ورد لم يجتهد ويتيمم وفي الماء وماء الورد ايضا يكون مجتهدا ويشترط
ايضا ان يظهر له امارة تغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا لمنصان الماء وحركته او ابتلاء الاناء
او قرب اثر قدم الكلب فانه يطهر اذا فيما او احدهما الاخر ويتيمم وهذا مذهب وما ذكره بذلك مخالف
المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او النوعين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور الامارات
الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود
المجتهد ما لم ترجح عنده الحكم لم يعلم به ذكره يكون التحري ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من الجواب في الشافعية على العجب

استعمال الطاهر بنفس وبين التحري في الاناءين المشتبهين فانه من باب مساغ الاجتهاد وحكمه وجوب العمل بعد
الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فالفرق بينه وبين الطاهرين في وجوب العمل بما شاء واما ما ذكر
ان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فاذا اريد بالمضاف
ان اراد به ما كان الماء يسمى اضافة الى شيء فقد ذكرنا ان مذهبه في مثل ماء الورد والزعفران كل واحد منهما انتهى قوله
انما حكم المص باستعمال التحري في الاناءين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر ينسب الى الشافعي فانه يجوز
التحري فيهما وما ذكره الناسب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة تغلب
على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كلا ينبغي على المتامل
وبهذا الظهر انه لا يجوز الاستعمال بالاستعمال العقلي اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل
الاستعمال لخرسه وانما الفرضة على ذلك بقوله وخالف المعقول الخ وقوله والضرورة شاهدة بذلك
الظاهر انهم انما ارتكبوا هذا التناقض في تجويز المسئلة بعد ملاحظة تقبيح الامامية عليهم وارادة الخلاص
عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى المزاب كما لا يخفى بتدبرك الى ما ذكرنا فيما حتى بعض وجوه التي ذكرها
التحري في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فتحت او وجه المصنف انه
لا يجوز استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارته ونجاسة المتروك والثاني فيما ظهر
بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسة احدهما بخبر عدلين او ظنها باخبار
من عمل مرآته من نحو عبد او امرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لم هو ما اشتمل على التفصيل
كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا من الفضاحة واما ما ذكره من ان تجويز التحري بالترجيح
احد المتساويين بلا مرجح الخ فمردود بان المص لم يعرف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم باجوزه
الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد
استعماله بما اذا كان احدهما نجسا او اشتبه بما هو نجس بل كان يحكم باستعماله مطلقا اذ التحري
بلا مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليلاحظ فليلا ولبيك كثيرا واما ما ذكره في وضع نصب العلم من علم
الفرق بين الطاهرين بنفس وتحري في وجوب العمل بما شاء فهو مسلم وهل هذا الا كجواب عند وجود الماء
ولو سلم استواءهما في وجوب العمل فاراد المص الفرق بين الصورتين في كون احدهما يقينية فعلية والاخرى
اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية والظنية واما
التزيد فمردود بعدم ذكره للسوء الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اذا
اصاب الارض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز
الصلوة عليها لا التيمم وقد خالف في ذلك القرآن الكريم وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد
التراب والطيب الطاهر وقد نفى عنها الطهارة انتهى قال الناصر رحمه الله قوله ذهب الشافعي ان الشمس غير

مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان به لا يتم بالطهارة بقيد اختصاص الطهورية
به كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في الطهورية
بالآية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما امام في مذهب الباطل ورواية الفاسد ومذهب الحنفية ان
الارض والاجر المغروس يطهر بالشمس وذهب الاثر لا يحكم بطهارته مطلقا بل يجوز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة
المطلقة لتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك في الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابسة بنجاسة
لعدم ظهور النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها سلفا بان يحكم الفتوى انتهى قوله
نفسه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في استدلال الشافعي بالآية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان به لا
يتم بالطهورية بقيد اختصاص الخ مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء منفي في الذكر لا يفيد نفيه عما عداه فقد
ولت الاصول على المطهار اصل الناسب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وهو اولى واما ثانيا فلان تعجبه من المص بانه استدل على الشافعي بحجة في طهورية النبيذ الا
ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقبح في ابطال النبيذ طهورا
لان الطهورية التي يتوهم في النبيذ فانما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس او المتاء
ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند المفرقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وسلم
ان يصب عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان المذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان
الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة ويتحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة اثر البول عنه وان الطهارة حاصلة
بالشرف النفس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على شيء منها لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان ينبه على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بانه لا يجوز لهم استعماله ليس ولما ثالثا فلان ما ذكره من ان
التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان حرارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقا
ايضا للاصل الطاهر الذي اوقفه ابو حنيفة ومن خالفه الاصل بطلانه بل مع انه تاكيد في النص كما هو لان الصعيد هو
الارض مطلقا او التراب من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيد الطيب ليتحرز الطاهر الصعيد
الطاهر بالحلال فان قلت صح فرق بين التاكيد والتقييد ولما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون
الارض المغروس طيبا لما ذكرنا فقوله هذا التراب ليس كذلك اولى البحث كما عرفت قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ وقال الشافعي وابو حنيفة انه يطهر وقد خالفا في ذلك كتاب
الله تعالى حيث قال حرمت عليكم الميتة وخصص التحريم بالمذبوح فدل على جواز الانتفاع في المحيض انتهى قال الناسب
الله اقول مذهب الشافعي ان هما معتبر بما يفرح جلد ميتة لم يكن مستقذرا فيه الا بعد الانتفاع وقبل الغسل وكذا الانتفاع
بما جبن من ميتة وركبتها بعد الجماع للمسلمين وهو ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس
قال ان البهيمة كانت اذا حاضت الحرة منهم كلوها فسأل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك

عن المحيض قل هو اذى الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا الاعتزال عن النكاح واما ترجمة
الاعتزال بما عدا السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة
قالت كنت اغتسل انا ورسول صلى الله عليه وسلم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض
اخرجاه لفظ مسلم وهو عند الازار والحكاية بعد تحريم المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع هذا هو الدليل
على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان استمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة ومباشرة ما فوق
الازار وعند محمد يبقى شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله ودليل الشافعي وما ذكر انما خالفا
النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض موضع ايامه لا محل الحيض وهو الفرج
لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الآية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سئلوا عن حكم ايام
الحيض كما ذكرنا انتهى اقول فعدم الدليل الى استدلالا على مذهب ائمة باحاديث صحاحهم الستة مع انها كانت مذكورة عن
كتاب المحلى لابن حزم معارضة منها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الآية زمان الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج
لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الآية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سئلوا عن حكم ايام
الحيض فمردود بان غير المحيض المذكور في عجز الآية يعني زمان الحيض لا يوافق
ما رواه الناصب او كلام مسلم وجوب الاعتزال عن مجرى النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى
خلاف الآية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكر انهم سئلوا عن الفرج بل سئلوا عن حكم ايام الحيض مردود بان
المعلوم بقول انهم سئلوا عن الفرج لا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الآية يعني زمان الحيض لا يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرحوا بان المحيض المفروض بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض بمعنى
المحيض اذ بهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن
حكم المحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة وهو الفرج
وهذا اصح معروف فيكون الآية حينئذ موافقة للخبر المذكور ويكون معناها اعتزلوا في موضع الحيض
وهذا هو الذي صح عن جماعة من الصحابة كما روينا عن ابي اسحاق السبيعي عن ابي [illegible]
النخعي عن مسروق قال سالت عائشة ما يحل لي من امراتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن علي بن ابي
طالب عن ابن عباس ان اعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا النكاح فردوني وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح
من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب الفاجر
المقلد المتعصب والكذب الصريح المحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهد لمذهب اما الشافعي
مع عظم شانه وغيره عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مولف فتاوى الحاوي من الحنفية انا حكينا ابا
العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من المسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة
ظاهر الفساد فيري بالكذب ويقول لاصحابه من الكذب لاجل اصحابكم وكيف احتال لهذه انتهى قال المترجم

رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن والثوب الا من الدم غير الدماء الثلث الحيض
والاستحاضة والنفاس فانه يجوز له ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسة فانه عفي عنه
وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف نجوم هم وشاكك فطرانهي قال الناصب حنفه
الله اقول مذهب الشافعي انه كان طهر من نجس الغير الا الخمر بالتخليل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة
ودم البيضة بالمصير جرانا واما غيره من النجاسات فتقليل الذنب كاثرها لمفت فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يفصل الصوف عنكم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه قال اما عفو عنها واما
التقدير بالدرهم وغيره فلا معنى لانه لم يرد شيء نص في هذا ومذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ
من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن اعجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز
الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم
وهو مخالف للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا
المذهبين جوز تطهير الثياب بوجه النجاسة سواء كان قدرها او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت انتهى اقول ما وصفه الناصب المرتاب من مذهب الكذب بانه من اعجب العجاب بزعم
رجعة الترتيب عجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصوص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة
فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وحينئذ يقول ان المص قد اشار في كلامه مخصصه بما عدا قدر الدرهم
البغلي من الدم وغير الدماء الثلث واشار الى ان المخصص هو الشارع من ذلك في الاخبار والآثار حيث
قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاما خفي ابو حنيفة الا بزاخراج غير القدر المذكور
من الدم ايضا كان مخالفا لعمومها ما في من الآية فالمنجب ما ذكره المص من اعجب العجاب وان كان ذلك ايضا
من لا يستدل الى الصواب والمجادلة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات المكن ازالتها قال في
رواية باحتياط الى يوسف اذا كان دون ربع الثوب يجب اجزاء الصلوة فيه وهذا تناقض مقصود الشرع
من الصلوة وكذلك جوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء
الكلاب وامر بقتلها مرارا وبالغ في الزجر بعد حتى اعتبر للعدد في غسل ولوغها وغلظ بضم التراب الى
الماء الطهور فطا الحاكي عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل
بشيء يخاف من جلده حيوان حرم الشارع اقتناءه فليتصف اولياء الناصب ان من يتكلم اصلاح
هذه المفاسد قد فقد الجبار او غيره قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان نجاسة الملقى
وانه لا يجزي فيه الفرك بالماء وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك
الآثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وسلم بغسله وايجاب غسل جميع البدن قال
الناصب حنفه الله اقول مذهب الشافعي ان مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة

وهو ما روى المسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة انها قالت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان احتج
القائل بان عليه وسلم اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس والجواب
الغسل هو النجاسة او يخرج من البدن وهذا كلام لا يتشبه على مراعاة الرسائق واشتبه عليه الغني اقول
رواية عائشة كما ذكرها فاسدة وقد ابان المص في تذكرة الفقهاء بانه توهم ما ليس بمني مثل المني وبرشاشه ان
وقوع حبوب المني على ثوب الفرك هو على وجه قبل الفرك انما تصور اذا احتلم او خرج ذلك وكذلك في شان النبي صلى الله عليه
وسلم سيما على الاستمرار كما يعرفه قول عائشة كنت افرك المني الخ مع استحصاله لمتعدد من الازواج ومع عدم
رواية اتيانه بالعزل بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل وجود الآدمي وهم الانبياء
ان يكون طاهرا مدفوع ما سبق لي هو النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يتولد المني في بعض
المواضع استقذارا عن الآدمي الى الثقل والرطوبات القذرة كالقلب الخنزير والاستحالة كاستحالة الكلب
لحما لكن تعرض احد الامرين فظاهر في مراتب خلق الحيوان من حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فهل
تعذر تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم ان لا يكون بعض آبائه احد من
الانبياء من كانت الخنازير الى النجس المحرم والدم وحكم الخنزير كالميتة لظهور ان المأكولات والمشروبات اصل وجود
الآدمي مع انه لا نزاع في ذلك بل يجوز ان عليهم الكفر وانواع الفسوق التي هي اشد من الخنزير حرام النجس كالميتة
ما يكون ماء المني وايضا ما ذكره والخرج الاجلس المرة فيجب ان يكون نجسا واما ذكر من الغسل فهو للتنزه
لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما استبعده من استدلال المص
على نجاسة المني بالمجامعة غسل جميع البدن فدخول بانه استدلال التنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط
الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه لا يقال ان الناس الى قدم الحيض
والاستحاضة والنفاس يجامع اجماعا غسل جميع البدن غاية الامر انا نكون هذا الزاما لخلع المخالفين
القائلين بالنجاس الداخلين في حزب اولي من قاس ولعمري هذا القياس ادق ما سولت لهم نفوسهم الامارة من قياس
عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر لعدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا صلى ببساط احد طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوا على الظاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على
سرير يتحرك بتحركه المصلي لم يصح صلوته وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل اما العقل فلانه لو صلى بارض
يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما النقل فلانه اي تعلق للصلوة بذلك
المكان الذي يحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته اذا كان كذا اذا صلى وعلى راس طرف عمامته
طاهر والطرف الاخر نجس وهو موضوع على الارض فانه صلوته اذا صحت وقال ابو حنيفة يتحرك بحركته بطلت
وقال الشافعي يبطل كل حال وكذا اذا اشد كلب بحبل وطرف الحبل مع نجس صلوته وكذا اشد الحبل في سفينة

فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان جاثما لطرفه بطلت صلوته ولا
فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه ادلة
عليها من عقل ولا نقل اقول قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله
وملابسه طاهرا ولو تناول نجسا اذا اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وجرف من موضعه وجب الغسل وان
لم يجرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد الكمين او يديه او اصبعين يجب الغسل
بالاجتناب ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابته نجاسة او ارض نجسة او فيه طرف او حبل او ثوب او شدة في يده
او رجله او في حلقه والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او شد فيه صغير وكبير على الاصح بطلت
الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعتبر في الحكم لان المصلي في النص المذكور قد صادق عليه انه مشتمل على النجاسة
والضرورة والاجماع على عدم جواز اشتمال المصلي على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز
للمصلي ان يصلي وطرف بساط طرفه الاخر نجس يتحرك احدهما بتحرك الاخر او كهذا ذكره في الوقاية وقال الشارح واما
قال هذا احترازا عن قول من قال انه يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحرك الاخر هذا مذهب الشافعية
فعلم ان هذا الدليل لم يتقل المذهبين على ما هما عليه ثم ثالث من مذهبه باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفها نجسا
يلزم ان يكون نجسا لان الكل واحد متاثر واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز
ان يقال فيها انها نجسة وكذا لا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي طرفه نجسا مصليا على النجس
النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل بعقل وبنقل فلان قوله لكان المصلي في النص المذكور صادق عليه انه
مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى صدق الاشتمال على المصلي والطرف الاخر من العمامة والبساط النجس ممنوع
ودعوى وجود المنع على الاول المذكور دعوى كاذبة بما قال المص ويرشد عليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع ثم ترجمة
الانصاري والروضة للعوري ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم اجتهاد كاذب والكذب
ما سول له تاب فلان تطويله في نقل مذهب الشافعي والحنفية بالاطالة بحثه وما ذكره من انه يجوز ان يكون المص لم ينقل
المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المص في التحقيق وتتبع المذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها على ما هو عليه واما
حكم بذلك اخرج جامع طبع الناصب فانا المص ما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه فيها كما ذكره المص من انه ان
تحرك طرفها بحركة المصلي يجوز وقد صرح بذلك فاضل الاسفراني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها واخذ الناصب
من شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على من يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المعنى به جهلهم وما اشار اليه
الشارح من القول المختار عنه هو قول ابي حنيفة وقد ترك الجهل عن نصه ولم يبين فيكون هذا مذهب بعض
الحنفية قال التنقيح هي احدهم في قوة التنقيح على الباقي واما انه نقل المص من مذهب الشافعي فباطل
صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه الظاهر لكتب البنابيع وشرحه في القضية منعكسة والابراد ايت
منكرة واما قالت فلان ما ذكره في ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفها نجسا يلزم

من ان يكونا مجنسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما جنسان الخ مدخول بان نوقم ما ذكره لزم
بطلان صلوة المصلي على الارض الذي يكون بعض اطرافها جنسا الا انهما ايضا شيء واحد بعضها متصل به بعض وبعضها
مجنس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق ولا ارض مع الاطلاق بخلاف ما ان كان
المصلي منها شخص والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما افضل به من الاقليم السبعة وتخصيص
البساط الذي يكون اوسع من رخص اعتبر فيه وبهذا ظهر ان ما في من التخليل كاصل الدليل لا يبقى العليل ولا يروي
الغليل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثانية في الصلوة وفيه مسائل الاولى ذهبت
الاسامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة
ان اغمي عليه في خمس صلوة وجب قضاؤها وان اغمي في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المعقول والمنقول اما
المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى
عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون والمغمى من زال عقله بالاغماء او الامراض ولا القضاء اذا افاق ولو
زال عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه سكر او مزيل والدليل على السنة المشهورة وهي ما روي في الصحيح
انه رفع القلم عن ثلثة وذكر فيها المجنون حتى اذا افاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او
اغمي عليه يوما وليلة قضاها فان زاد ساعة لا هذا لحد ابي حنيفة وابي يوسف واما محمد فالمعتبر الاوقات لها فان
استوعب وقت ست صلوات يسقط وللاداء الساعة الزمان الا ما فارقه المجنون ودليل ابي حنيفة ان في اليوم والليلة
حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا لم يتحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه للسنة المذكورة ودليل محمد
ان الساعة غير معتبرة فالواجب تقديره والشيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر بالساعة وقت صلوة تعلى
ما ذكر الاكبر على مذهب الحنفية ما ذكر انتهى اقول لا يخفى ان ما كلفه الناصب عن الدليل لابي حنيفة اقرب من
بقاء ما ذهب بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله استنبط من اصل الدعوى فان المجنون يوم
يكون يوما اذا كان في الجنون الادواري فاذا دخل الاغماء اذا كان حاصلا في اليوم والليلة في المرض واذا دخل الاغماء
من ذلك في الجنون لا يصدق على من يجنن او يغمى عليه وانما قلنا ان الناصب تكلف ذلك الدليل لان دليله هو
الاستحسان كما صرح به الهداية وهو ان مدة اذا طالت كثرت المتاعب فتصرح في الاداء حرج التكرار واذا
قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في هذه الاستحسان
ايضا من استقباح العقل واما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان التي يعقل وقات الصلوة
الخمس غير معتبرة فتدبر قال المص رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها
افضل الا المتنفل وهرب انتظار الامام والمغرب والفجر وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير
الظهر في الجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في مسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبق الخيرات وقول النبي

صلى الله عليه وسلم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحرمان
فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث وكانه ناسي في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان
جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج على الوحدة بتعين بخلاف التاخير انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما
بلا تطويل وكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كالاكل وكلام يسير للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم
والترمذي في صحيحه ما حاصله عن جابر انه قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة
اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخير عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول
الله صلوة لوقتها الاخير مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده ابي حنيفة
الابراد بالظهر لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل
الابراد السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهو
كما يعلم في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير لظهر
الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الضوء والعشاء الى ثلث الليل لحديث والترمذي لحديث ايضا وذلك لحرص في
الاتيان فيه ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلى انه يحكم في
سائر الاوقات التاخير مطلقا بل تاخير كل وقت بدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر المسارعة لان المسارعة
اذا لم يرد فيه تخصيصه بمستحبة ولا فالعمل بالسنة واما ما ذكره من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفرض
اولى فمقبول التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل
بالحديث انتهى اقول قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجة لانها من جواب
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان الحديث
الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله صلعم ابردوا بالظهر فانه اشد وابردوا بالصلوة وانما يدل هذا الناصب لفظ
الظهر لفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولو يعلم ان مثل هذه الفوائد والترويج لا يرد
على ان اذا العصر وعلى هذا الحديث الابراد لو سلم صحته يدل على تخصيص الاثر بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة
فينتفي الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ يندفع ما ذكره الناصب بقوله واما استغرابه كلامه من ان الامر
في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فهو قول مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم
في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت بدليل الخ المعروف من ان الدليل لغير جاري الكلام واما

ما ذكره من ان الانسان في معرض الحدوث الخ فقد كان الاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه
بين اهل الاسلام وسائل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقدم
والتأخير ليس بالرأي والعقل الخ قلت قوله المص رفع الله درجته الفائقة ذهبت الاماسية الى انه اذا
تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة مسيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة مسيرها بطلت صلاته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول اينما تولوا فثم وجه الله وقد فصل الصادق ع انه في النوافل خاصة وخالف
المعقول لان جهة السير غير مضبوطة في الاستقبال لما وانحرف بل ربما كان غيره اولى بان يكون مساسنا وجهة السير
مستدبرا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة
الا في شدة الخوف والنافلة في السفر المباح اما اشتراط استقبال القبلة في سائر الصلوة لقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة خلافا لمن السنة المشهورة
الى ما الزيادة على الكتاب كما ذكر في الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي اما صلوة الليل الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى
مسلم عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة فكبر ثم صلى
حيث وجه ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فجئت وهو يصلي على
راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث الصحاح اثبت زيادة على النص فاقتضت
في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة ولا يجوز القول به لانه مخالف للكتاب واما
ما ذكر ان الشافعي خالف القرآن فاجل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والاية نزلت قبل نزول القبلة الى الكعبة
ولو كانت الاية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكر انه خالف المعقول لان جهة السير غير مضبوطة
المعقول فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت في جهة السير لان العقل حاكم بهذا حتى يحكم بان غيره اولى انتهى
اقول اولا ان الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لا تدل على ان الزيادة التي اثبتها الحديث الذي كان في النفل
حيث وجه ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجه اليها ركابه لا جهة السير ولا
استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجه اليها ركابه اذ ربما يعدل الراحلة عن جهة السير اذا رأى بعض
فعلم ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما حديث الثالث فلا دلالة على انه صلعم الى جهة المسير لجواز ان كان
الراحلة سائرة نحو الشمال او الشرق او المغرب مثلا وهو صلعم قد انحرف عن سمت ظهرها الذي كان وجهة السير
الى جهة الشرق فلهذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه الفرض بغير حال الضرورة بالاجماع
فبقي حال الضرورة واخلال الضرر تعبير يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الى غير ذلك من الايات التي سيذكرها المص
في المسئلة الاتية وانا نقضه سائر من جهل المص وعلم الشافعي في المسئلة متمسكة لان المحققين الذين ضبطوا
الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في عبره لم يعدوا هذه الاية

ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا لما روى المص عن الصادق ع من انها نزلت خاصة
وقد روى في هذا الباب اهل السنة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابوري في تفسيره وعن ابن عمر انها نزلت في
المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به راحلته كان مسلم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو
المدينة فعنى الاية اينما تولوا وجوه حكم لتوافلكم في السفر فثم وجه الله اي قبلة صادقة رضاه انتهى فظهر ان الاية محكمة
غير منسوخة على رغم الناصب المكذوب الخائب واتضح ان تخصيص ائمة جهة السير غير مستند الى عقل ولا
نقل كما ذكره المص بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس واسرائيل في الفضاحة كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته الرابعة ذهبت الاماسية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء
وقد خالفوا بذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا انها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على
ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة
مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على دابة السائرة والماشي المسافر لا عند الضرورة ولو خاف
على نفسه او ماله او انقطاعه من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة اما عدم الصلوة
المفروضة على الدابة لان الاصل فيه عدم الجواز لعدم حركة المصلي غير المتعلق بالصلوة من الحركات وهذا
ظاهر الصلوة على الدابة السائرة وارد بخلاف الاصل فيكتفى فيه على محل ورود الزيادة من السنة كانت في
الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من مخالفة النص فترجمة
بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن كلفة ومشقة
ثم استثناء حال الضرورة يبطل استدلاله بظاهر الايات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فريضة على الراحلة يوم المطر فيطالب بتصحيح الرواية انتهى اقول يتوجه عليه ان ما ذكره من الاصل عدم صحة
الصلوة المفروضة على الراحلة خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزائد وبما فيه مشقة زائدة بما سمع قول
صلعم بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه يحمل الحرج في الاية على كل ما فيه فلا يجب شيء من العبادات
الخ فمردود بان الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات الجنسية مما يستند اليه العقول السليمة ولهذا
لم يعين الله تعالى ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعم الاستدلال بما ونحوها في مظانه سابق علماء
الامة حتى هذا الناصب الجاهل المعاند حيث قال فيما سبق من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا
لم يطاوعه اللسان بعين الترجمة دفعا للحرج فاعترض في ذلك راجع الى الله تعالى ثم الى نبيه صلى الله
عليه وسلم ثم الى الصحابة مستدلين بامثال هذه الايات في مواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا
واما ما ذكره من ان ما قاله المص رسول الله الفريضة على الراحلة يوم المطر فيطالب بتصحيحه وانه كان

كمنوب في كثير ما فيه فيجاب بان اكثر جاهل العلم هو كتب اهل السنة المملوة بزيوف الروايات فان العلم يأخذ منها ويعلم
مع هؤلاء الذين ظنوا رواجها ولا يبعد ان يورث الصرف فيها ولو بمجرد امر الناظر اليها حافظ في ذلك الوقت لكن العلم
يتعلم الى ذلك ما شاء مع الحشم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكنز والحاصل ان ما ذكره العلم واستبعده
الناصب مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع وشرحه للانصاري الشافعي حيث قال من لف ذلك الكتاب
وجاز لداه ان ناوى بالمطر والرحل وقال الشرائي وجاز عنده احمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة اذا دى
المصلي عن نزل عن الدابة بالمطر او بالرحل قال في كافي ابن قدامة والحديث لان انس بن مالك رضي الله عنه صلى المكتوبة في
يوم مطر على دابته وروى نعيم بن اسد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم
والبلة من اسفل منهم فصلى بهم انه اتى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى بهم
واصحابه على ظهر دوابهم يومئون ايماء يجعلون السجود اخفض من الركوع ورواه الائم والترمذي وان كان البلل يسيرا
لا ادى فيه ترك السجود انتهى قال العلم رفع الله درجته الخامسة ذهبت الائمة الى انه يجب تكبير الافتتاح بصيغة
الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم سئل الله العظيم والله الجليل وشهد قال
خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رايتموني اصلي وخالف قوله المنصوص عليه بالتكبير
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين على القادر والتعلم
على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله اكبر او الجليل الاكبر او الله عز وجل اكبر لم ينعقد والدليل
عليه ما رواه مسلم والنسائي في صحيحيهما عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير
والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله اكبر وما يقوم
مقامه وهي شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة ينعقد بغير لفظ التكبير
مما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والتسبيح في الصلوة وليس مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فيستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الاكمل والاظهر لا الواجب والشرط
ولا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى اقول حرص الناصب على مخالفة فعل النبي
صلى الله عليه وسلم مخالفة ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رايتموني اصلي وما يفهم هذا ما واظب عليه النبي صلى الله
عليه وسلم وسواء كانت صلعم ودليل الوجوب قال شارح الينابيع انه صلعم على ما في السنن الصحاح واظب على التكبير
فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر او الجليل الاكبر فهو في مرتبة
فتوى الى حنيفة في القسامة لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل
على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير اطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قولنا
الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قولنا بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس بشرط
واما ما استدل به بعضهم على جواز الله اكبر من ان الالف واللام لم يغيرا عن معناه وانما افادا التعريف فقيل ان

التعريف واضح نقله عن السكاكي التعريف كان في التكبير اختيارا وتقديرا لكونه من كل شيء وعند التعريف يزول
ذلك فتدبر ولا استدلال ايضا على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى
تخليط وهدم للاسلام وشرع جديد فاسد اذ ليس في هذه الآية بيان على الصلوة وصفته والصلوة البيانية
وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله صلعم اذا قمت عليه الصلوة فكبر الله
على محل الصلوة الذي لا تجزي الا به فلا يعترض بالآية عليه بل في الآية دليل على ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير
الصلوة لانه تعالى قال فصلى يعطف الصلوة على ذكر اسم ربه الجيد للتعصيب فيصح ان قبل الصلوة مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لذكري اذ هذا الذكر لاسم نعم هو المقصد اليه تعلل بالنية في اداء الصلوة وجل ووجه آخر نقول ان قوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى اخبار عن ذكر الله تعالى وهو خبر مبين له فحصر عليه لا يقال قوله صلعم تحريمها التكبير يدل على ان
التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه ولا ينافي قبله الذكر عن الصلوة
في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول انما يقتضي مطلق المغايرة ولا يجب في مغايرة الشيء
بجزئه فلا دليل في ذلك على مطلوب الناصر الشرعية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
اختيار الفرد الاكمل مردود بان الله ان عنا اختياره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي تفعا والا فاذا فرد شرعي
فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما ثبت صلعم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا
وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم
فيها الترخيص في جميع خطبه ولا امر به ولا نهي من الكلام فيها بما شاء من الكلام المباح والصلوة بخلافه
قال العلم رفع الله درجته السادسة ذهبت الائمة الى انه يجب التكبير بالعربية فان لم يحسن وجب عليه التعلم
الى ان يضيق الوقت ثم يكبر كالاخرس وقال ابو حنيفة يجوز التكبير بغير العربية وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
فانه كبر بالعربية وقال صلوا كما رايتموني اصلي وفي تحريمها التكبير وغير العربية لا يسمى تكبيرا انتهى قال الناصب حفظه الله
مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والمتعلم على العاجز المتمكن منه ويتعين ترجمته على من لا يقدر
اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان
بالعربية فيعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
تعالى وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة لسنته انتهى اقول يرد
عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها يتعين
الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسئلة السابقة من ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا
شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لا يصلح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي صلى الله
عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل الخ يتوجه عليه ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا ولم هذا لا يصح الاستدلال
بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان ودفعه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

[illegible] ان يتعبد بالمعنى فيبدل لفظ سالم بحر بعدى ذلك اللفظ الى غيره مثله وكان في معناه او لم يكن ما دام قادرا
على ذلك اللفظ الا بين آخرين لان ذلك لانه عز وجل تعبدنا بذلك جدا فلا يجعل تعبدنا قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود
الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن خزيمة في كتاب التوحيد ان قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب دعاء
يقول فيه امنت بكتابك الذي انزلت وبنبيك الذي ارسلت فذهب البراء يذكره فقال له رسولك الذي ارسلت فقال له
عليه السلام وبنبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظ امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جاز غير هذا لجاز الاذان
بان يقول العربي اجل ليس لنا رب الا الرحمن وانت ابن عبد الله بن عبد المطلب او خفن ابي بكر وعمر يعوذ من الرحمن
هذا يخرج الفرض هذا يخرج المفاد العربي اجل ليس لنا رب الا الرحمن وانت ابن عبد الله بن عبد المطلب او خفن ابي بكر
وعمر يعوذ من الرحمن هذا يخرج المعنى العربي اعظم ليس لنا رب الا الرحمن ومن اذن هكذا فحقه ان يستتاب
فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بالشريعة وجعل متعبدا في رده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به من الفاظ الصلوة
والاذان والاقامة والتسمية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المغرب الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز
عما لفظ الالفاظ المحدودة من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القرآن في
الصلوة بالاعجمية وهو فيصح بالقرآن فاعلمه ان نقول تنكيس الصلوة فيبدأ بها بالتسليم ثم بالقعود ثم بالسجود
ثم بالركوع بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان ويفطر النهار
ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخرها لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك
ويقرأه في الصلوة كذلك ويبدل الشرائع ونحن نبرأ الى الله تعالى من كل ذلك ومن اعتقد شيئا مما جاء به النبي
رسول صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم جزاه الله خيرا من العجب انهم يكسون الغضب في غضبهم
الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك او اعلمك بان اعلم هذا دينا وانا اثبت شهادة ولا يحكم بالحق يقول
اشهد فتامل فان الفكر فيهم طويل قال المص رفع الله درجته انما بعثت ذهبت الامامية الى استحباب التعوذ
قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالفنا في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى قال المناصب حفظه الله اقول التعوذ في صدر القراءة سنة عند الشافعي
وغيره مستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه لم يصح
عنه تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالتعوذ فانه اما
وارد ولا تعين حمله على الوجوب بل لم يقل به احد فانك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا يعارض
لما ذكرنا فلا يعارض النص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لم ثبت عنده انتهى اقول ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في
الوجوب وكذا لم يقل انه تعين حمله هنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين في هذه المسئلة
لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى من استقرأ ما يجوز من الاصول واكثر فعل الرسول صلى الله عليه وسلم

مع تكرار مدة العمر في كل صلوة ومشروعيتها الامة مكابرة كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت
الامامية الى وجوب قرءة فاتحة الكتاب في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها
وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند نحو لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال لا صلوة لمن يقرأ بفاتحة الكتاب
انتهى قال المناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان قرءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة والفرض
ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة مسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او الفارسية عامدا بطلت صلوته
وان لم يحسن الفاتحة وعند ابي حنيفة ان فرض القرءة آية والمكتفي بها مسيء ترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده
واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في ان ترك الفاتحة موجبا للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الادلة القطعية
وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون قطعيا حكم بعدم الفرضية فلا يحتاج الفاتحة للمص
لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب قرءة الفاتحة المذكور في بعض
كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس قول الحنفية بل هو قول المراجعة من اصحاب الهارس تنقيح المطالب عليهم
ذلك ولهذا قال امام فخر الدين الرازي في رسالة المحصول لتفصيل مذهب الشافعي انه يجوز عنده الحنفية الصلوة
لغير الفاتحة فتكذيب المناصب المص تكذيب الامام الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص ذهب
ابو حنيفة الى الحاق الفاتحة بالحديثين المذكورين وادعى تواترهما عند الجميع او تواتر احدهما وهذا المناصب اخص في
مقام الرد من الحديث الاول حيث لم يدعه منع تواتره ولو سعى واقتصر على رد الحديث الثاني بانه من خبر الآحاد
واما ثالثا فلان الحنفية ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فالذي اقتضى حكمه جواز
آية واحدة من ام القرآن وبعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لكن المناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القرآن يحتمل انه
اراد الفاتحة وما تيسر جهاد ويحتمل انما نزلت قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح البنابيع في جوابه ان قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر منسوخ وفي الحنفية انما وردت في قيام الليل لا في فرض القرءة ففي اول الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه
او اقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي صلى الله عليه
وسلم والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في آخر السورة اقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلوا الطلاق الخمس واراد الكل
ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وفعلها من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤا
بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان من حمل الحديث فقد اخذ الآية بها لان ام
القرآن ما تيسر من القرآن ومن حمل بجميع احتمالات الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة بغير قراءة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا لا يجوز لا سيما تقسيم الحنفية بين اجازته فرضا على ملة او ثلث آيات ومنعه
ما دون ذلك فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا تصح بدليل وهو خلاف القرآن ومجمع آثار وقال
فخر الدين الرازي في رسالة يجوز ان يقال ان كلمة ما في قوله فاقرؤا ما تيسر اشارة الى المجموع الساقي كقول القائل

الرأيت أن ذلك الذي رأيت فكذا هنا أي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن والذي تيسر من القرآن في الخاص والعام
هو سورة الفاتحة فإنك لا ترى في الدنيا مسلما إلا ويحفظ سورة الفاتحة أما سائر السور فقد يحفظ بعضهم وقد لا يحفظ
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب أو فسد فإن أحدا من أهل الإسلام لا يصلي بغير الفاتحة ولا يصلي بها
بغيرها بالفارسية بل قد رأيت في بعض الحكايات أن خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه الإنكار بأن يظهر الإسلام على مثل
ما تقولون فإن الملك يرى أن يجب علينا أن نصوم في نفوس مذهب أبي حنيفة وهو أن تأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة
بالفارسية وكان غرضه أن يقبل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم إلى دين المجوس والأشقياء بتعظيم الله بالسان
الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت وفيهم الشيخ الجليل أبو الحسن الحنفي فأنكر ذلك وكانت الأكابر التي يحترم ذلك الوزير
فثبت أن مذهبهم في هذه المسألة مذهب مجوسي وكذلك السبب ترك أئمة المذهب قول أبي حنيفة في هذه المسألة ولم يقل
به أحد من أصحابه أقول ولا يخفى على العارف بدقائق الكلام أن الرازي قد أشار إشارة وتعريض إلى أن أبا حنيفة كان من أهل الإلحاد
الثاني أن أبا حنيفة كان ساعيا في إبطال الفتوى فعل الناس من دين محمد إلى دين المجوس لأنه قد ذكر في أول الفصل الأول
من القسم الثالث من رسالته المذكورة أن أبا حنيفة كان من الأكابر وأن بعض ملوك الفرس ولاه أن يملك الفرس كان مجوسيا
بل الظاهر أنه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لأجل هذه الإشارة والتعريض فتأمل في هذا الموضع الخريف قال المصنف رفع
الله درجته الثامنة ذهب الإمام الشافعي إلى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في ذلك أبو حنيفة ومالك
أن سائر الكلمات قرآن في الصلاة وفقه الخلاف في ذلك أن العلم الضروري الحاصل بالتواتر أنما آية واحدة من سورة الله صلى الله عليه وسلم إلى
قوله سبعين خمسين آية أقول الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أن البسملة آية من كل سورة وهي آية في سورة كل
سورة ولا اختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر في هذا الحديث باطلة أقول فيما ذكره منقوض بطلان أن لم
يدع تواتره ما ذكر من حديث العدد وأما دعوى تواتر كون البسملة آية من كل سورة إن قبل إن كان متواترا لكن الخلاف أجيب بأن قوة
الشبهة في ذلك حتى تكفير المخالف وتحقيق الكلام مذكور في محل آخر أقول الشافعي الخريج البسمة آية واحدة قال المصنف
رفع الله درجته الحادية ذهب الإمام الشافعي إلى أن آمين يبطل الصلاة وخالف في ذلك فقهاء الأمة وقد ورد عن
النبي صلى الله عليه وسلم المنع من التأمين في هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول آمين من كلامهم قال
الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أن من الإمام والمأموم والمنفرد في السر والجهر يعقب
الفاتحة قولا بلا تشديد فإن شدد عامدا بطلت صلاته وإن يكون قاصدا يستريح تأمين الإمام لا قبله ولا بعده وإن
فاته المعقب ولو تركه حتى اشتغل بغيره لم يعده ولو قال آمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ورواه عن أبي حنيفة في
التأمين بعد ولا الضالين إلا أنه قال بقوله المصلي سرا كالمأموم والدليل على استحباب السنة المشهورة وهي ما روى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمن الإمام فأمنوا فإن من وافق تأمينه
تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا يعم جهرا يدل على استحبابه وأما ما ذكر أنه يبطل الصلاة لأنه من كلام الآدميين فقول أما
ما ذكر من كلام الآدميين أن أريد أنه مخاطبة للآدمي فهذا الحد لا يمنع مخاطبات الحضر والتشريع وطلب الإجابة من الله تعالى وإن

أريد أنه ليس من القرآن فكثير من الأذكار والتسبيحات واردة في الصلاة وليس من القرآن وإن أريد أنه كلام مخترع للآدمي
وإن يرد به حتى فقد ذكرنا الثقة المشهورة من الصحاح المحتجة المذكورة في فضيلة التأمين وأنه صلى الله عليه وسلم ذكر فضائله
وأنه سبب للمغفرة فلا يكون من جملة مبطلات الصلاة كما زعمه أقول قد أجاب المص في كتاب المنتهى عن الاستدلال
بحديث أبي هريرة بمنع صحة السند فقد أمامه من أن أبا هريرة أعتق ولم يسمع عن الخطاب وأقره محمد بن إسماعيل
وعدوه السلبي وحكم عليه بالخيانة وأوجب استغراق الفقه بنار الزمهرير وأما إذا كانت هذه الحال كيف
يكون إليه ويوثق بروايته ونقل عن الحنفية أنه لم يعمل بروايته أبي هريرة أقول قد ذكر فضل الفاضل بأن الحنفي في
البلدان يعرفه ونقل عدم عمل الحنفية بروايته أبي هريرة وأبو المعالي المحرمي الشافعي المقتفي لمسلم المجوسي في حاشية المجوزة
لبيان أحقية مذهب الشافعي فليطالع فيها وأما ما ذكره أن الأحسن من الترديد الثلاثة فمع ورد بأن المراد من كلام الآدميين
ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر فيعلم أن هذه الصلاة لا يصح فيها شيء من كلام الناس أما في التسبيح والتكبير
وقراءة القرآن أمين ليس بشيء منها أما عدم كونه قرآنا فظاهر وأما عدم كونه دعاء فلأنه أثر الدعاء الذي هو الطلب
كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وجميع في وجه والفرق بين الأمر والمسمى ظاهر ولا يستلزم الإذن في الأمر الإذن فيما عداه
وأيضا التأمين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الأمر المقصد فعلى تقدير عدم المقصد المبحوث فيه التأمين لعدم
وأيضا لو كان المظنون بها تأمينا لما جاز الأمر بقصد الدعاء ولكن ذلك غير جائز بالإجماع وأما عند أنا ظاهر مطلقا وأما عند
فللاستحباب مطلقا وأيضا ذهب بعض المجوز إلى أن آمين اسم من أسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه قال المصنف رفع
الله درجته ذهب الإمام الشافعي إلى وجوب القراءة في الركعتين الأخريين أو التسبيح المأثور وهو سبحان الله والحمد لله
ولا إله إلا الله والله أكبر ولم يوجب أبو حنيفة القراءة ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما وفي ثالثة المغرب وهو مخالف لفعل
النبي صلى الله عليه وسلم لا قراءة في الأخريين المجوز وحدها قال الناصب حفظه الله أقول قد سبق أن مذهب الشافعي
وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة وتأييد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود عن أبي
قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر في الأوليين أم الكتاب وسورتين وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب
ويسمعنا الآية أحيانا والحديث واضح أقول صلى الله عليه وسلم لم يقرأ فاتحة الكتاب إلا أن يراد قراءتها في الصلاة في ركعة
من الركعات فهذا خلاف الإجماع لأنه لم يقل أحد بإجزاء قراءتها في ركعة فقط وأما أن يراد قراءتها في كل الركعات فهو المطلوب
وأما أن تخصص قراءتها بالأوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي
فبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح وهذا ليس بمختار عنه ولم يرد به خبر صحيح أنه نافي فيه أحيانا جواز التسبيح
ثم ذكر في محل آخر أن الحنفية تعمل السنة صلى الله عليه وسلم أن النبي كان يقرأ في الأخريين المجوز فيه دليل على جواز التسبيح مخالفة
النبي صلى الله عليه وسلم ومذهب الحنفية أنه يقرأ في الأخريين بالفاتحة فقط وهذا أفضل وإن تسبيح أو سكت جاز وهو يرى
قراءة النبي في الأخريين من السنة وبات فلا مخالفة لفعله أقول إن المص لم يتكلم عن أحد من أهل مذهب الشافعي شيئا فلا وجه للتطويل
بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد أزيل ذلك في الكلام السابق وأما ما ذكر من أن تخصيص قراءة الفاتحة بالأوليين تخصيص بلا مخصص

ثم ورد بان المراد خص ذلك بروايات اهل البيت عم لكن الكشي جعل هذا الفعل فعل النبي صلى الله عليه وسلم المعلوم من رواية
ابي قتادة حجة على ابي حنيفة ورد مخالفة احد الامرين القراءة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخريين انما علم من روايات
اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصح حجة على ابي حنيفة واضرابهم يجب اعتقادهم على انه ولا
كرد ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخريين انتهى ويعلم من فهم ذلك منا انما فهم من قوله وبعضها الآية احيانا وانت
خبير بانه لا بد من حمل قراءة ام القرآن في جميع الاحيان فلا بد من حمل تعيين قراءة ام القرآن على الاطلاق واما ما ذكره
الناصب من مناقضة المص نفسه وانه يلزم منه مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وسلم في تجويز التسبيح فدفع بما مر ان
احاديث اهل البيت عم احاديث بيوتهم فلا يلزم المخالفة لتجويز ذلك ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان احد الامرين
من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخريين بالفاتحة فقط فان اراد به انه يوجب القراءة
في الاخريين فيكون ظاهرا كما يدل عليه سياق كلام الناصب ايضا وان اراد به انه يحكم فيما استحسانا فلم يكن يدفع المخالفة
لان النبي صلعم اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلعم ما ذهب اليه ابو حنيفة من اجزائه الاكتفاء بالسكوت فلو سلك
الناصب عن ايراد هذه الجرهات لكان خيرا له وكل بحسب الحاله قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ ببعض آية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وبغيرها اي القراءة ما وفق
خالف بذلك قوله نعم بلسان عربي انا انزلناه فرآنا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى قال الناصب خصه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة لقراءة
لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله نعم بلسان عربي فانه لا ينازع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل
على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى اقول تفظيع المص على ابي حنيفة انما هو لاطلاق
جواز الترجمة وعدم تقييده بالجواز بمجاز العجز فان جواز الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما
ضاق عليه الخناق ولم يجد عن دفع الفساد احتمال ادخال قيد في هذا الناصب لما ضاق عليه الخناق في العجز ذهب ابي حنيفة
لتأتي له الاصلاح وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الشامي وشرحه ان الذكر عند ابي حنيفة او ترجمة آية من القرآن
العربية ام لا ذكره في الواقي وفي الهداية عنه مطلقا لا عند صاحبيه عند العجز وقال ابو محمد بن حزم في كتاب
المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا منها او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل
الله تعالى عليها لذلك او قدم كلمة او اخر كلمة عمدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال انا انزلناه قرآنا عربيا
بغير ذا عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحاله رقبة القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم من يحرفون الكلم عن مواضعه
ذلك تحريف الكلم عن مواضعه وقال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقوله الله وانه لفي زبر الاولين قال
ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا على لسان خير الانبياء لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاخبار به
فقط ولو انزل على غيره عم لكان ايته له ولا فضيلة وهذا لا يعلم بسم من كان لا يحسن العربية فليدع الله عز وجل بقوله
الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يجعل له ان يلزم القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي انزل عليه ان

يقرأ لا يخبر الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
الطمانينة وخالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه ركع واطمأن كما قدمناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى
قال الناصب خصه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن
فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بخطوة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم ان تحقيق الركوع
لا يتحقق بدون وصول اليدين الى الركبتين هذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر
للركوع حاضنا ويمد يديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فجعل الاطمئنان باتصال
اليدين الى الركبتين لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم لان صلوته صلعم التي امر الامة بتقليدها كانت مشتملة
على الفرائض والمندوبات انتهى اقول يتوجه عليه ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم حسنه عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح
به في اصوله فمن اين جاء الحكم بالسنية والاستحباب وانه يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني حيث
قال المتناول النبي صلعم الفعل ثم اركع حتى يطمئن راكعا مستقيما عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلعم قال اسوء الناس سرقة الذي
يسرق من صلوته قيل كيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه في الركوع و
السجود وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث المسيء صلوته قال ارجع فصل فانك لم تصل
صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله
ويحمده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه ويسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله ويستمكن ثم يقول
سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى يأخذ كل عظم مأخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الارض حتى يطمئن مفاصله
ويستمكن ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم
حتى يفعل ذلك قال ابن حزم الخبر المذكور هو ام القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذه الاحاديث حيث جعل الصلوة بغير الطمانينة
ويعني انه يتم طرفي ركوعه وسجوده وبلا طمانينة ومن العظائم التي نقولها انه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتم
صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا ويفعل كذا وكذا فيقول قائل بعد ان يسمع هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا
لمن اخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول فيه خلاف ما قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك من الباطل
بالتلعب بالدين او بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم على اسره ذكر ان الصلوة لا تتم بها فيقول قائل من عند نفسه
بعض هذه الاسور هي كذلك وبعضها ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة بتقليدها مشتملة على
الفرائض والمندوبات ومعول في جوابه ان مراد المص اتيان النبي صلعم الطمانينة في الصلوة التي كانت مقصودة على
سائر ابواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن ولو سلم فغاية الاصل في كل حال من مرسل اصل الصلوة الواجبة
ان يكون محكوما عليه بالوجوب الا ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب الطمانينة بكون عدم الدليل
المنفصل الا دليل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة

رسالك والشافعي لا يجب حتى قال انا لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفنا في ذلك فعل النبي صلعم وقوله فانه فعل وقال لما نزل
سبح اسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم فان المناسب حمله انه نزل
مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا وفي زاد يحمده فحسن ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى
مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح ربك الاعلى قال
اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه صلعم كان يسبح في الركوع بالتعظيم
بذكره العلو في السجود والمعدم وهو باطل في الركوع والسجود لورود خبرها في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما
فالعدول عنهما على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول وتركه ودليل ورود خبرها في الركوع والسجود ما روى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في السجود اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله
واوله واخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسبيح ولا ذكر للتعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
ركن الصلوة هو السجود والركوع وهما الوضع للجبهة والانحناء لخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منهما
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الندب كما ذكرنا قوله فدعت في احتجاج الناصبة وابن صاحبهم الشفيع بما روى انه
عاينه ابو هريرة المتصفين بالجنون والكذب عند الفريقين ولا ادري ان ابا حنيفة كيف عمل بهذا رواية ابي هريرة مع ما يسن
الفعل عن ابي العالية الحنفي من انه لم يجعل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا من ذلك نقول ليس الشيء من الحديثين الذين
يستدل بهما على عدم الوجوب دلالة على ترك المذكور الواجب والعدول الى الذكر لما ذكر في الحديثين يجوز ان يكون الذكر
المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي امر بها في الحديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو الركوع والسجود الخ فغير ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا
خلافا وهذا ظاهر على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكر من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الندب وورد بان
الفعل الذي طلب بالنبي صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاخر فيه بذلك عن شارح المنتخب
في مسئلة كتبة الافتتاح فتذكر قال المص رفع الله درجته ذهبت الاسامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة
في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيه خلاف في ذلك فعل النبي صلعم فانه فعله انتهى اقول لا يخفى ان المناسب اسقاط هذا
الفصل من البين واحاله سقط من النسخة وغايته لدولة ذكره وتعرض له ان تعرض له قبل ما تعرض لغيره قال المص رفع الله درجته
ذهبت الاسامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع انفه وقد خالف
قول النبي صلى الله عليه وسلم فانه امرنا بسجود بيده وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى قال المناسب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يضع عليه الاسم الجبهة ومذهب اصحاب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته
او فاصل فيه شيء عند تكبيره وسقط جبهته جاز وان لم يسقط لا وكذا لو سجد على ظهر من صلى وراءه لا من نصفه فاضل الجبهة
يحصل السجود باستقرار الراس على اي شيء كان والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى قوله لا يخفى

ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابي هريرة في حديث طويل
المتقدم واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض حتى يستقر ويسكن الى ذوقه ما يستحق بحيث يجب وضع الجبهة على الارض ويصدق
الوجه بالخلاف ولا الجبهة من مجرد الانف وكذا لا يصدق الا على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب خلاف
لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول جملة وقد وقع في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بعدم الوصف الذي
بينه عليه السلام كما مر ومن الطايف ابن حزم انه قال ابن حزم انه اجاز السجود على كور العمامة اعني عمامة غلظ كورها اصبع ثم
اصبعان الى ان يبلغه درهمين او ثلثة او اكثر فخرج الى الا يقول به احد ثم غلظ من الاصبع الى طرف واحدة من جانب زيد وكذا
الفرق والاصبع الى البيت ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور عامة وعن نافع ابن جبير انه كان يكره ان يسجد
على كور عامة حتى يكشفها وعن ابو سيرين اصابتني نجسة في وجهي فغسلت عنها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها
قال انزع العصابة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الاسامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين
في السجود على الارض وقال ابو حنيفة والشافعي انه مستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد سبق وقال الشافعي اذا
سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى قال المص حفظه الله اقول للناس من مذهب
الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ومستحب وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم
والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين
والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب ويحمل الحديث على الندب والكمال يقول اصل السجود وضع
الجبهة على الارض او ما يقوم مقامها من الانحناء بسقف الناس في الارض والحديث يدل على انه صلعم كان مامورا بهذا وليس كل شيء
يكون الرسول صلعم مامورا به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا مخيرين به فصيغة امرت
لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيحمل بالاصل
ويحمل الحديث على الندب والكمال ولهذا قال بعض انه قوله حمل الامر العام وارد في الكتاب والسنة على الندب غير جائز لا
يرجعان امر من الشارع لان معنى الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من لفظ افعل
لا تفعل ان شئت وشئت نعرف ما الفرق بين قوله تعالى وانزلهم من مال الله الذي اتاكم وقوله تعالى الشافعي فرض
وبين الامر في هذا الحديث حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا فانه مع كونه امرا
في المعنى قال الحنفيون هذا فرض وكما تقام بكبر حدوثا فاهرا هنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهانا قوله تعالى برهانكم
ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام الخ ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه
لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب ولو على سبيل الناس والحمل على كونه من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم خلاف
الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد في خصايص النبي صلى الله عليه وسلم مع اهتمام الفضلاء في احصاء
وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيحمل
سبق تاخير ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعبير عنه وعن وضع ما يقوم مقامه من ترجمات الناصب واسلافه

قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال يسجد معكما جبهته من الارض حتى ترجع مفاصله انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث
وحمله ابو حنيفة على الكمال لان الاتمام بدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص اقول لا يخفى ان الاتمام بدل على نقصان ما دونه
ولا دلالة له على الكمال بمعنى التام بمعنى اصل الفعل الجزئي تدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب
الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس لانه يقدر
ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا لنا حديث حسين بن حريث جئت الى رسول الله اجزاه
عن السجود الثاني فان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله لمن يحسن الصلوة ثم ارفع راسك حتى
تطمئن جالسا انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة
وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل
بالاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى اقول قد مر ان هذا الحمل ومخالفة على الشرع والقول بكمال النقصان
وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله
اني لاصلي وما اريد الصلوة ولكني اريد ان اريكم كيف رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قال وكان مالك اذا رفع
راسه من السجدة الآخرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة الى
عدم استحبابها لانها ليست من هيات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى اقول قد مر ان احاديث ابي حنيفة ولا يعتبر
عند المص وان عدم اثبات مالا يحصى من الاحاديث يدل على عدم ثبته في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم خلافا للشافعي
وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد
الاول والقعود له مفترضان والترك في الاخير غير المسبوق والثاني مسنونان وهو من الابعاض عنده ويلزم من
تركه سجود السهو الدليل عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وساهيا بالسجود فليس بواجب اما دليل ان تركه يجبر بالسجود
فما ذكره البخاري في صحيحه في باب اذا لم يتم التشهد الاول واجبا لان النبي صلى الله عليه وسلم قام من الركعتين ولم يرجع
عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس
حتى اذا قضى الصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا
كان التشهد الذي لا يعتبره السلام سنة فكل كونه سنة واذكاره كونا سنة والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله سنة

قال المص رفع الله درجته فعل النبي صلى الله عليه وسلم فما اجمله بفعل النبي صلعم انتهى اقول يتوجه عليه ما ذكره المص
في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا بدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط الى بدل وهو
البدل بسجدة السهو فكان ذلك بدلا وجبر لجبرانات الحج بخلاف السن ان قيل فقال الشافعي ان جبرانات الحج لا يكون الا بشيء
لا باشياء اجيب بما ذكرنا من جبرانات الحج فانه يجبر على ان الهدي والصيام يكون ان جبرا لما نقص من الحج وهذا تعبد
لخروج عنه بان عنه الرفث والصدقة او صيام شهرين يجبر لنقص وطي المتعة في شهر رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه
على ان هنا احاديث رواها المص في المنتهى تدل على الوجوب منها ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
امره بالتشهد بين والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة وآخرها واما ما ذكره
من ان المص جعل فعل النبي صلعم في ذلك فانما نشاء من جهله وغباوته لمذهب اساسه الذي فاذا اعترض به قيل ذلك من ان
التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما فعله النبي صلعم لا على وجه الوجوب واذا قد ثبت بهذا فعل النبي صلى الله عليه
وسلم لذلك فكيف يكون المص جاهدا به ثم النزاع في انه فعل ذلك واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله تعالى انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
والجلوس فيه خلافا لبعض العامة وقال مالك لا يجب وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي صلعم
وقوله قال ابن مسعود اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد وقال اذا قلت هذا او قضيت
صلوتك انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
والجلوس منه واجب وان كان لما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل السلام على فلان فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وقال اسناده
صحيح وقال العلماء الكلام من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا ولا يخفى انه فرض والثاني الامر وهو مذهب ابي حنيفة انا
القعدة الاخيرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالدليل القطعي المنسوخ غير الاحاد وان صح بما رواه
عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده ولا مخالفة للسنة انتهى اقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي خالف المص
فعل النبي صلى الله عليه وسلم وافقه في ذلك الرافعي للشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا
لابي حنيفة وحيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قدره للتشهد فيه وللمالك حيث قال لا يجب لا هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية ذلك المذكور فيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب
ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور رسالة تقرير
عليه فتوا جمع من اقوال اصحابه وابنه وانه قد يكون القعود بقدر التشهد انما هو لاجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا ان
يكون مالا يتم التشهد الا به مرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك ما نقله ابن حزم
عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالتشهد في القعود

في الصلوة فصار التشهد فرضا وصار القعود الذي كان فرضا او كالجزء ان يكون تطوعا بين سائر الفروض لا بين
اوله انتهى فتامل واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالك الخ فتشكيك بارد لانا نصحه قطعية وقد قطع به شارح
الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب واما قوله هيهنا وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم
الذي ثبت دليلا بها الخ في المسائل الآتية ان هذه الاحاديث ثم ثبت عند مالك وابي حنيفة اذ لم يصح عنده فيجوز ان يكون
لانه ان لم يصح تلك الاحاديث صح حكم الشارع منهم بصحتها فيجوز المخرج على صاحبهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها
او بلزم تصريح الفقيه الذي لم يطلع عليه او تصريح فقيه اخر حكم بصحتها ثبت صحته عند الخر عن الترجم ولم يبين
وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل انه لقادوا الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الاساتذة الى ان الخروج من الصلوة بصنع اما بكلام الصلوة على النبي صلعم او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج
بالتسليم او بالكلام او بتخريج الريح وما اصح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة بالريح لكن سئل الصلوة التي نزعها
يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد الكلب لا بسبب كلب
بيده قطعه من لحم كلب لا تقبل الزكوة عندهم ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل وجهه او لا ثم يشرع الى غسل
الوجه بعكس ما ورد به القرآن ثم يقوم وعليه عمامة ثم يكبر بالة الرجبة مدها ساتا لا غير ثم يطاطا راسه جدا غير
ذاكر او لا مطمئن ثم يرفع الى الحجر من غير رفع ثم يخص جبينه الى الارض جبهته او انفه فيه من غير ذكر او لا طمانينة ولا رفع
سماه ثم يخص الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج بحيث اذا جعل قسطه يرمي بالقه الى
الاخر ويقول هذه الصلوة وكونها ماسورا بها انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الخروج من
الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم للسنة المشهورة وهو ما روي في الصحيح ان رسول الله صلعم قال
مفتاحها التكبير وتحليلها السلام فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا السلام للحديث ومذهب ابي حنيفة ان الكلام الصلوة على
النبي صلى الله عليه وسلم يجري في الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل مستحب او قول
يدل على الخروج لان الصلوة على النبي صلعم من جملة التشهد فجعله اما علامة الخروج او فعلا والاعلى الخروج باطل
ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فيأتي
صنع وقع فلا باس به بصنعه ارباب الخبث باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بالاسلام ويدخل في الوجه
قول صلعم من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كلما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجهه ودليله ولا نزل صنعة
الجهال انتهى اقول ليس الوصف بالحديث الا من محدثات الصحف مما كذا ذكره شيخ الاسلام المتقدم ان هذا
المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرضا وذلك بان يتي
على صلوة فرضا او نفلا او يتكلم متعمدا او يحدث متعمدا او يكلم او يذهب او يسلم وقالا ليس بفرض وعن
بعضهم ان المغصبة لا يكون فرضا فلا يكفي صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة
في ذلك من ارباب الخبث كالا يخفى ثم اول من اظهر حيث قوي اصحابه في هذه المسئلة الشافعية فقال الانصاري

التسليم

الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام
او كلام او حدث او قيام او دعا او غير ذلك اجزاه انتهى ويقدح في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية في برهانه
المحرر لبيان اختيار مذهب الشافعي ما نصه كنت اتكلم حيث قال بعد عدة فراغ فتاوى اصحابنا في باب الطهارة حبا
الى الصلوة فان الشافعي الاصل المدعا عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المطلوب من الصلوة
الخضوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة السائدة والذكر في معاني القرآن
الابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم الاصل ويجاذ المدعى ملخص اركانا او فرضا حتى رجح حاصل الصلوة في تقرب
الدبك واذا اخرج الصلوة على كلما في جلف عمى كاع امتنع اتباعه فان مرغني في مستصفى نبيد ولبن جلد كلب مدبوغ
احرم بالصلوة فيه لا يصح ثم جوز تركيب او هند بار نقصر في قوة القرآن على وجه قوله مدها ساتا ثم يترك
الركوع سفر تغرب الا قعود بنهاد لا يقرا التشهد ثم يعيد صلوة في اخر صلوة بدل التسليم ولو انفلت بشربان سحت الوضوء
الوضوء في اثناء صلوته بعد فان لم يكن قاصدا وبعد الاول لم يخل عن صلوته على الصحيحة والذي ينبغي ان ينظر
ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلوات الله وسلامه عليه لارشاد الناس وهي قطب
الاسلام ومحاذ الدين وقد علم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم وساعدها
اداب وسنن ويحكى ان السلطان عين الدولة ابن الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب الحنفية وكان يعظم
الحديث وكان يصحب الحديث ابن الشيخ ابن بدير وهو يصحب وكان يقرا الاحاديث ويحبها الاحاديث اكثر على مذهب
الشافعي وقع الاتفاق ان صلى ابن بدير يكفي على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة ليتنظر فيه السلطان وتفكر
فيه وختار لها وحسن فصلى انفعال الرقيا من اصحاب الشافعي بطهارة مسبقة وشرائط معتبرة من طهارة وستر واستقبال
القبلة واتى بالاركان والهيات والسنن والاداب والفرائض على وجهها الكامل والتمام وكان صلوته لا يجوز الشافعي ودنا
ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ وطرح بعد الجلوس ونزع خفيه النزع كان في جميع الصيف
بالمقانة ولم يتوضأ عليه الثياب والتعرض وكان وضوءه معكوسا منكوسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية
واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ الفاتحة الفارسية ودبر كتب من ثم نزع من كفلت الدبك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد
وقرا من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم يكن هذه ثم لقلت لك لا امثل هذه الصلوة
لا يجوز بها دين وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة وامر الفقال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان
نقل ايا كانا بغير المذهبين جميعا وجدت الصلوة على مذهب الصحيحة على ما حكاه الفقال فلم يرض السلطان عن
مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو رضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على الشافعي لامتنع من قولها
اسي لا اسر وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المحكية للمنزهة المارة لبعلم اصحاب الناصب ان من كان بينه الزجاج
لا يرجم الناس الحجارة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الاساتذة الى ان الكلام مبطل للصلوة وان كان
لمصلحتها كقول الامام فصوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد تقدم في ذلك
قول النبي صلعم صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الا مسبحة قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي

ان ترك الكلام من شرائط الصلوة فيبطل بهم كذا وش لان الكلام من الادميين مناف للصلوة وان صح ما روى
عن مالك محمول على انه يبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة حتى عند ابي
اقول بظاهر التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما ذكره المص من مذهب مالك هنا مذكور في كتب
كتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع وشرحه فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في الهداية والارشاد ولدى احمد
في رواية عنه في المشهور انه لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله لا باس اقعدوا حين قام في
من صح القعود او بالعكس لما روى ان ولد ماعز خرج مكلوما فحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدوره لك
على وجه النسيان او لجهل المسئلة والنسيان او الجهل عذر هذا واما قوله محمول على انه سطل الخ فدخول باب مثل
هذا انما يقال اذا احتمل المعترض كلام غيره على معنى اخر لكن المص انما حمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا
بالصلاح احتمل المذكور لا يخفى ولما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة فمردود بان ليس الكلام في الضرورة
مزيدة ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والرابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله
لا باس اقعدوا حين قام في من صح القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا لم من خبره ما اقتضى الاسلام في الباقي من
خبر جاء الى النبي عليه السلام فقال قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان من سبقه حدث او غلبه
او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالف في ذلك المعقول حيث جمع بين الضدين
وهما الحدث والصلوة ونوسبقه الحدث فيخرج ليعيد الوضوء فقال او لحدث متعمدا قال الشافعي اخر بني احدهما
اخر من الاول انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا
بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتي به وفي القديم لما ورد في الحديث انه صلعم صلى ركعتين من الظهر فقال
فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال لم اقصر ولا نسيت فقال اصدق ذو اليدين فاتم الصلوة وبنى
هذا دليل الائمة في بحث البناء واما ذكر انه خالف المعقول فالمعقول لا انا الذي ما دام محدثا لا يقال انه مصلي
فلا جمع بين الحدث والصلوة اقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال يعني من قاء او رعف او سبق
فليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اختلافاتهم
فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله قام الصلوة وبنى ويدل على كذبه واختلاقه ما ذكره المص سابقا من
حديث ذي اليدين في بحث معجزة النبي صلعم من السهو وانه جمع بين الصحيحين فتذكر والجملة لم يسند الحديث
في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدل لها بآثار ضعيفة واحدة منها مرسل والباقي في طريقه اسمعيل بن عياش وعبد الرحمن بن
زياد والاول ضعيف والثاني في غاية الضعف وصرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال واما الحنفيون فانهم فصلوا
وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم تعقبوا الاختلاف على ذلك وهذا من فضيحة
فظائع صحيح ولا سيما في البناء من الاحداث في حال الكلام والرجيع والقيء والمذي واما النص على ابطال ما صلى ان
عبد الله بن الزبير ساق المحدثين اسحق بن المسلم ما ان الاعرابي جاء ورواه احمد بن حنبل باعبد الله بن ابي بكر بن حزم

بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ وروينا
هذا من طرق فاذا صح احداث الصلوة ممن احدث لا يقبلها الله حتى يتوضأ وقد صح بالاخلاف والمتوان الصلوة
الاخرى الا صلوة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن مسئل من بنى البناء المحدث فقد اخبرنا
عن الحديث الذي امر فيه بالبناء من حدث فيخرج فيغسل مذاكيره او يتنحى فيتوضأ ثم يرجع الى ابي
باخذ في اول الصلوة اخر عندكم في صلوة ام هو غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول
الله صلعم ان الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ ومن المحال الباطل ان يعتقد صلوة قد اخبرنا ان الله تعالى لم يقبلها
فصح عن عمل صلوته الذي كان قبل قد انقطع وما اخره فما في لم يلاشك الا انه الان في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله
معه صلوة وان قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم واذ هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يجوز
بين اجزائها وهو ذكر اصل ما ليس من الصلوة ويرفث ليس هو فيه في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه
وتنحيص منه ما ذكره المص من النام المقوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول اقول قال المص رفع الله
درجته ذهبت الاساتيذ الى ان من قدر على القيام ويعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يقطعه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قاعدا او قائما وقد خالف بذلك درجة وموسلة فانهم وخالفوا الاجماع
الدال على القيام على المقدور وكيف يسقط عن فعل يعجز عن غيره انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان القادر على القيام في الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما مذهب ابي حنيفة فلانه
سوى احوال ظاهر عجزه في الاتيان به بعض الاركان فهو مخير بين الاتيان به بعض اخر وبين الاقتصار على ما قدر عليه
كالقعود ولا مخالفة للنص وارد في حق القادر على القيام انتهى اقول ان اراد ان العاجز عن الركوع يسوغ له اجراء على
الاطلاق خطاب الشارع فظاهر وان اراد انه يسوغ له اجراء عن الركوع والاضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط اعتبار الركوع
من الاعمال بعد كما ذكره المص قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى استحباب سجدة الشكر وقال
مالك مكروه وقال ابو حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالفا في ذلك المعقول والنقل اما المعقول فلان الاعتراف
بنعم الله وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض لله تعالى واستكانة وتضرعا اليه وابلغها
النقل فقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم انواع الشكر السجود وكان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله واطال السجود فلما رفع رأسه
فاطال السجود قال نعم اتاني جبرئيل فقال ابشر صلى عليك محمد صلى الله عليه فخررت شكرا لله ولما اتى براس
ابي جهل سجد شكرا لله وروى عن ابي داود في صحيحه عن ابي بكرة قال ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاءه امر يسره او
بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من عبد
يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك الخمر بما صنعت
له عمة من تمر فدسها بين يديه فاكلها هو ومن معه فاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم

من الاكل سجد واطال فبكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال يا امير المؤمنين ما رسول الله ثم سجدت وبكيت وضحكت فقال اما
اما واشكم ضحكت من سرعة بذلك فبي رب تعالى شكرا فهبط جبريل وهو ساجد فقال مم سررت باجتماع هلك فقلت نعم فقال
عجبك مما يجري لعلم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويؤخذ حقه ويغتصب ويقتل وولداك
الحسن يقتل بعد ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين كتب يوم كل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سيئة فضحكت وجاءت
الاخبار في ذلك متواترة ولذلك العقوبة بما استحب عند الامامية ويخالف القضاء في ذلك وقد خالف الشافعي ما روى مسلم في صحيحه عن
ابي هريرة قال ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على امرأتي في رمضان
فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم
جلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر قال تصدق بهذا قال على افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم
حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك وفي رواية اخرى فقال اذهب فكله وفي رواية اخرى فقال اذهب فاطعمه اهلك وفي رواية اخرى
فقال اذهب فكفر وفي رواية اخرى فقال اذهب فاطعمه اهلك وفي رواية اخرى فقال اذهب فكفر وفي رواية اخرى فقال اذهب فاطعمه اهلك
وفي رواية اخرى

من استدلالهم بالآية ان الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله من يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر للحال يعني الآية ومن يرتد منكم عن دينه فيمت والحال انه مات كافرا فاولئك حبطت
اعمالهم فيكون الاحباط بمجرد الردة قبل ارتداد بالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان المناسب المحيل لكان يكتب بانه اليه هنا
حتى لا يجيء فرس مذهب العليل ومن هم اعرفوا ذلك الاكابر وحيث لا مخلص سبيل وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك
الاكابر ومشاركة اثنين اخرين معه من اعتنائهم ومن في ذلك الاكابر كالحمار الذي قيل في مثله ذهب الحمار يستعفيه
لنفسه قرنا فآب وما اذانا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وصار في حلبة الوقت
عن المعلم يكبر الله ويحمده ويسبحه بدل قراءته وقال ابو حنيفة يقوم ساكتا عنه وخالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فقوله عليه السلام اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان
لم يكن معه قال يحمد الله ويكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه نظر عن
تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالتكبير في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل المعلية بوجوب القراءة واذا تعذر
الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالمناسب لا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يتصور مخالفة
العقل والنقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه لم يزد على الاتيان بالاقرب وبعارضه توقيف البدل الى الحجة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى قلنا قد مر الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه لفتوى من الفقهاء
ابا حنيفة فما ظنت منه من الباطل واحسان عقله الناقص الرفيع ما حكم بوجوبها واستحسانا من الابدال والامثال وهنا
لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا على نظائره واي فرق بين ترجمة التكبير بالاعجمية وبين ترجمة الفاتحة بل الاعجمية جيدة
الترجمة في الاولى ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالمغصوب وخالف جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه حقا لان القبح لا يتم ما امر به والوضوء ما امر به فهذا البدل الوضوء معتبر
في نظر الشرع فيبقى في عدة الخلف واما النقل فللتواتر من الشرع الطاهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه والحرام
لا يتم عبادة قال الناصب حفظه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل
اما قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا قبيح الغصب ولا نزاع في ان الغصب
حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان استعمال الحلال والحرام اذا كان واحد منهما
من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه وكذا الوضوء في ماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة
من جهة كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث استحقاق مرجحات الصحة وقد بسطنا
الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى قلنا الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة مقدمة مطوية في دليل المص وهو ان
الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها الى القربة وهي لا تتم بالمغصوب في تحقيق
القول في ذلك اشرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية وسقرره الكلام فيه هنا بعبارة اخرى ونقول ان

الاصوليين وضعوا اصلا يلزم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب وهو ان المنهي
عنه اذا لم يكن خارجا عما امر به كالماء بل الماء مرجح بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة مدعوة اليه ترجح منه
منه ذلك الفعل المأمور به وكان ناطقا في ذلك الفعل اصابة المزجة كعبد امر بالخياطة ثوب ونهاه عن دخول
دار فدخل الدار وخاط الثوب فيتأمر بالخياطة اعتبار الثوب حاصلا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او كان امرا كالوضوء بماء
ثوب ونهي اذا خيط بخيوط خصبا او ان يضم اليه وصلة فرضا فخالف ذلك الخيوط لزم ذلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل
واذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثاني لان استعمال الماء في الصلوة اذا عصى فيها بوضوء ان
اخذ الحرمة فلا يصلح اباحة المنافي والمزوم اصلا فلا يصح الوضوء بالماء المغصوب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز الجنب الاختيار في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى
جنبا الا عابري سبيل قال الناصب حفظه الله اقول استثناء غير المسجدين من رأسه تأويل بعيد فان النص عام مطلق في كل
المساجد ولما ذكر انا ابا حنيفة خالف النص فتوجيه ذلك انه لا نص في المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه
لا تقربوا الصلوة حتى تغتسلوا فيبقى الاغتسال اذا كانوا مسافرين فيجوز لهم الصلوة قبل الاغتسال بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا
مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل فان العبور كالمرور وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى مؤنة ثبوت وقد جنبت
ولا يلزم ابا حنيفة هذا لقوله النص لا خصه معنى آخر انتهى قلنا ليس في كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهمه اصلا لا معنى
لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله غير المسجدين ونحن نعترف بان هذا الاستثناء من رأسه استنباطا من الآية
واحاديث اهل البيت لكن انما ذكره لانه لو لم يذكره كان ناقصا في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه الاطلاق كما انه اراد ان يجعله
نشاط الاثبات والنوكا نظهر هذا الناصب الجهول على اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الآية فهو ان الظاهر ان
عدم الاستثناء انما هو في خروج الحكم المذكور لعدم المستثنى من المستثنى منه كان خروج نقيضه المستثنى يعني الآية عدم جواز الدخول
في شيء من المساجد في صفة الاستقلال وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها
بطريق الاجتياز لجواز ان يجوز الدخول في بعضها اصلا فيؤدي الآية دالة على التخصيص انتهى وهذا كما ترى فانه لا يجوز الاسراء راكبا
وماشيا في المسجد لا يلزم الجهة فان معنى الاول نفي الحج عن كل امر على صفة الركوب واثبات لبعض الامراء من صفة الركوب
كالاثبات لجميعهم على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في حق جميع الجهة واثباتها
في بعضها اصلا وكذا قوله كما جاء في الاعلام وما جالت الاعلام وكل منه يلزم الاجمال الى غيره كما لا يخفى على المتدرب
فتأمل ان التحريم معتبر في الاستثناء ونظائره من صور التخصيص انما هي في المحرم لا في المنطوق مع ان عدم المحرم ايضا
مختلف فيه بين الاصوليين والمحصل ان الآية ليست صالحة كالنص الناصب موافقا لبعضهم حتى يكون التخصيص خلاف الاصل
ويحتاج الى دليل نعم يحتاج معين الخاص المفهوم من الآية مجملا الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان المساجد التي هم الآية
تخصصه بعدم جواز الدخول فيه اصلا ولو بان يكون ما هو المسجدين الزيادة شرفهما الله تعالى وبعضه روايات اهل البيت
كما مرت الاشارة اليه واما ذكره في توجيه مذهب الحنفية من ان اكثر المفسرين ان معنى الآية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ فغير وارد

ان ما ارتكب فيه الاستثناء المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله ولا جنبا وتقدير قوله فيجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال
بعد قوله ولا جنبا وهو سبب تكلف لا يليق ظاهر القرآن الكريم والمجلة احمل النهي في قوله ولا جنبا على النهي قرآن الصلوة
حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان قبيحا فظهر من ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه عليه ان المسافر لا يجوز له
ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما صحت له جنبا ان يكف الطعن عاية السفر وتكلف التقديرات المكروهة
لدفع هذا الاشكال كما تراه واما ثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليست مختصة بل يساقر بل هي لهم المسافر
وغيره من لم يستطع اعمال الماء سواء كان لفقدانه او المرض او غيره هذا واما من حمل النهي من قربان الصلوة وهي المساجد
على حذف المضاف واطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال فعلة المكلف في منع ظاهر مع فائدة
ايضا الحمل بالنهي من قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة فيسلم ان الآية ليست بصريح في المعنى الاخير مع ركاكة جاحدا وخروجه
المعنى الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يعني بالمراجح دون المراجح ولم يسلم احدا المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويتعين
التوقف في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن وجه الاستنباط منها
وكان مدارها وعلى القياس واستحسان رأيه وانما تكلف الاحتياج لدعوى انه لا يتحقق بحسب القياس الكتاب والسنة من جهة
بعد من مقدمة يجوز ان يدعى انه لم يعلم لمسألة من المشهور من اجماع مذهبه على جواز الرأي الفاسد ولم يرجع القرآن والسنة حتى حتى
هروا اصحابه باهل الرأي تبعية لامام المعصوم رحمه الله ورحمته وذهبت الاماسية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد الا
ولا يجوز وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز لهم الا في المسجد الحرام وقد اختلفوا في ذلك
قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا لعلة عدم قربانهم الحصار لعوالهم وصفاتهم وذواتهم في
النجاسة فلا اختلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجماع والعجب انه اباحه منع الرسول من دخول
المسجد حيث وقد صرح الله تعالى في كتابه وجوب المشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهذا هذا لا تحريم ما احل الله تعالى
وتحليل ما حرم الله في القرآن انتهى قال الناصب حفظه الله انه ذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار
ثلثة اقسام بلاد الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا الا ان اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد
الحرام والمنهي لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من بلاد الكفر في الحرم يخرج اليه بيع كلامه او مبعث
من بيع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم النص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الثاني ما لك الحجاز ولا يجوز
للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس به ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز لكافر ان يدخل
لان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن نجاسة العينية فلا تفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد ويجب
ان يمنع من القياس ثم استدل القياس انتفاء واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو
الى دخولهم المساجد للاجارة والحاجة وغيرها من الضرورات انتهى (المقيم الذي نقله عن الشافعي مقيم وليس بجائز اهل
مسجد والمقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس نجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية الحق فيه مقيم وحيث كان هذه المقدمة

انه ذهب اليه المعظم بعضا وفي جزء من التفريع واما اذا غسل فيه اكثرهم ويحقق المام عرفانه العرب العلام فنقول
اختلفوا في ان المشركين نجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابو عباس وقال
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الآية على وجوه الاول
انهم انما يجنبا لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فنعلم من دخول المساجد لان الجنب والنجس لا يدخلان
الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن حيث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول
عن الظاهر بغير دليل فان صريح الآية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على اختلاف اصنافهم اذ المتبادر من
من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يفهم ان النهي على الحكمية مع التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها
بل يصرح بها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر باجماع عينية
لتعدد بها مع الرطوبة وحكمية من وجه لارتفاعها بالاحتلام كارتفاع حدث الجنابة فهي بالفعل اذ النجاسة بدون الميت الملائكة
من العينية والحكمية لتعدد بها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى في الانتصار وبما حررناه
حققناه على المساحة في كلام اكثر العرفاء حيث نفى عنه النجاسة الحكمية واهل ملاذه انه ليس بحكمية فقد ولد رفع ما قال
الكوانين في غيره من انهم لو كانوا نجاسا لعين لما طهرهم الاسلام هذا يدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الآية قوله تعالى
عبر على الله الحسن عن الذين لا يعقلون فان هذه الآية تدل على ان الرجس سنعمل على من يوسف واستعلاء وعليه ان
يحيط به ظاهرا وباطنا هنا وحكما وكذا يدل عليه انهم ما رواه المجمع وصحيح البخاري عن ابي فعلوا الحسن قال ان يتوضأ
الله اما ما ارض قوم اهل كتاب انا كلوا في انا تم قال لا تاكلوا فيها الا ان تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها وقد اشار بعض
شارحي البخاري الى ورود ما في معناه من طرق اخرى انتهى وتقييده كل ذلك عاد الاوانيها بالنجاسة فظهر ان الغلب استعمال
بدفع اطلاق اللفظ المنصف بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مرجوح ومن وجوه اما اولا فلان
بعض ما دلا ثم مقتضى الاخبار في الآية بانا عين المقدر انما المشركون وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة
واما ثانيا فلان استلزام ما ذهب الى حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كاسر واما ثالثا فلان مكون مخالفا لما سبق
من حديث ابي فقيه ونحوه مما حكموا بصحته فاما رابعا فلان ما قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تحرزهم من النجاسة
مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشتراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق منه علة لذلك الحكم فالاشتراك
علة للنجاسة لا غير ويلزم من هذا الكلام ولا نجاستهم ما واسامتهم كما ان المعلول لا ينفك عن العلة اذا ظهر ان حمل
النجاسة في الآية على العينية في حرم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الآية فان الحرف
بالام تبدل الحرم بجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهم طعام اهل الكتاب فلا الاشكال وهو ان المراد بالطيب
حرفي هم ما استطابه النفس وليس كل ما استطابه النفس حلالا قد يكون من المراد فيكون الآية انهم ما وجد التخصيص
لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص واما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول ازالة
لاحتمال الالتباس اذ لا ان يظن ان يتوهم ان الجرين الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه اليه والله يعلم فلا شك

الشافعي وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبح وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال ذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص لعموم وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبح وبه قال جماعة
ثانيها ان اهل الكتاب يتخصص طعام الذين اوتوا الكتاب كان حراما بالاجماع عند الكل بنى تقدير تسليم العطف ولكن ان اهل
لا نسلم الوارد في قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب عاطفة الطعام على الطيبات بل هي للاستيناف وان اراد العطف فقال
وطعام الذين اوتوا الكتاب والتصريح بذكر فرد من الكل كالمثال كفاية الاستقلال في جهة طعام اهل الكتاب بخبار الله
تعالى بانه حل لكم وكل ما يصلح الاستدلال عليه يكون مطلوبا سابقا لا مقولا ليس كذلك لان الطعام يصير حلالا اصوليا لجاز
ان يكون الحلال ضد بعض الافراد كالخبيثات كما ذكره المحقق ان قلت انه مخرج مضاف فيجب تقليلها خلافا لما اعلم المحققين
من بناء الاصول ثم يعلم ان الخبيث الذي تقدم ذكره في الآية فيجب ادراج ما ذهب اليه الفقهاء الاجزاء مما ذهب اليه
وحاصله ان الخبيث يصدق يحتاج حمله على المشركين الى تقدير وقالوا اذا المشركون ذو نجاسة ويخالفه يرجح لا بدلا على نجاسة الجنب
كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان معناه النجاسة العارضة واقول فيه نظر لان لا يلزم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة مشعرة
بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نم ان معناه قولنا هذا الثوب ذو نجاسة عرضية النجاسة بل معناه
على ما ذكر ناسن ان النجاسة حقيقة في العينية فهي ان عينية نجس غاية الامر انه لما هو من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليس
العين النجاسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة وقد قالوا ظن فيما لم يعلم عروض نجاسة او عينية ثم نعم منه الا العينية
ذلك ان السيد المحققين قد صرح الشريف مرجح في حاشية شرح الرسالة بان كل في قولنا للمقدمة يجب ان يعلم في المطلق ويفتح
المقدمة المطلقة وادرج عليه بان ذلك اعلم لزم ان نعلق نجاسة والجزء مرتبة يعلم الا يتوقف يجب فلو علق على كان مثل قولنا
الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على الحافظ الظاهر ولا شك ان قولنا يجب لما
يعلم فيه يقتضي الجزئية يجب الظاهر وقولهم يجب الطهارة في الصلوة ان حمل في الظاهر من غير تعليق لزم جزئية الطهارة
للصلوة خابة الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة خارجا عنه منع من قيام الجزئية هذا وبما فصلنا لك ظهر
ما توهمه الناصب من ان الفم يستفاد نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك فاستدل على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان الفم
استدل بالقياس مع سعة منه وبالجملة ما ذكره دم عن وهم واما ما ذكره في وجه تحريم دخول بالاذن فمن كونهم
قبح العنكبوت ولا ماء طهارة سوى المرو المهبوت قال المعترض انه رحمه الله ذهبت الامامية الى انه يحرم قضاء الفرائض
في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان تعلق هذه
الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لما وافاه ولان البلوغ الى فعل الطاهر والساعة الباقية وان الفائت
ساعتها مطلوب الشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون موجودة واما النقل فمن
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله صلى الله عليه وسلم من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها
وقال ما يجيء وسنا من ربك حكم من اهل الناس شيئا فلا يحكم احد الطائف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من الليل والنهار
قال الناصح جعفر الله تعالى لسنا مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ويبطل صلوة لا سبب لها او لها سبب متاخر عنه

طلوع الشمس حتى يرتفع قدر رمح وعند اصطفاقها حتى تميل وعند استوائها وهو نهاية ارتفاع الشمس حتى تزول
اي يتحقق عن الارتفاع وبعد تغيير الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا فعلها والدليل على الكراهة
السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال
لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى ترتفع وان غاب
حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم
والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر
فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة
بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظاهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحمل على كراهة التحريم
بالاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض والنوافل المتعددة وروى صلوة الخسوف والكسوف
وغيرهما من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
عن كريب ابن ابي عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقلن منا ما ارسلوني به فقالت سلم سله
فخرجت اليهم فرددت الى ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى هما ثم رايته صلاهما ثم دخلت فارسلت اليه الجارية فقلت
قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين وارى تصليهما فقال يا بنت ابي امية سالتني عن الركعتين اللتين بعد
العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر وهما هاتان الحديث وهذا يدل على جواز قضاء
الفوائت وقت الكراهة اذا اجاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا اجاز قضاء الفوائت وهي ممكن القضاء في غير وقت
الموقتة اولى وكذا ذوي السبب قد ثبت جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات ولا سبب ثم
ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره الصلوة
نصف النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زاد هاشم فلا يكره صلوة
ولا طواف فيه في وقت سالف الحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب الجعفية انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة
جنازة عند طلوع الشمس وغيابها وعند بها الاصفرار وكره الفعل اذا اخرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا استثناء
الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة الصلوة هذين او بعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب لما نقل من مذهب
الجعفية انه يحرم صلاة قضاء الفرائض في الاوقات الخمسة وكذب وافترا بل مذهب عدم جواز سائر الصلوة
في الاوقات المنفية ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الصلوة فلحديث المرو وهو مطلق في الفرائض
وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا حرج واما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص
وصريح نص الحديث هل هو يرجح منقوض عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص المنهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء

وليس هذه الاوقات لنسخ شيء من الصلوة وما ذكره من المرجح الحادي ان الاصل في معرض الحدث ان فيه نوع تكلف لا يساعد حمله
اعني الحمل على ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم بخلاف كيف وقد اضطرب كلام الشافعي على ما يفهم من مزج
النبايع فبعضهم كالرافعي في العزيز يصحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي يصحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي ارجعه مختلف فيه انه وهذا ترى المص لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور حتى ابن حكم هذا الى
الفصول على التحكم المجعول للتوهم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم الخ ثم من ابن علم تقرير المذاهب بين الشافعي على
عدم كراهة تحريم الخ ثم من ابن علم تقرير المذهب بين الشافعي على عدم كراهة قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله
ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وحدة ثلاثة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها الخ فمسلم لكن ما ذكره انه
منسوب اليه تحريم قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتقى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات
الثلاثة المنهي عنها للوقت لا غير مع ان ما قبل عزيب التمس اي فرع لفظ الاوقات الخمسة في كلام هذا ما من تحريفات
الناسخين كما تقدم منه تحريف في القرآن والحديث او من الغباوة او من ظن الناسخ او كان اراد التحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الحكاية
كما يتحرم قول فلان ببعض هذه الاوقات صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلاثة دون
الخمسة لا يحسم مادة ايراد المص عليه ولا يجدي الناسب كثيرا فائدة لكنه اذا صح كون التحريف من قبله فقد فعله لتوهم ايراد فائدة
اخرى هي مسد باب ان يجاب عن الحديث المتقدم بما تمسك به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين وبعضهم كالمعترض
به ابو حنيفة اجاب الله بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال فيما فات بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلاثة
فلم اذا صح ويعول الى احتمال الايراد بقوله لكن في تحريم الثلاثة وان يعلم جواز التخصيص المذكور فيفيد الناسب هذا انما
وانما جرى احاديث هذا الشرح كما ذكر عند امثال هذه التوهمات والفرائض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان قول المص
في المنتهى مع ما ذكره هنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روى مخالفا لها وهو مذهب ابي حنيفة واسقط ولم
عن صلاته لا يحتاج بنا ما ذكره الناسب من انه لم يصح عنده حديث ابي سعيد ولم يبلغه فلا يصح تعبير مسلم من سرحه
حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى في رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره عن الترجيح الى حقائق الكتاب والسنة كيف
تعانا خبرها بعد حين اللغة وفي لعدا الاسواب ولا يغيره ذلك من العموم الخ ان جعلوها شرعا للاجتهاد ولا استبشار من الكلام
بل كان رجلا سكينا عابيا متجبرا في ارائه القياسية وبنى بخانة الاستحسانية التي اصلها ووصفها تسبب للاقدام عليه من جبر ان يجعل
حدا ويقيم برهانا ولهذا قد اعتدى في الشريعة النبوية ما احدث في من الرخص الوسيعة والتنازع الشنيعة ادى الى هدم الشريعة
واذلام الملاحدة والكفار عليها بالوقيعة لولا ان الله تبارك وتعالى بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما قاله العراقي في الشرك
الاخير من كتاب الخمول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وطرس مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بقدمات اخترنا
في ذكرها لغيرنا الشامة والملاق وبالجملة فيكن للرجل جريح الى الكتاب والسنة لدى كبير استعداده وما يرى في كتب الحنفية
من الكلمات المشابهة كلام الاحلام والشبه الشبيه بالخرافات اولى الاحلام انما هي ما تكلمها وتحملها الرواة ويحفظ جاحة
حفظه انتهاره القاصدين باعضاء انارة الاخطاء من فساق الملوك الطالبين للتوسع في الملوك فلعمدار الناسب لرفعها

الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم يصح عنده الحديث او لم يبلغه الخ خروج عن الصواب بل فرار من الحق
الى المتاب واما ما زعمه من ان المص اراد بما لغة ابي حنيفة الخ فالفرق لنفس العقلي الشايع فيه فمن الزعم الذي هو صعب
بانه طبيعة الكذب بل هذه التباس العقلي المنطقي الذي اهمه اعني اعتباره عند تحقق شرائطه وتحقق مفقوده كان يشد اليه
كلامهم في المبادي الكلامية من مختصر الحاجب وشرحه العضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغيره ذلك حيث خلوه ذلك
في التنبيهات بجزء قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة نية مع وغيرهم كوجاب مجهول المصنف وكل ما يصح بيعه البيع مجهول الصفة
كوجاب لا يصح بيعه الا بغيره ذلك فكذا المص هنا استدل بالقياس انزل من السكل الاول وهو ان بعض الاوقات الخمسة صالحة
للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح القضاء لما وانما اباه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل
العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على البرهان ان قضاء فوائت الفرائض فعل طاعة عند كل فعل طاعة مما اوجب الشارع
المبادرة والمسارعة اليها وانما ساها المص دليلا عقليا لانه في صورة الادلة العقلية او كان بعض مقدماته التقريب مما ادرك
بالعقل العلمي وليس نقليا مرا كالا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى المسلك الاحتياط فانه طرف من طرق الاصول فقد
خلفا العقول بالقبول حتى قبل قبيسا من عن الفرطاس سلك سبيل الاحتياط فانه طرف ايس من طرق الاصول واما ما ذكره
من انه اراد المص في بيان حكمة كون الشارع طالبا المسارعة الى فعل الطاعة من غير تأخير ان يذكر في مرجح حمله لمراده انه
يردي ما في من جامع اصفهان الاحلاف والجرجين فلم الناسب حيث الى ما ورد اتر فيه هذا النا من بين نهر وبات هناك سقط
من الدهر فكفى الله تعالى من شيعة الحق شره وبرد ذلك كالموس وسرح والحمد لله قال المص رحمه الله ورحمه ذهبت الامامية الى ان
القنوت مستحب محله بعد القراءة قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وفعله النبي ما رواه
الجماعة في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى قال الناسب حسبه الله
اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع
اليدين كالدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع وقبل القنوت وانه بعد الركوع ما روى البخاري ومسلم
المسلمون عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال ابو عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده وقال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت
عليه وسلم بعد الركوع شهرا ثم كانت الناس بعد ثم بعث سبعين رجلا فاصيبوا قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا يدعو
في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده الركعة الاخرة يدعو على احياء من بني سليم على رعل وذكوان
وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل من الجمع بين الصحيحين
ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح للاستدلال على السؤال في حديث انس بن مالك فانه نفى زيادة القنوت
وهو من حيث الترجيحات كانت في الاصول والفقه انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجمع في مذهبها
ولا يستوجب الاخبار وان يجمع فلم لا يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر
ابدا في رمضان وغيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهب ابي حنيفة

فدعا لأبي في قنوت حديث أبي هريرة فاستدل به البخاري والمشكوة هكذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يدعو على أحد
أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع الخ ولا يخفى أن مسند أبي هريرة أراد لأحد أو عليه صريح في أن صلعم في غالب الأوقات وهو
غير ذلك الوقت كان يقنت من قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس ساروا مسلم وأن مروياته أي دونه دون مسلم
كما يعلم من المشكوة وبالجملة فجواز أن يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد الركوع في بعض الأوقات
لخصوصية الدعاء لأحد أو عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن أنس حيث قال أنس في جوابه أولا أنه صلعم كان
يقنت قبله ثم قال إنما قنت بعد الركوع شهرا فالقول بأنه لم يكن يقنت فيما عدا أوقات الدعاء لأحد أو عليه مخالف لصريح هذا
الحديث ولا يجامع كما لا يخفى جنبا إلى الترجيح فنقول أحاديث مشتملة على التعارض لمخفى كل منها أن النبي صلى الله عليه وسلم
فعل القنوت في بعض الأوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه أيضا لأنه يمكن أن فعل القنوت بعد الركوع
كان في نادر من الأوقات وفعله قبله في غالبها كما عرف وبقي حديث الحبيري مرجحا لاطلاق القبلية أو زوجاه الحبر وأيضا مخصص حديث
الحبيري موافق لعز أنس وقد تقرر في الأصول اعتبار الترجيح بموافقة أهل المدينة وأعلم أنس فكفى به حجة وأيضا القائل
بذلك أكثر فإن القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع أبو حنيفة وعلى طريق الجواز أحمد كما صرح
به الأنصاري في شرح الينابيع وقد نقل الحافظ في المنتهى أن القائل بالقبلية أبي وابن مسعود والبراء وابن عباس وأنس وعمر
بن عبد العزيز وهبيرة وعبد الرحمن بن أبي ومالك وأبو حنيفة وكان ذلك مذهب أهل البيت عليهم السلام وأما ما ذكره
الناصب في وجه الترجيح من أن بعض الأحاديث المشتملة على البعدية تفيد زيادة السبب فقيه أنه لم يقل أحد أن الحديث المشتمل
على السبب مقدم على ما يشتمل عليه وإنما المذكور في شرح أصول ابن الحاجب للعضد لا يجيء وغيره أنه تعارض حاما أن أحدهما
دار على سبب خاص والآخر ليس كذلك فإن ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته وفي هذا ذلك السبب العام الآخر
الخلاف في تناول العام الوارد على سبب تقرر على أن القنوت الذي ذكر سببه فيما بعد الركوع في الأحاديث المذكورة ليس بعام
أصولي فيكون ما ذكره الناصب احتجاجا لما جاء عن الحنفية من هذه الجهة انظر وأما ما تعجب الناصب من استدلال المص بأحاديث
أهل السنة فقد عرفت أنه إنما ذلك لإلزام الخصم ولإقامة الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام وأما ما
ذكره من أن المص يستوجب الإنكار فيه أنه استوجب أنكر لم يذكر هاهنا الا ذكر هذا بل لا على ما ذهب إليه الخصم مخالفا لمذهب أئمته
الأساسية كما بيناه وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر أيضا فما ذكره المص أنا القنوت عند أبي حنيفة بعد الحول
المص هنا في قنوت الصلاة الواجبة والوتر عنده سنة فيما نظر إليها الحنفية كون القنوت عند أبي حنيفة بعد ركوعها والدليل على
ذلك أنه حمل رواية الحبيري المشتملة على ذكر القنوت في صلاة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الشافعي والشافعي أن قنوت صلعم
القنوت في صلاة الغداة حجة على أبي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يعرف ما هو مذاهب أئمة المص حتى
تجرأ عن الفحص عنه وطار إلى ناحية أخرى لم يقصدها المص كلمة هذا والذي في من سطا العرشيخ الينابيع للأنصاري
الشافعي أن حجة العموم ما ذهبوا إليه في هذه المقام ليس الأحاديث المذكورة في الحنفية بل معتمدهم فيما ذهبوا إليه مخالف
للشيعة حيث قال وحكى أبو الفضل بن عبد الله عن الجاحظ عن أبي هريرة أن المستحب ترك القنوت في صلاة الصبح إذا صار شعار

قوم من الشيعة لأن الاشتغال به يورث التهمة انتهى وبقي إخفاء هذا المقام ما ذكره ابن حزم الأندلسي من أهل سنة وجماعتهم
حيث قال بعد نقل الأقوال في القنوت ما نقول إلى حنيفة فما وجدنا عن أحد من الصحابة نهي عن القنوت في شيء من الوتر وكذلك
قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن أحد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في باب الصلاة
ما خالفه في كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الأساسية إلى أن الوتر سنة وليس بواجب
وقال أبو حنيفة إنه فرض قال محمد بن زيد لأبي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا أدري الغلط في الجملة أو في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم
أن الصلوات خمس وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عن الإسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها
قال لا إلا أن تطوع فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال النبي صلى الله عليه وسلم أفلح إن صدق قال
قال الناصب حفظه الله أولا مذهب الشافعي أن الوتر سنة مؤكدة وليس بواجب لما أنها سنة مؤكدة فلأحاديث الكثيرة
الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر أنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل
وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى
ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أوتروا قبل الصبح بالوتر وروى البخاري
من أول الليل وأوسطه وآخره فهذا الحديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة ولسلمه وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة
بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن الله تعالى أمركم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعل الله
فيما بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل إذا أصبح هذا يدل على عدم وجوبه لأنه أذن في تركه
والوتر لما كان بالليل للإجماع على أن الفرائض والدليل على وجوبه ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن أبي أيوب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق على كل مسلم فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل ومن أحب أن يوتر بثلث فليفعل
ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي أيوب أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم أن الله يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن ونقض الأمر الوجوب ولما كان الدليل خبر الآحاد كان واجبا والجواب عن
الإجماع أن الإجماع على انحصار الفرائض في الخمس وهذا واجب لا فرض وأما ما نقل عن جماعة ضوء الطل وأنه قال أبا حنيفة
لم يقل إن الوتر فرض ولو فرضنا أنه قال فكونه بدليل الجواب فإن الملة أن المجمع عليه من الفرائض خمس وجاهله كافر
بخلاف الوتر وأما ما ذكر من الحديث فلا دلالة على انحصار الفرائض لأن الحج والصوم لم يذكرا فيه انتهى قال يتوجه عليه أولا
أن الأطالة في الإخبار موافقة الشافعي للأساسية وأما أن الكلام بذكر الأحاديث الذي تمسك بها الشافعي هم فإن ذلك لا يحاذ
صحيحة عند الأساسية لكان لها حديث تعارضه الأدلة وليس فليس وثانيا أن الحديث الأول مما استدل به أبو حنيفة قد رده
المص في كتاب المنهى بأنه لا يدل على الوجوب إذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وعبارة أخرى الحق أعم من الوجوب

ولا ذكر للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي صلى الله عليه وسلم الوتر حق سنن
انتهى وايم ذلك كان واجبا لما تطرق اليه الزيادة ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة
والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث واقول في دفع الاستدلال
بالحديث الثاني ان قوله صلعم يجب الوتر على ان الامر للاستحباب دون الوجوب مما لا يرتضيه سعة الاحاطة بحث
الصحيح في الاستحباب فانهم رتبوا ان جوابه من استدلال المعم بالاجماع من نجب الجواب لان هذا الناصب فيما استدل
به بيت قيل ذلك عند تقريب مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المعم به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه
لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وحاصل هذا الاجماع فدا نعقد قبل الحنيفة والفرق بين الفرض
والواجب اصطلاح حادث من الحنيفة واصحابه فكيف يتجه ان يقال ان الاجماع دفع على انحصار الفرائض دون الواجبات
وانما ان ما ذكر من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المعم انما قال في حق المسئلة ان ابا حنيفة قال الوتر فرض
حرام منه المفرد المنسوب بين الجمهور العلماء ومن عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى الجرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة
ولا ان هذا الفرق كانت الا مما كلفه بعض تقليديه لا اصلح من هذه الكلمات الحنيفية ولا اثر له في المعنى كما حققه المعم في
نهاية الوصول والفاضل الغفاري في الملوخ وغيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع
بانه لا دلالة للنقطة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما يدل على اجتهاد حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادرى
الغلط في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سلك الناصب عن منزل هذه لكان اقرب
له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار الخمس مدخول بان دلالته على ما هو مقصوده
من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس يحتاج الى اثبات انكار على راوي حرفه لمعاني الالفاظ وعدم ذكر القوم والحج في الحديث
المذكور لا يقدح فيه ولا الكلام من حصر الصلوات في الخمس فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة
حتى يستدل ابن بطال بان حصر الخمس مما يبطل دعوى انه صلعم لم يحج هنا بالحجاز ولم يرد في شيء من المقامين بالزم من ادوات
الحصر بها الحنفية بل حصر صلعم ما سأله الاعرابي من الصلوة الواجبة في الخمس وما سأله من الصدقة الواجبة في الزكوة
ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب المعنى وفعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج لكونه
عمله بما قبل ذلك وكم له نظير في سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع قال المعم رفع الله درجته وهبت الاباحة اما
صلوة الضحى بعد فقال جميع العلماء الا بعد انها مستحبة وندبها لقول ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل
الحديث في الجمع بين الصحيحين عن روق الفعل قال قلت لابن عمر صلى الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت
بالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحديث في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة قالت ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى
الضحى وفيه عن عبد الله بن عوف قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري اخبره
سعيد بن نافع رأى رجلا يصلي صلوة الضحى فعيب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتين واكثرها اثنتي عشرة واقلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين

ورد فيها ان ارتفاع الشمس الى استواء وقتها المختار ربع النهار واما الاقل فعن ما استنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هانى بنت ابي طالب رضي الله عنها قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى
ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك الضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت
عائشة كم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما شاء وروى البخاري ومسلم والنسائي
في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزئ من ذلك
ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ثنتي عشرة
ركعة بنى الله له قصرا في الجنة هذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة فدلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر
من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا ابو بكر ولم يثبت عنده دليل على عدم
دوامه ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى في مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى قال الناصب كان الحديث
ام هانى على ما اختلفوا فيه من صلوة الضحى اصلا بجواز ذلك الصلوة منكر لسنة عليه السلام ثم سبحانه على ما فتح مكة
كما صرح شرف الحديث على وجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني وبكر ما ذكر من حديث حماد بن سلمة عن ابي
الزبير بجمله الناصب سابعا في مسئلة وجوب وضع اليدين على الركبتين والثاني القدسي في التجريد على الاربع غاية الامر ان ذلك
خدا مفوض في وقت الضحى فهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الغرض في المذكور
قوله ذلك راجع الى دخوله في الجنان بكون المراد ان ذلك دخول البيت لا الى الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة
مختصة بالضحى ولا يخفى ان الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه اصطلاحا عليه صلوة
الضحى وبيع صعب بلا اثر ام هانى منفردة بروايته ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه رأى رسول الله صلى الله عليه
وسلم يصلي الضحى الا ام هانى فانها حدثت ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثمان ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف
منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عائشة فمعارض بما رواه الحافظ حماد في معناه مما رواه احمد قدامة
ابن جعفر قال انه متفق عليه وهو في الحاصل ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قط انتهى وقال في شرح الحديث المعنى بحديث
الفضل بن زياد في الشافعي واحمد كما في الموسوم بسعادة الدارين وصلوة الضحى حديث عائشة والسائل في شرح الصحيح عند ذكر
الروايات المثبتة فقد تكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل الخوف فيها عن ابن مسعود وابن عمر
انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا ابو بكر وكذا لم يثبت عنه
فبعيد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر مع صحابة بعد وجدها كلفة صلح الحديث فان
كلام ابن حجر بانه اراد ان المواظبة عليها بدعة لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يواظب عليها كابن عبد البر في شرح المنكرة للطيبي
واما قوله ولم يثبت عنده دليل على انه كلام قال المعم رفع الله درجته وهبت الاباحة الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد وجمهور
الشافعي قال احمد واصحاب الامام فاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وخالفوا في ذلك المعقول والمنقول
اما المعقول فلان القاعد اتقى ومحل بركن واما المنقول فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احد بعدي قاعدا فليقم

ومن العجب ان احدا اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف ترك ركن لاجل فعل
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعتمد وقد بلغ ما روى البخاري ومسلم
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء الى بلال يؤمر بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان
يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه
تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر فاومأ اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يتاخر فجاء
حتى جلس عن يسار ابي بكر وفي رواية ابي بكر صح الناس بتكبيره وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سقط من الفرس فجحش شقه الايمن فدخل البيت ودخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا
وصلى الناس خلفه قائما فهذا جواز اقتداء القائم بالقاعد وحمله الشافعي على القاعد المعتمد لانا نقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان معتمدا
في الحديث واما مذهب احمد بن حنبل فانه احتج بما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا
ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين وظاهر الحديث يدل على جواز اقتداء الجالس
القادر على الجالس معتمدا كان او لا وعند الشافعي انه مستحب والفرق عن احمد بن حنبل انه حمل ظاهر الخبر على الفضل
واما ما ذكرتم خلافا للمعقول لان القاعد انقص فاذا ابرئ من هذا النقصان ان اراد ان القيام اطول منه في الحس فينبغي
ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعتمد مراد انه ترك القيام فلا نقصان في
صلوته لان الصلوة قاعدا كاملة في حقه واما ما ذكرتم من الحديث فلا اسناد له ولا صحة وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه
على ظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى اعرابي احمد عفوه بالله انتهى اقول قد صح الفتح الاجمالي على رواية عائشة في بحث الامامة
العامة خصوصا ما روينا من هذا الحديث وترك ما من كلام الناصب الواضح في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه قريبا
قوله تلك الايام لينتفعوا ان امامة ابي بكر الصلوة كانت مستمرة في ايام مرض النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه طول تلك الايام
وعلى تقدير تسليم صحتها فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله صلعم الا يوم احد بعدي فالعدد اضمار وكذلك الكلام في الروايتين
الاخيرتين مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح البشارة واما ما ذكره من التردد فتصريح لظهور ان الظاهر المنفي
الثاني واما ذكره من ان الصلوة قاعدا كاملة في حق من تعذر عليه القيام فلا نعلم ان البحث وحين المنازعة فيه وصار في على
المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث كالاسناد له ولا صحة فتصريح بروايته الدارقطني والبيهقي في كتابيهما
واعتقاده باسناد كالمالك وعلى اهل المدينة عقيقاه وموافقة لروايات اهل البيت عم واما قوله يرجع التشنيع الى
من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلعم مشتمل على ظاهر ومجمل وسبين ومتشابه واول وعام وخاص
ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضا وكذلك المصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام قرينة دالة على ارادة
خلافه كما في المجاز والتخصيص جزئيا والعام مجمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من
ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وعلم جليه الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال

والجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر يخرج في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجب عن مثل ما ذكره ولا يبعد
موافقة الناصب في ذلك مع التفسير الذي انتحله المتوم من الاتحاد كما بدل عليه اقواله الباطلة المذكورة في هذا
الكتاب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق والمخالف في الاعتقاد ولا المستخف بالصلوة
كمن يصليها اوقاتها وقال الشافعي اكره امامة المتظلم للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب الى ثلاثة اقسام
قسم لا يكفرونه ولا يفسقونه وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك وهؤلاء لا يكرهون الائتمام بهم وقسم يكفرونه
وهم المعتزلة فلا يجوزون الائتمام بهم وقسم يفسقونه ولا يكفرونه وهم الذين يسبون السلف واعظاء وحكم هؤلاء حكم من
يفسق المتظلم بسبب الخروج اللاحق وغيره لكن وهؤلاء لا يجوزون الائتمام بهم على كراهية سواء اوصى عليها ولم يجب اولا وبينا
قال الفقهاء الاربعة الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فيكم النار
واعلم ان اعظم من الائتمام في الصلوة التي هي اهم الدين قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وجب التثبت عند
اخباره ومن جملة الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره امامة الفاسق
اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه التحريم فلما روى في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان من الصلوة خلف كل
بر وفاجر واما ما ذكره انه جاء القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالائتمام به فالجواب ان الظلم كافر والا فانا
لم نظلم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس في الائتمام هذا واستدلال لا يكون الفاسق محب المتثبت في اخباره يوجب
ترك الائتمام به انتهى اقول ان الرواية التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ محمد الدين الغزنوي الشافعي في
كتابه المسموم بسم المعاندة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر مما لم يصح فيه شيء ونقل عن الدارقطني والعقيلي انهما قالا ليس
شيء ثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو انصفنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد
جواز ان يكون الفاسق اماما لا ماموما وان يكون الوجه في صدور هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روى ساقا بتاسرا
مرور الكلب الاسود والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته بل روينا انه اذا امر احدهم بان يلاحق جاز له منعه وزجره فتوهم ان
حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار فسأل عن حكمه فاجيب بذلك تاسيسا فانه توجيه وجهه واما ما ذكره من انكار كبار اصحاب الشافعي
لهذا الرأي فانكاره دين طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كغيرهم والحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كغيرهم
والشافعية على الاشعرية الذاهبة في اصولهم على مذاهب الرافضة والشام فاظنك تكفيرهم المعتزلة وقد صرح الامام الزاهد
الحنفي في تفسير قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانكم مصيبة الآية ان اصحابنا كفروا لا شرعا في هذا المقام واما ما ذكره من ان المراد بالظلم
في الآية الكفر والا فانا لم نظلم في ظلم فيه ظاهر وذلك بانه يشكل بحال الخلفاء وهم الثلاثة اذ يصدق عليهم من وقع فيهم
الظلم بمعنى الكفر في الزمان الماضي وان منع الشيخ عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على اسلافهم تعظيما لهم
فيلزم من النار للناصب واصحابه المحسنين ثم الظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا نزاع له في الواقع فلا
لان القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق
في موضعه ولهذا قال سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اسم الفاعل يدل على الثبوت

في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره حيث قال قال اهل الصفوة الركون الميل اليسير
وقوله الذين ظلموا اي الذين احدثوا منهم الظلم فيدخل فيه كل من يميل الى الظالمين ليدل على ان قليل الميل الى احد
شيء من الظلم يوجب العقاب فاذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف بمن هو حال الظلم في نفسه انتهى فينبغي ان يكون المراد
بالظلم الجائر المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل احد فيه والا لم ينتهوا في ذنب كان وسيجيء مطلوب المصنف لا يخفى
واما ما ذكره من ان المراد بالركون الثقة والمحبة والميل فيه اجمال واجمال الامر كما ذكره ام الناصب حتى المذهب الرازي في
تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيض المعروف واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى
ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى اجتناب النفور عن الظالم والانتقام من خلاق النفرة حتى بل سكون اليه ويحسبون الله وترين لحاله
عند اخر يزيد فيسيح لي في اثناء هذا التعليق عند مطالعة الخطيب في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدعو في تجريد هم
الانتقام باهل الفجور وليذكر في الفصل الثالث من باب المساجد واضح الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى ابي
بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لكم فاخبروه بقول رسول
الله صلى الله عليه وسلم ذكره لك فرسول الله صلى الله عليه وسلم وحسبت انه قال لكم فرادت الله ورسوله انتهى وقال الشارح
الطيبي كان اصل الكلام لا يصلي لكم فعدل الى النفي ليوذن بانه لا يصلي للناس فان بينه وبينهم شاذ وذلك لان الفرض من نصب
عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسوء ادبه بين يدي ربه انتهى قوله اذ كان المخل الاداب المستحبة خرج الاداب
صلاحي كان التوبة من ذلك لعله لم يكن مشروعا عند النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اعتراض جديا لا دم بامره بان يتوب
ويعم المقوم فكيف يكون حال الفاجر المخل الواجبات المرتكب المحرمات واما ما ذكره من الاستدلال بكون الفاسق مجتنبا
في اخباره لا يوجب ترك الاتمام فيه لبيان عدم ثبوت لمعنى كلام المعلم قال المعلم فقد فهم هذا الذي ذكره الناصب بقوله ورجحه
خبار الفاسق الذي يتم حسا وعن نظارته انتهى هو شرط الصلوة فاتم رجحه ذهبت الاساتيذ الى ان الطرق
ليس بحائل بين الامام والمأموم وان الجدار حائل يمنع الاتمام الاقتداء وقال ابو حنيفة الطرق حائل يمنع من الاتمام الا
مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار ليس بحائل يجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد وبينهما جدار
المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب الحس انتهى قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان الطرق ليس بحائل حيث يعد الحائل وعن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحائل فان قلت الحائل ما يمنع من العلم بانتقالات
الامام فربما يكون الطرق حائلا والجدار ليس بحائل ولا نزاع في هذا انتهى قوله وحسادهما ابو حنيفة في قوله الطرق
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي وهو ان الطرق ليست حائلا للصلوة فانه لا يمنع الاتصال واجاب عن منع كون الطرق حائلا
صلوة الناصب في الوجه مذهب ابي حنيفة فانه هذيان محض يليق لقائله ان يتقي الله ولا تم يستحي من الناس ثانيا ولا يأتي
بهذه العبارة وسن يلج الى هذه الاشياء من الكبائر فقد كفى حصره من شاء واختي لجوهر ما كلام حتى كفه نفسه والله الفتح
الله حتى لا استناس عظيم النبوة من الظاهرة بالباطل السب الملام ومعارضة الحق بامثالكم من الكلام قال
المعلم رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان الرخصة في الصلوة في سفر المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول و

والمعهود من قواعد الشريعة فان المقصود من الرخص الارتفاق بالمعاصي انتهى قال الناصب حفظه الله اقول التعجب من عدم
استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والاسامة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي انه من الرخص
في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام وفيه منع متعددة من فقه مذهب الشافعي وسكتوب في الكلي من شرائط القصر
ان لا يكون السفر معصية فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم المؤمن والولد بلا اذن الوالد حيث
شرط الاذن او سافر لها او بقطع الطريق او بيع او بظلم او بقتل مسلم فلم يقصر ثم قال هذا الرجل يفتري او يشنع وكان يليق له ان
يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب واذا جنب نفسه بسبيله الكذاب انتهى قوله ثم المخالف للاساتيذ في
هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا فرق عندهما الا في سفر المعصية فقط لكن قد يدل في عبارة المعلم
احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المعلم فيما سيأتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي يقرع الحج وهذا التعديل لما وقع له
من فهم الشارح فهو ذلك ظاهر وليس بظاهر لمعصوم لبيان هذا الباب مع ذلك ما خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج
الى الكذب عليه بل يشترك فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما
لا يخفى فلا يبعد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن الظاهر ان ابو حنيفة وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة
وشنع على الشافعي ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم جمعها في الحضر بعد الهجرة اربعا وان صلوة
السفر على ركعتين صح ان صلوة السفر ركعتان بقوله ثم قد صح هذا في ركعتان لا يجوز ان يتعدوا ذلك ومن تعداه فلم يصل
كما امر فلا صلوة له وان كان عالما بذلك ولم يحضره سفر ان سفره لا يجوز لاجل تخصيصه ذلك ولا يجوز رده صدقه الله تعالى ابن
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله فيكون ابن لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاستدلال بذلك بان سفر المعصية محرم فلا يكون
له فضلنا المحرم فنعم هو محرم ولكن سفره له حكم السفر ثم نقول بانه محرم انتهى يجعلون في التتمة عدم المار يجوز
الصلوة فيه وتردد ما خصا ثانيا فرقا اما اخرم من الصلوة والتيمم وبين ما تخصه من قاد بتسار ركعتين كاذ صلى الله تعالى في
السفر كما سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الفعل كالذي في الحلال لانه اجاب ومجاوزة حدان يخصان فيجب
حكم عموم الاخبار ومجاوزة الحدان انتهى نقلي او بلبه الناصب الجواب منه قال المعلم رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى
وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو اختيار بين القصر والاتمام وخالف فيه لم فرض كان حكم مرتبا او على
تعدد من ايام اجب اوجب الايام الاخر بحكم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمر بن
حصين صحبت مع النبي صلى الله عليه وسلم فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر حتى ذهب وكذلك مع عمر حتى ذهب وقال ابن
عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاذا
صلوة السفر فزيد في صلوة الحضر قال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الضحى
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى قال الناصب حفظه الله مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجوب السبب
والحلي والنشاط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون
واجبا لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان

تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا كانوا لكم عدوا مبينا وهذه الآية تدل بصريحها على كون القصر رخصة
كالاخفى ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب ما بالنا نقصر وقد امنا قال
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم يفرض ركعتين واما
ذكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول حذيفة وابن
عباس وغيرهما قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر
في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء فقلت يسبحون قال لو كنت مسبحا
لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز واتمام عثمان صلوة السفر منصرف كما في قول الاصحاب اذا اختلف
قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص هنا يرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى
ابن النص مع ما سنتكلم عليه والى ثاني وجوه الاجماع مع مخالفة الحنفية والشيعة وغيرهم والجواب عما ذكره هنا ما صرح
به صاحب الاسرار في النص قال واما استدلالهم على عدم الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمنصوص ظاهر
لان التخيير بين الوجوب وبين الجناح لطلب المخاطب بالقصر لا ينافيه وفيه نظر لان نفي الجناح لا يستلزم الاستدلال
لزم المطلوب في صلوة الخوف كما نهى الثانية بهذه الآية واما صلوة السفر فمن هذه الآية فانما هو ثابت بالآية التي استدل بها
المص اعني قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر الآية فان في هذه الآية اضمارا وتقديره فالواجب عدة من ايام
اخر بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلوا الظهر من ايام السفر والآية التي استدل بها
امام الشافعي ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الآيات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم واخرجه ما حاصله ان الصدقة لا تجب قبولها اجماعا فيمنع عدم كونه مما اتفق على صحته المسلمون
وعدم صلاحيته للمعارضة سند فيمنع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت
ممن لا تجب طاعته كولي القصاص او اعني وجوب قبولها ممن تجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوا هاهنا
على حقيقته وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه وكان الاولى
ضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهم الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال
وانما ذكر للتائيد والاستظهار لكن لما اتى الناصب في نقل الرواية التي هي معارضة عليه بما ظن ان عدم صلاحيتها
للتعارض فتعرض للرواية او ذكر خاتمة الفعل كون القصر عزيمة وهي قوله ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى وحينئذ فالمراد بقول ابن عمر فيما قال
صحبت الصلوة ان الجناح الساقط في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتمت الصلوة لسلام اولى كلام اخره
وسيوم عن المخالفة التي لا يليق بكلام جاهل الاحلام انتهى المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في

الصوم على المسافر وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد نطق القرآن في ذلك النص قال الله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وجب عدة ايام اخر وهو نص في جواز الصوم اجماعا وروى المحدثون في الجمع
بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على رأس ثمانين ونصف من مقدم
المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصومون ويقصرون حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان وقديد افطر
وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاخر فالاخر وفي رواية ابن عباس فلما خرج النبي صلى الله
عليه وسلم في رمضان الى حنين امر بخباء فضرب له فصام ومضى حتى اذا جاوز عسفان فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فرفعه
على راحلته حتى رآه الناس فشرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال ابن عباس الصيام
في السفر فالصوم الصيام في السفر كالمفطر في الحضر انتهى قال الناصب حنفية الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم
في السفر هو افضل لمن اطاق بخلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم تحتم
الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن حمزة بن عمرو الاسلمي قال النبي صلى الله عليه وسلم
اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد
الخدري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لست عشرة خلت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر ولم يعب
الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث تدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز
الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب وكادلة المخالف واهاعليه واما قوله ان عدة من ايام اخر
وهو نص في جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر في المرض بيان وجوب القضاء وان طنا
الدلالة فقصر الحديث تنبيه انتهى قوله ما ذكره اولا من ان جواز القصر للصوم بالنص والاجماع من سقطاته لان نص القرآن
دل على الجواز في حق الوجوب والاجماع انما انعقد على الجواز لا في حقه واما ما ذكره من حديث حمزة فيه ولا نص فيه على ان
انما سأله عن صوم النفل لان في اول روايته رواها البخاري عن حمزة رواية هي قوله قال يا رسول الله اني اجد بي قوة
تركب علامة الحبل من سنده الى سنده وهي صوم النفل ورغب عما فعله الناصب هنا ولا يخفى ان النفل هو المداومة من
النبي وهو صريح في التطوع كما ذكرنا وكذا في قوله وكان كثير الصيام وكذا في ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد
الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا ننكره نظرا وفيه صائم رمضان
وحاصل هذا انه لا يعلم ان مسافرا في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الاحاديث
كلها دالة على الجواز دون الوجوب فباطل لان ظاهر لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي صلى الله عليه وسلم على الصائم
بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المص ايضا وكذا ما رواه المص من قوله ليس من البر
الصيام في السفر فانه ما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو ايضا صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام

في السفر وانما منعه للزوم مخالفة اساسه للنص حتى كان تقدير الآية فعدة من ايام اخر ان فيه افطر فتفدية عبد لا يمكن
مثله كلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة تلجئ الى ارتكاب سوى ترجيح المذهب
وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة
باتفاق اهل الاسلام منسوخة ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يعرض صوم الشهر لاحد من خلقه ولا فرض على المريض
والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا هو على الاجمال بيد ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فلا تباد عدة
موضوعة بلا برهان قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في مراعاة حجاجهم بقول الله عز وجل ان الله يأمركم ان
تذبحوا بقرة الى كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بهاتين الآيتين في الفطر لا نحن في كلام الله
تعالى عن سوء ما نفترون بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الآية في حال الصوم المنسوخ
وذلك ان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الآية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر فكيف استحسان
واحد الطائفة انتهى ثم قال بعد فصل ان الفتوى المذكورة الاستناد بحديثي ابي سعيد وجابر ونحوهما اجيب
والشافعي امر عليهم لا انهم لا يخبرون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتدأ وصامه وانتفعوا
حتى ان يخطئ وما بعدهم اطلق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر اقوالهم فيما ذهب
في احتجاجه بهذين الحديثين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وسلم وايجاب الكفارة
عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام من اقدم عليه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المسافر لا تجب عليه الصلاة وكان الزيادة كالنقصان في الابطال كالا تجب فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر اذا صلى بمقيم لحظه اتم لان الاصل في الصلوة
صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه فهو العزيمة
ووجوب متابعة الامام فنعين الامام واما قوله لخالفوا حكم القرآن لذلك لا دليل على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت
ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة والنقصان بل
الرخصة والعزيمة قوله لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم بنى من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد
فاذن وكذا لا نسلم ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي اتم عندنا من وافقنا من الجمهور حيث يجيزون الاتمام في القصر
اذا لا كثر على انها ليست بقصر حقيقة بل فرضت ركعتين في السفر اربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد ثبت الرواية
عن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما مذهب الشافعي ومن وافقه
الى انها رخصة سقط كما ان في الجناح في الآية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو جعلنا الرخصة

ملازمة بينها وبين الوجوب لاحتجنا في مادة وجوب اكل الميتة عند خوف السلف وهو هنا سقط جميع ما زعم
على الاصل المعدوم وقوله فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الخ حول ان المعول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة
الى المسافر مما لا يطرد له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما ورد بها الله تعالى في حق المغناطيس ونحوه واما في
سائر المعاني الذي لا وجود لها الا صالة فلم نطلع عليه وايضا ما اردفه بقوله العزيمة من فرت وجوب متابعة
الامام اوهن من كل الظهور ان وجوب متابعة الامام مسلم في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم
ما يقولون بعدم هذا كما قال ابن حزم والعجب من المالكية والحنفية والشافعية القائلين بان المقيم يخلف
المسافر ثم لا ينتقل الى حكم اساسه في القصر ان المسافر يخلف المقيم ينتقل الى حكم اساسه في الاتمام وهم يدعون انهم
اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركنا فيه القرآن والسنة
وما وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر نقصها قال فاذا اخرج نيته الاتمام فاحرى
ان يخرج الى الاتمام بحكم اساسه وهذا قياس في غاية الفساد لا مناسبة ولا شبهة بين صرف النية من سنة الى فاسدة
بين الاتمام بالسنة مقيم بل السنة بنيتها ظاهر واحتج بعضهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم اتما جعل الامام فمن
به فقلنا لهم صدقوا المقيم خلف المسافر ان باتم بيد اذا فعل فالمقيم فذ جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا ان صح
هذا لكان عليكم لا لنا فيه ان المسافر لا يتم ولا يفرق بين مأموم ولا امام فاني احب على هذا ان المسافر خلف المقيم
جمعة ثم ولا يراه احد منهما حال اساسه وباقة التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة
سفر فانه يقضيها في الحضر صلوة وكذا عكسها في السفر فصل سواء كان ذلك السفر اقل من ثلاثة ايام وقال الشافعي وجماعة
خالف قول النبي صلى الله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة الحضر كغير صلوة السفر انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اتمام صلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمن قصد السفر وانتفى موجب الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرائب استدلاله لانه لا يدل على وجوب
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء عين الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى اقول اما ما يقوله
انتفى موجب الرخصة في حال السفر فباطل لما ظهر ان اداء انتفاء موجبها في الحال فوسم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة
لانها قد حصلت سابقا فيكفي الاتيان بيد لما رخص فيه لانا الذي استقر الوجوب فيه والاصل عدم المساواة وعدم الزيادة
وبينا اندفع ايضا ما استقر من استدلال المص بالحديث فان الضمير في قوله صلوها فليصلها راجع الى الصلوة الفائتة اذا
كان اتفاقا صلوة فكذا المراد بقوله فليصلها فعلها فصل لانها الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وكان من القيام وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو
بالخيار من الصلوة قائما او جالسا وتخالف في ذلك الشافعي الدائر على وجوب القيام واي فرض جواز الجلوس
مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر
المتمكن واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكن من القيام فرخص له الجلوس فهو الجناح عنه ومن القيام انتهى

اقول اعتذار من فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام بدل على خطاء اصله ورد هذا الاصل
وذلك لظهور انه ما ذكره من الاصل لا اصل اصلي كغريم الاصل في الاشياء الا باحة الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عدمي
يحكم به من ركب السفن فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل
البيت عدم ان لا يقدر الناصب واما الظاهر من حالها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من
كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة في ذلك كما فعل اسرجت قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام
وهذا خلاف امره تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انا صلى في سفينة فلعدا فقلنا ربما يكم ان كان قادرا على القيام
حاضر به ان يظن بانه ان يصلي قاعدا وهو قادر على القيام انتهى ونظير منه ايضا حجة ما ينتسب المصنف ههنا الى ابي حنيفة وان الناصب
الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح كما يجيء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية وجمع من الجماعة
لقطع الطرق او صعاته في قتل مسلم او ريبة تجيز دمه لا يجوز النقصير في الصلوة وكذا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وضعف القول المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط
بالمعاصي واما المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد جرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى قال الناصب عفا الله
قد ذهب بيان هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي اخفى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي يباح له
في سفره الرخصة سواء ورد ذلك اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او بجاوره فيعلق
متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة المعقول ولا فرق بين جواز القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو الركاب بعد الرام الجوع المضطر
فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مانع الذي اقول
ما نسبه المصنف فيما مضى الى الشافعي وهو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق
بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق بين الفرق والقدم واما استدلاله من اطلاق النصوص بعد
ما ذكره المصنف من الدليل العقلي والنقلي فظاهر لما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو مشروع فيما لم يكن الاطلاق
اهل النبي حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية تبعية ما يوجد اليه من الحرام
كالسفر من بلد الى بلد لسلب نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز
له القصر جاز له الجمع ومن قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع بحال الا لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بعرفة
النسك كل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة
وقد مضى الفعل بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الخمسة في الجمع بين الصحيحين قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا
يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى قال الناصب مصنفه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين
والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر المباح لشرط القصر لا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يدخل المقيم

واما الاستدلال على جواز في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فما لا ربط بالمدعى اصلا اذ ليس فيه
الصلوة في هذا الوقت الجمعة والسنة مدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي اول ذلك الظهر
الظهر لم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم من ان المسلمين اتفقوا على وجوب اداء كل صلوة في وقتها الذي يكون عليه
انتهى اقول وعرفت ان الجمع رخصة اول النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المصنف بقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الآية مما لا ربط له بالمدعى فانما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الخفايا القرآنية
وذلك لان لزوم الآية لا يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلاة غسق الليل كما يلزم جواز الجمع بين كل
من الظهر والعشائين لزوما للضرورة بما ذكره من ان السنة الدالة على خصوصها ينافي ذلك فيه مسلم وجود ذلك
تلازم صلاتيهما المعارضة الاحاديث التي ذكرها المصنف لان هذه الاحاديث مما اتفق عليها اهل الاسلام دون ذلك فلا تصلح
معارضا ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير خوف ومطر لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى
واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم
الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان الظاهر من شرح النووي
لصحيح مسلم ان الشافعي لاول الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت ساذ ناقف بعد اطلاعه
على الاحاديث اذا يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها لجهل المفتين من مكة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولذلك كلام النووي
هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه انتهى فقوله فان لعله رواية مسلم في حديث ابن عباس الظهر والعصر جمعا بالمدينة
من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس حين سئل لم فعل ذلك ان اراد ان لا يحرج امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء
قال سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل انه سافر في غزوة
تبوك وقال مسلم ان ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك فاراد ان لا يحرج امته وفي رواية جرير وابي بشر عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال
صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر
المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى
غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا يثني الصلوة الصلوة
فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات تامة في مسلم
كما نزلها والعلماء فيها اقاويل وهذا مذهب منهم من تاول على انه جمع بعذر المطر وهذا منسوب عن جماعة من الكبار
المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاول على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف
الغيم وبان وقت العصر فصلاها وهذا باطل لانه لو كان فيه اولى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال
فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاول على تاخير الاولى اخر وقتها فصلاها فيه فلا فرق منها وخلف الثانية فصلاها
تضارب من رواية جميع وهذا ايضا ضعيف وباطل لانه مخالف الظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب
واستدلاله بالحديث المتقدم فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على

الجمع بعذر المطر ان يجوزه ما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والخلاف بين من اصحابنا واختاره الخطابي
والقول الثاني من اصحابنا وهو المختار في نهاية المطلب وبه قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس والاوزاعي وابن المنذر
من المتقدمين وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر لحاجة من غير ان يتخذ وادهم قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك
وحكاه الخطابي عن اصحاب الشافعي الكبير من اصحاب الشافعي وهو ابو اسحق المروزي وجماعة من اصحاب الحديث واختاره
ابن المنذر وبوبه ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يجعله يرخص لاحد بغير عذر واما ذكره من اشتراط وجوب اداء كل
صلاة في وقتها ان اراد به اشتراط وجوب الاداء في وقتها المختص فغير مسلم اشتراط ذلك عند من جوز الجمع وان اراد به الاعم
من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من ادرك الطهارة بقدر اربع
ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات يكون وقتا
للظهر ثم يشترك الوقت المختص للعصر بعد الظهر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات يكون وقتا
المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر
على العصر في الجمع وحكاه الشافعي عن الداعي العصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي صلى الله عليه وسلم والله تعالى من وجوب
تقديم الظهر على العصر انتهى المص رحمه الله اقول اما اذا اخر الجمع في العصر فلا ان يصلي الظهر والا لزم عقيب التقديم
جمعة ان متقدم حسا ولا ان تقدم العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما
دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته
لا في الجمع او الفوت انتهى اراد بقوله ولا ان تقديم العصر لان الوقت له ان ما بعد وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر
غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة الغائبة جواز الجمع في الحضر في الطرق الاول ان الاسلم في الجمع حال السفر فان دعوى اختصاص
ما بعد الوقت المذكور بالعصر له على المشترك كما لا يخفى ويدل على ان الناصب قوة دعوى ذلك لم يجاهر بها نفرعه على ذلك
الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت الخ حيث لم يبعه ان يصرح بفوات الظهر بل اتم لفظ الحكم والحيلة
اذا اشتبه بعد جواز الجمع بين الصلاتين كان ذلك اعلاما بوقوعها حينئذ اراد فالقول بكون ذلك الوقت مختصا كان
الظهر فائتا او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص بالاجماع فهو ذكر فباطل لان الاجماع المنقول
بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جملة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا الكتاب من
كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم يدل على الندب فغير سالم فقد ذهب الانصاري الشافعي شيخ المشايخ
وغيره الى ان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان الله تعالى في الاداء في وقته لا
في الجمع او الفوت فمردود بان الله تعالى عام يشمل الكل والتخصيص والتقييد يحتاج الى الادلة في وقت خلاف الاصل
بل هو محكم بارد قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلده الخارجة اذا بلغه العلم او خرج ذلك اذا
نوى مقام عشرة فيعتبر به الجمعة وخالفت الشافعية وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلاة الجمعة انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا توجب الاقامة ولهذا كان بعض السلف
يقصر وان نوى اقامة حكم السفر لو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكره من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة
فهذيان في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى اقول الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص
الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام اقل واكثر نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما المستند في

ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك العرف وانه هل يحكم بكون ناويا اقامة العشرة سيما اذا كان القول الوسط
ثبت العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا لروايات اهل البيت عم فان الشافعي فرط ذلك فاعتبره الاربعة والحنفي فرط
فاعتبره خمسة عشر فاتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع ان الشافعي يقول بان نية اقامة
الاربعة موجب لذلك كما ترى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على
اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان يبلغ النداء من اهل السواد ولزم حضور الجمعة لان السعي مرتب
على النداء وجب عليه حضور الجمعة واما ابو حنيفة فاستعمل المص مجملا الجمعة واهل السواد ليوهم المص المنداء لا يتعلق بهم
وذلك مخالفة للعوام انتهى قال يكفي في رد ما ذكره الناصب هنا ما قال ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته على ما نبه عليه ابو
به المص هو المشنع على كل من مالك والشافعي وابي حنيفة حيث قال مالك والشافعي يجب الجمعة على كل من كان من المصر على فرسخين
ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع
النداء فعليه ان يجب ومن كان بحيث لا يسمع النداء فلا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا
النداء ام لم يسمعوا لا يلزم من كان خارج المصر سمع النداء ولم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة لها بل لا امر قرآن ولا سنة
صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا يخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من يجد ذلك بتلاوة ما
بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلنا وقد روي اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلعم
وهم على اكثر من فرسخين فلنا ايضا ولا يقين في ذلك فيدل على انه صلعم وجب ذلك عليه فرضا بل قد روي انه اذن لهم في ان يصلوها معه وصح ذلك
عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه الخفاء وصوت المؤذن او يحمل الريح الى جهة اخرى او
يحول دونه الاشجار ودونه كان قريبا جدا وقد يسمع على ايسر الكثرة كالمؤذن على المنائر الرفيعة وحمل المؤذن صيتا والريح يحمل
صوته اليه بالمرة فقد روي ان قول الرسول عليه الصلوة والسلام في بعض الاخبار سمع النداء فان ثم قال اجب اما
امر بالاجابة لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يرفق ان يدرك سماعه اشهد اسمعوا يقينا وبين ذلك اخباره عنهم بانهم
باحوال المتخلفين عن الصلوة في الجماعة جهرة فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجع اليها امر الله تعالى في
اليها اذا نودي لها اقبلوا ذلك ولم يشترط سمع من سمع النداء ومن لم يسمع والنداء فانما هو اذا زالت الشمس في ايام الرواح
فبين ذلك نصا فقد امر من علم بفرض الله تعالى في الآية ولا رسوله صلعم فقد صح يقينا ان ثم ايام الرواح ايام الزوال
الشمس وما ذكرنا معا وقد صح امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور
في القرآن انما هو المشي الجري وقد صح ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا القضاء ودون ادراكها فلا قال
فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا والله الموفق انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة
على من بعد عن البلد على فرسخين فما دونا فان كان ثم العدد وجب عليهم الحضور او الصلوة عندهم وان كانوا
اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليه

الحضر وإذا كانوا أقل من العدد وإن كانوا في قرب قال محمد لست لا تجب الجمعة على أهل دار الكورة فقال الأوزاعي زيادة
والكورة الجزيرة وهي قرية بقرب الكرخ وقال الشافعي لا تجب الحضور إلا إذا كانوا بحيث يسمعون الأذان وفيها القول في ذلك
وهو قوله نعم فاسمعوا انتهى قال الناصب حفظه الله أقول معنى هذه المسألة إلى تعيين الفرسخين ولا يعلم ما أخذه ومذهب
الشافعي من النزيب السعي إلى الأذان فسامع الأذان تجب عليه الحضور ولا يدخل المغرب والبعد والبعيد فرض التجميع
من أهل المعلوم السامع فلا يدخل فيه من هو خارج فرسخا كان أو بعيدا انتهى أقول الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما حكي الناصر
جدا إذ الكلام فيما حكي كان في حكم سواد البلد وهنا فيما بعد من البلد بما فرسخين من القرى ونحوها وأما ما ذكره من عدم
حله بما أخذه إلى بر المصر في نحن نقرر مذهب من تعتبر الفرسخين فيرسم لا نأخذه ذكر روايات أهل البيت عليهم السلام فإنه ذكره
عند الإخبار من مذهب نفرة فكون ذلك حجة في مذهب لا كان يجعله حجة على أحد قال المص في تذكرة الفقهاء لا يعتد بتجميع
بينهما أقل من فرسخ سواء كانا في حد واحد ومصر فصل بينهما نهر يعلم كدجلة أو حد فلا شك أصح لقول الباقر ولا يكون بين الجمعتين
أقل من ثلاثة أميال فلا بأس أن يجمع بهما ولأنهما لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع
إلا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يجعلوا المساجد بل كان إقامتها في موضعين أو أكثر موضع واحد ومع بعد المسافة بين الأبنية
فلا بد من تقدير موضع المشقة والقدر الذي يمكن تكلفه لكثرة الناس فيه فكان الاعتبار به ولا اعتبار بالخارج البلد فقد يكون عن موضع
يحصل المشقة الحضور فالأحكام المتعلقة في العلوم لحد الأوضح واحد وإن تباعدت أقطاره وقال أبو يوسف إذا كان للبلد جانبان بينهما جسر
كانا كالبلدين فإن أقيمت في كل جانب جمعة وإلا فلا وتعتبر جواز ذلك في بغداد خاصة لأن الجمعة تقام فيها في موضعين والجمعة حيث
تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز إقامة الجمعة فيها فمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك والبرهاني
الطيب بن سليمان وقال محمد تقام فيها جمعتان سواء كان جانبا واحدا أو أكثر كان عليها كان يخرج يعني العيد في الجانبين ويستخلف
أبا مسعود البدري يصلي صلاة الناس وحكم الجانبين حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويجعل العيد عيدهم فيهما وليس عن أبي حنيفة
فيه شيء وقال أحمد إن كبر عظم كبغداد والبصرة جاز أن تقام فيه جمعتان وإن كثر مع عدمها فإن حصل
الضرر بالثنين لم يجز الثالث وكذا إن أدى إلى الفتنة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود يجب أن يصلي الجمعة في
مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لأن عمر كتب إلى أبي هريرة بالبحرين أن جمعوا حيث كنتم وليس عمر يجمع في أي بلد كنتم وأحمد
أصحاب الشافعي رأى أن لا يجعل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي مكبر فحصلت المشقة هو مصيبا لقول أحمد وأما
بأنها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة وأبنائها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول أبي يوسف ولأنها أجناس ثقة
ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من مخالفة مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلناه هنا من كلام الشافعي
وبما نقلناه في المسألة السابقة من كلام ابن حزم وأما ما ذكره من أن أبا حنيفة فرض التجميع على أهل المصر فهو احتجاج على
قوله وقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا نفعل قال المص رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى وجوب
الجمعة على خمسة نفر يحضرهم الإمام وقال الشافعي وأحمد وأبو حنيفة لا تجب على أقل من أربعين وخالفوا في ذلك عموم القرآن
انتهى قال الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أنه يجب حضور أربعين رجلا مع الإمام لأن الجماعة فرض في الجمعة كالعدد
للواحد من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد روي في الصحاح أن أول جمعة أقيمت في الإسلام كانوا
أربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد لا يجب الحدود ولا فرع ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى أقول يتوجه عليه أن ما روي

في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب إليه الشافعي لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل إنه لا يجوز الجمعة بأقل من
عدد الأربعين وإنما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة يجب الاقتصار عليه وما أولى فاعتبر ذلك العدد لاحتياط فهذا القول إن انتهى
من أنه قال إنه لا جمعة إلا بأربعين رجلا وإنه إذا لا يجب على أقل من أربعين فإن الاحتياط لا ينفي عدم وجوب الأقل بل يكون
جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على أن هذه الاحتياط معارض بمثله بجواز أن يكون الجمعة منعقدة بالأقل عند الشارع
فيلزم من عدم الأقل فوت صلاة الجمعة في نفس الأمر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط وبالجملة القول باعتبار الأكثر مستلزم لفوت
صلاة الجمعة في نفس الأمر فإذا تعارضا فظاهر ترجيح صلاة الجمعة على أقل الفرض وأما مخالفة الشافعي بعموم القرآن فظاهر
فإن صيغة الجمع في آية الجمعة ضعيف تحقق الوجوب بأقل من عدد الأربعين إلى الثلاثة التي هي أقل مراتب الجمع والشافعي حمل الوجوب
في الأربعين وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على أحد وأما مخالفة السنة فلم يدعها المص هنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك
للسنة أيضا فليطالع ثم قال المص رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفض بعد التكبير
انعقاد الجمعة وخالف فيها الفقهاء وقد دل القول بذلك على القرآن وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة على ما افتتح عليه انتهى قال الناصب
حفظه الله أقول العدد شرط في الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد لا يمكن إتمام
الجمعة ولا مخالفة النص والحديث حيث أوجبنا الجمعة العدد انتهى أقول مراد المص بالجمعة قوله تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا
إليها وتركوك قائما الآية فإن البخاري روى في سبب نزوله عن جابر قال أقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفض
الناس إلا اثني عشر رجلا فنزلت الآية انتهى وفي روايات أهل البيت عليهم السلام أنه انفض عنه صلى الله عليه وسلم إلا علي بن أبي طالب فقد روت الآية
مع ما روي في سبب نزوله على أن الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء وفي الاستدامة يجوز أن يتفرق الجماعة بعد عقد الشرط والتحريم لم يبطل
صدق الإسلام وإنما جمعة والحاصل أن الناصب إن أراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث أوجبنا في الجمعة العدد إن اجتماع المسلمين
المستدعي الرأي أوجب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه أظهر من أن يخفى وإن أراد النص والحديث أوجب ذلك فعدم
ظاهر كما أن النص القرآني والحديث حيث جاء في عدم بطلان الصلاة بالانفضاض بعد العقد وإن الصلاة على ما أصبح كما هي ما أنتم
تقدير قال المص رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها أتم الجمعة
وقال أبو حنيفة والشافعي إن شرط وخالفه بذلك كلام الله تعالى ورسوله انتهى قال الناصب حفظه الله أقول هذا من الغرائب فإن
ضروريات الدين وقت الجمعة وقت الظهر فإذا خرج من وقت الظهر قبل إدراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقتها وهو قول أهل
بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب المقابل لمخالفة النص وهذا الغرب الانتهاء انتهى أقول لم يرد المص بالجمعة
إن إذا خرج وقت الجمعة كل جميع صلاة الجمعة بل أراد أنه إذا شرع في صلاة الجمعة وتلبس بشيء من أجزائها كالتكبير في وقت ثم ظهر
عدم بقاء وقت تحت الصلاة انعقاد الجمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون أن يقول قبل الشروع صريح فيما ذكرناه وكذا يدل
عليه قوله إنها جمعة فلو غرب الإشارة على ما ذكر الناصب في سوء فهمه بحيث لم يستدل المعنى الضروري الذي أراد كان في الخروج كما
على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طرق الجمهور ما رواه ابن حزم بإسناده إلى أبي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتيتم
الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا فإنه صلى الله عليه وسلم بأن يصلي مع الإمام ما أدركه ولم يعلم بجنس ما أدركه كالمدرك
من الصلاة وقوله صلوا من أدركتم من الصلاة فقد أدركه للصلاة كما يدل على أن من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة فقد قال المص
رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أن الواجب الجمعة فإن صلى الظهر لم يجزه ويجب عليه السعي فإن أدرك الجمعة وجب عليه

فعلها والاعادة الظهر قال ابو حنيفة اصلي الظهر في داره اجزاه وخالف في ذلك القرآن انتهى قال الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان صلى ظهره بعد ذهاب ابي حنيفة ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل طلوع
الامام ولا عذر له كره ذلك وجازت صلوته وقال مالك لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا يصار
الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هي الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر لانه ساقط
باسقاط باداء الجمعة وهذا لانه تمكن من اداء الظهر بنفسه وودى الجمعة لقوله تعالى فاسعوا لا يتم به وجوده على التمكن بدون
التكليف فاذا تمكن من الظهر صلى سقط عنه الفرض وهذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالاكتفاء بها مع الجواز لما ذكرنا من الدليل
ولانها الفرض المنصوص حيث فرض على الحاضر الصحيح وبهذا قال ابو حنيفة فان بداله ان يحضرها فحضر الامام فيها بطل ظهره عند
ابي حنيفة بالسعي انتهى اقول يتوجه عليه اولا انه لا وجه لنقل مذهب زفر هنا الا تكثير المواد وتصحيح القرطاس والمداد
بل لا وجه في نقله لمذهب الشافعي ايضا هنا وفي كثير من المسائل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره
في تقرير مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو ثبت لما صلى الجمعة احد وخلص ان تكلف المشي من منزله
الى المسجد لاجل الصلوة الجمعة ولا تدرك هذه الصلوة بالكلية فالناس عليها مرحوم كما لا يخفى وثالثا ان تمسكه بان معتقد ابي حنيفة
هو الظاهر عليه منع ظاهر ولا استدلال عليه بقوله وهذا لانه تمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان اذ ربما ان
ما ذكره من انه لا تخالف المنصوص حيث فرض على الحاضر الصحيح ان كان اخذ ابي حنيفة بمقتضى النص لا ذلك المزاج الحاصل من منع المنطق
لا من حضر المسجد فيجوز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها
وقد خالف في ذلك القرآن انتهى فدونك الناصب ذا وهذا الفصل الخبره عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من
الكتاب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف
قول النبي صلى الله عليه وسلم يخطب الا قائما وقالوا صلوا كما رايتموني اصلي ولانها بدل عن الركعتين فاشبهتا في الحكم انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قائما وقدرها في حال القيام فيستحب
فان خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة الزائدة فالقيام عند ابي حنيفة سنة لما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه تاكيد السنة لا الوجوب واما قوله وصلوا كما رايتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة
واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالمساواة بينهما محكما
اقول فعلى ان العبادات توقيفية عندنا لا يحتاج على الحكم بقوله القيام عند ابي حنيفة سنة يكون الفرض محصورا واما قوله ان
مواظبة النبي صلعم تفيد تاكيد السنة لا ان الوجوب فقد مر ان ذلك من كلام الانصاري الشافعي في شرح المنهاج
وغيره في غيره واما ما ذكره من ان قوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة
فمدفوع بان الصلوة وان كان غير الخطبة لكن الخطبة من شرائط صلوة الجمعة لان من اجزاء صلوة الجمعة وقوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلي شرط
والا لكان ترك النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الجمعة الخطبة قائما فيجب علينا الاتيان به قائما واما ما ذكره ان استقبال
ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالمساواة بينهما فمدخول بانا نمنع البداهة المساواة في جميع الاحكام
فرع المساواة في الفضائل بالاجماع فبقي الباقي على الاصل كما لا يخفى عند المتدربين في الاصول ثم اقول وما يزيد في تشنيع الفقهاء

الفقهاء وتقبيح مذهبهم ما ذكره الناصب هنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك فقد الاتمام فرض الا عن ذكر الجمعة
الا بما وقع في الخطبة فرض واحدا بعض رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تناقضا فقال ان خطب جالسا اجزاه وان خطب
واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اعلمك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب جالسا فقد كذب
واما من الباطل ان يكون بعض فعله فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة اجزاه اصلا فرض
فاجاز الجمعة لمن خطب فاعدا القول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة وقد روينا من طريق
عبد الرزاق عن الاوزاعي عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال الخطبة ركعتين فمن فاته الخطبة صلى اربعا والحنفية
والمالكيون يقولون المرسل كالمسند واقوى فيلزمهم الاخذ بقول عمر هنا ولا نقدر تناقضا انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى وجوب ان يحتوي الخطبة على الثناء والشهادتين والصلوة على النبي وآله وعظة وقراءة شيء من القرآن وقال
ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر وسبحان الله ولا اله الا الله وغيره ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وسلم وفعل الصحابة تابعهم انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم الوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والمغفرة في احدهما الاشتمال الخطبة التي هي هذه الاخيرة ومذهب ابي حنيفة ان
اقل ما يجزي ذكر الله عز وجل قال ابو يوسف ومحمد كل ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير
وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى اقول اولا انه استدلال ابي حنيفة بعموم الآية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخصصا
للخطبة على الوجه المأثور واكثر من ما نقل القرآن اطلاقا من بقول الرسول وفعله فيعد طريق تخصيص الآية المذكورة
المص من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعل الصحابة لا وجه لاستدلال جمهورها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر راسا ان الاعتبار عند ثبات ابي حنيفة واشاله ما لم يعين بقرائن اكثر الجمهور ان
ما واظب عليه الرسول صلعم محمول على الوجوب سيما وقد واظب الصحابة بعده على ذلك كما ذكره المص وظاهر الناصب وثانيا انه لا فائدة في
نقله لمذهب الشافعي رابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه يتوجه عليه ما ذهب اليه الامام ابن حزم على تعريفه لذلك
الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انما ذهب الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا يجب عليه تحديده حتى يعين مسموعه على الاختيار
والا فقد جعلوا فرضهم واية يرد قولها ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان وقال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ
فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد ابلغت واوجزت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان طول صلوة الرجل
وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان لسحرا ورواه باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة
واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن مسعود ان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخرج بعض وجوه الناس الى في صلوته
فغضب في المقصورة انتهى اقول قد قيل ان الاجل تطويل الخطبة واختصار صلوة الجمعة باسناده الى الله تعالى فقال الحمد لله نحمده ونستعينه
ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى وضل ضلالا بعيدا
اوصيكم عباد الله بتقوى الله فانها خير ما تواصى به عباد الله ان تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر وتحبوا على طاعة الله وتبغضوا على معصية الله
وتقيموا الصلوة وتؤتوا الزكوة وتحجوا بيت الله وتصوموا شهر رمضان وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم
وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم
وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم
وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم
وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم
وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم
وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم
وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم وتعطوا من حرمكم وتعفوا عمن ظلمكم وتحسنوا الى من اساء اليكم وتصلوا من قطعكم

في الأولى مع الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابن حبيب ليس في القرآن شيء معين يقرأ سائر وذهب الشافعي في ذلك على
النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى الجمعة في الجمع بين الصحيحين فقال النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة
الجمعة والمنافقين وكذا في مسند أحمد انتهى قال الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أن السنة يقرأ في الأولى الفاتحة
وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لأن الجمعة تناسب الصلاة وأما قراءة سورة المنافقين فلخصوص حدوث ذلك
اليوم كأن المناسب أسماؤهم وحزبهم هذا مذهب الشافعي وأما عندهم مسنونة عند أبي حنيفة فلم قال هذا السبب البوني
أقول قوله كان الجمعة تناسب الصلاة أي سورة الجمعة تناسب صلاة الجمعة يدعي أن الشافعي إنما استحب تلك المناسبة لأنه اتباعا
النبي صلى الله عليه وسلم فهو لا المناسبة لما حكم استحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى أن الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة أبي حنيفة فعل النبي
النبي صلى الله عليه وسلم في قراءة سورة الجمعة والمنافقين توجيه مخالفته في قراءة سورة المنافقين بأن ذلك هذا السبب اليوم وفيه ما فيه
أو سبق الإمام التصريح عن بعض الصحابة بأنها كانت تقرأ المنافقين بخصوص بن أبي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقطعوا بل
كانوا كما يقال في الأزمان إلى اليوم كما بينا سابقا ما ذكره القاضي ابن خلكان في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي نقلا حيث قال أن تحية علي
بن أبي طالب لا يجمع مع الحسن وأدلة قبل على ذلك وجود الناصب النفي الذي ظهر في تأييد هذا فإنه النفاق بمنابة النفاق
قال المص رفع الله درجته ذهبت الأساتيذ إلى أن الجمعة يدرك بإدراك ركعة لأنه يوم وقال عمر بن الخطاب إن لم يدرك الخطبتين أو
الركعتين معا لم يدرك الجمعة وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد وقال أبو حنيفة يدركها بإدراك التسليم لو بعد السهو بعد التسليم وقد
حاقتا في ذلك بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة دل على عدم إدراكها عدم
إدراك الركعة وعدم اشتراط الإدراك قال الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أن شرط الجمعة أن يجمع الركعتان خلافا لمالك في وقت
الظهر لو فاتت فإنه الإمام في وقت الصلوات الجمعة ويجب الظهر ومذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت فيجمع في وقت الظهر
ولا يجمع بعده إن خرج الوقت وهو رجحانا استقبال الظهر ولا سيما عليه الاختلاف ودليل المذهبين قول النبي صلى الله
عليه وسلم لمصعب بن عمير حين بعثه إلى المدينة إذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة يعني أول وقت الظهر وقد تقدم أنها بين
الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكم جامع الصلاة في أن إدراك الجمعة يكون كإدراك في إدراكها الزيادة في السنة فلا يحتاج
المذهب بين الحديثين إدراك الإدراك مع الإمام فمذهب الشافعي أن إدراك الركعة كافي الدليل الحديث ومذهب أبي حنيفة أن إدراك
الإمام يوم الجمعة صلى معه ما أدرك وبنى عليه الجمعة لقوله عم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا فإن أدركه في التشهد إلى آخره في
جواز التسوية عليه الجمعة عندهما وقال محمد إذا أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وإن أدرك أقل بنى عليها الظهر لأنه جمعة
من وجه ظهر من وجه لقوات بعض الشرائط في حقه فصلى أربعا اعتبارا للظهر ودليل أبي حنيفة أن صادق عليه أنه يدرك
الجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهي ركعتان أقول ما ذكره من أن مذهب أبي حنيفة أن شرط الجمعة الوقت أن أراد بشرط انعقاد
صلاة الجمعة هو إدراك الوقت ودون إدراك شيء من صلاة الإمام فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في مسائل ما من كتب الحنفية حتى
ولا أثر ولا يدل عليه أيضا ما تمسك به لا يحتمله من حديث مصعب وما ذكره في نقض الحديث من أن لا أثر حتى خروج صلاة الجمعة من
ماهية الصلاة في الحكم المذكور وعلى مراده في السنة أشبه بكلام الجمهور من المسبوقين بل يظهر من كلام الطيبي أن أداء صلاة الجمعة عند
مسبوق النفس لم يكن في عموم الأحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث أنه محمول على ما في فصل دون فصل ولم يزد بقوله كان تعميم الأحوال التي هي أن الحديث المذكور غير مذكور

في الصحاح المعتبرة عند أهل السنة وعلى تقدير صحته إنما يدل على أن أول وقت صلاة الجمعة وقت ميل الشمس كما أن أول وقت الظهر إلى
فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا وأما قوله وشرط بعضهم أي بعض أصحاب أبي حنيفة
أنه يدرك الجمعة في هذه الحالة إلى آخره فمن أنكر الحاسبين من قوله ومذهب أصحابه أنه من أدرك كلام يوم الجمعة إلى قوله
بأن الإمام إذا تصرف خلفه يدرك صحة السهو بعد التسليم إذ يدرك صلاة الجمعة مع الإمام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه
أنه يدرك وقت صلاة الجمعة والمعتبر عنه بها نحن فيه كما مر قال المص رفع الله درجته ذهبت الأساتيذ إلى أن من كان على الجمعة
لا يجوز عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وقوله تعالى وأحل الله البيع والمنهي عن الصلاة
لما قال فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ليس تأسيا في حقه انتهى قال الناصب حفظه الله أقول لا مخالفة للقرآن لأن حرمة البيع
بعد النداء ثابت بالنص وهو معطوف بالفاء على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى أقول قد اشتهرت الثمرة
على الناصب من تحريم المسألة السابقة إلى هنا قال بما هو أحقر من سابقه فإن الكلام في أن العبد ونحوه خارج عن المكلفين
بصلاة الجمعة فلا يتوجه إليهم الأمر بالسعي ولا النهي عن البيع وإن دخلوا في الآيات توجه النهي عن البيع إليهم لكون عطف ذروا البيع
على السعي مفيدا للجمع أو القطع وهل هذا الاعتراض لم أصلح هذا الخرق قال المص رفع الله درجته ذهبت الأساتيذ
إلى أن تصحيح صلاة شدة الخوف بحسب الإمكان ما شاء ركبا وقال أبو حنيفة لا يجوز أن يصلي ما شاء بل يؤخر الصلاة حتى يخف القتال
ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا انتهى قال الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أن الخوف إذا كان
عند تهيأت لا حد ترك القتال يصلون ركبانا على ما شاء وجوه مستقبلا وغير مستقبل ومذهب أصحابه أن إذا اشتد الخوف صلوا
ركبانا إذا أدى بزمن الركوع والسجود إلى أي جهة شاء إذا لم يقدر على التوجه إلى القبلة واستدلوا بقوله تعالى فإن خفتم فرجالا
أو ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الهداية أن يصليها القتال والمشي والركوب ولا يجوز ما شاء في النص لأن كون المصلي راجلا
لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى أقول هذا الاستدلال لا أثر على أصحابه إذ كل يتحرك من الناس بعد أن الحركة لا تنفك
عن الخوف فهذا العدد وسواء كان راكبا أو راجلا بل عند التحام القتال كما ترى بعد الآية على ما في تفسير النسفي وغيره فيلزم
جواز الحركة والمشي من الآية كما لا يخفى ثم فلا استدلال على أبي حنيفة على ما في تفسير النسفي كما رواه الترمذي والبيهقي من أن صلى
آخر الصلاة يوم الخندق فلا تؤذ اضطر هنا كل إلى التشبث أجب بأن الآية ناسخة لذلك وهذا الجواب أيضا مذكور في تفسير النسفي
فليطالع ثم من لم يجعل له البغيين من نفسه حتى يأتيه البغيين قال المص رفع الله درجته ذهبت الأساتيذ إلى أن صلاة الجمعة
يجوز فعلها في الفضاء مطلقا وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا في نفس المصر أو في موضع يبقى فيه العدد وقال الشافعي لا يجوز إلا في حريم
المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل المختلفة أن الأساتيذ أكثر إيجابا للجمعة من الجمهور مع ذلك
مشتغلون عليهم تركها حيث أنهم لم يجوزوا الإتيان بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة للصحيحة وأما لا يجوز الزيادة
في الخطبة التي خطبها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعون إلى زمن المتوكل انتهى قال الناصب حفظه الله أقول
مذهب الشافعي أن الجمعة يتم بخطبة الأركان وشرطها أن لا يبتدأ بقبل جوازها ولا يجب الجمعة على أهل الخيام لأنها لم تكن وقت على
جلوا اجتمعوا في مكان فاختلف من الشافعية أن يكونا في حريم المصر فأقل لا يجوز لأهل الخيام في سائر الحرم إذا كان تحت المدن وأما
الجمعة في الفضاء دارة كما هو ما جرى برسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الخلفاء وهو سنة أخرى بالتجميع والمخالفة لعموم القرآن
شيء لا يظهر لأن الشرائط في تحقق الجمعة معلوم من السنة انتهى أقول ما نقله المص عن الشافعي هو أنه لا يجوز لأهل المصر إذا صلوا الجمعة في حريم

كما عرجوا به الى السماء كما في الصحيحين ولم يذكر جنب الى القول بعدم جواز اتيان اهل الكتاب في الصحراء وصلوة الجمعة حتى يكون الكلام واضحا
واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء جوزه عن الشرع فيه ان المعروف ان الجمع الفرائض وارد وعليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما
ما ذكره من انه لم يجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الخلفاء وعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فالجواب عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة البرجية على فرس الكاسرة والقياصرة والحلي الجبل لاجرى السمان الى غير ذلك
مع خلو ذلك انتفاء واما ما ذكره من ان اهل الكتاب في الصحراء يسافرون لتصرون الخبيث فوفيا بين الجبلان كيف يطلق ذلك ترك جلاء
صلوتي العيدين جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء انتفاء واما ما ذكره الروم بما الفرض الفرائض ان الشارع معلوم
من السنة فان اراد السنة المبينة حدودها اما ترجع الفتاوى وان اراد سنة الشافعي وسفيان فعلى المختصر لا يلتفت اليه نعم قال المص
رفع الله درجته ذهب الاساتيذ الى وجوب صلوة العيدين على من تجب عليه الجمعة قال الفقهاء الاوجه ما استحسنه وقد خالفوا
في ذلك فقد نقل عن ترك وذكر اجر فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وفي الدراية قوله صلى الله عليه وسلم
قال الناصب حفظه الله ان صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست بواجبة لعدم ورود الامر وعدا وسنة النبي عليه السلام بتيد تاكيد
السنة لا الوجوب والاستدلال الآية والنبي لان اصحاب صلوة العيدين من الذكر والصلوة الواردة فيها مع عدم الاجماع عليه وان
سلم يدل على الوجوب لا مكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة الموسين قال قد افلح المؤمنون هو المعنى
مرجوعا عن الفراء بل راجح بل مندوب انتهى قوله لعدم ورود الامر ويقوله نعم فصل لربك وانحر اما تحت الامر فظاهر واما ان
المراد الصلوة في صلوة العيد فلا اجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان عدم ورود النبي صلى الله عليه وسلم بتيد تاكيد السنة لا الوجوب
مدفوع بما مر من دليل الوجوب باعتراف الشافعي الانصاري في شرح التنبيه والقول بانه لا كذا لسنة حلاه فالفلاح لا يخفى وما ذكره
من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمعلول بان الفلاح هو الفوز بالبقى فيراد من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من المطالب
الاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل تخصيص بذلك فهو جائز قال المص رفع الله درجته ذهب الاساتيذ الى وجوب صلوة الكسوف
وقال الفقهاء انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله
تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ولد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى
لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فادعوا الله وصلوا الى ذكر الله والصلوة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان صلوة الكسوف سنة مؤكدة والامر محمول على استحباب الاستمرار لا على ان تاركه لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع
انتهى اقول قد قدمنا البرهان على ان الامر للوجوب وان الحمل على استحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من الاستمرار على الملام و
لا ذم معلوم مذموم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت عليهم السلام قال المص رفع الله
درجته ذهبت الكاسيتيذ الى استحباب صلوة الاستسقاء وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى بالناس ركعتين
كما يصلي في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان لبس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء
الدعاء وهو الاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو عنه الصلوة وترك الجمعة

ويوسف الى ان يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلى صلوة الصبح ركعتين صلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة
انه معارضة وترك اخرى فلم يكن سنة انتهى اقول من امارات اختلال رأي الناصب انه يعتمد ما لا يرجع جانب ابي حنيفة
بانه نقول لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم صلوة للاستسقاء ثم يتخيل عن صاحبيه اما روي انه صلى صلوة ركعتين كصلوة
العيد والحق انه ان لم يكن كذب اصحابه فلو كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما ذم قال المص رفع الله
درجته ذهبت الاساتيذ الى استحباب الطلاق التبوي وقال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التطليق لكل طهر
شعارا لما مضى عدتنا عند الى ضيم فاذا العراك وهل يحل لمن برئ من باءه والنوم الاحزان بعد الشيخ الا اجل على الشيخ
وهلا تركا الصلوة لان الراضي بفعله بما انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي التطليق متفرقا في الطهر
وما ذكره من عمل الرواتي فرينة علم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف انهم يخفون الاعمال التقية فلا يطلع على مذهبهم
وقد حرروا الطهارة الكفر للاستاذ المتقي فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى اقول قد علم امام الناصب حفظه
الله الاسلام العرائي ذلك كما صرح به المص فانكار العلم بذلك مطلقا اما تجاهل منه او تجهيل لها مرة وكذا فيكون تجاهلا
اخير الحرزي حيث قال في جامع الاصول ان مجتهد مذهب الاساتيذ الامام الشافعي بن موسى الرضا وان هذا
الحكم منه توقف معلوم على مذهب الاساتيذ ولو على الاجمال ومن اوضح انه لا على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب
تعلم من اول هذا الكتاب الى هنا جل ما لحقه من مذهب الاساتيذ قطعا وصرح حقه في مسئلة الجهر بين كل
الطاعة على مذهب الاساتيذ وصح هذا قال هنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال التقية فليس
على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي انفرد بها عن الجمهور فالجهر وفطلح الفجر ليس كذلك ولو سلم اخفاءهم للاعمال
فلا يلزم منه اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام
السلطان المؤيد الذي التقية وعدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الاساتيذ فلا محال فيه لاحتمال التقية ولما احتمل
ذلك فقد جاء الناصب فيما نصه من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ناصب فيه الاساتيذ لم يكن مذهبا
وقولا لهم لكان من اقوال بعض المجهولين المختبرين في الاحيان من اهل السنة واما ما ذكره من انهم يجوزون اظهار الكفر للاستار
تقية فمن افتراء الناصب ورؤسائه من ذوي الارتياب كما اوضحناه في مسئلة مصنفة لا نبارحنا ذكرها لا يخفى ان عدول المنصفين
اهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم لاجل عمل الشيعة حيث يصنفها ذكره المص هنا بل قال الزمخشري وهو من
ائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته ان يخرجكم من الظلمات الآية ان يصلي على احد المسلمين فكيف
لما اتخذ الناصب في اعلام سعاده وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في شرح ترجمة السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال لا يعلم
يجب الفصل كلا على من بعد النبي والا عند الصلوة وعلى الشيعة وقال مولف الهداية في حقه الختم ان المشروع هو التختم في اليمين
فكيف لما اتخذه الرافضة عادة فعلنا جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح التنبيه حكى ابو الفضل
بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح وصار شعارا لهم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط
مع اشياء استحبت في زمانه لكونها قد صارت شعارا للرافضة منها الجهر بالبسملة وفطلح الفجر والتختم باليمين وقال الجوهري شارح
صحيح مسلم المتاركة الاولى بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع وما يقي ان يعلم ان المنصفين باهل السنة
والجماعة لما كانوا من اهل سنة معروفة وجماعة كاملة ساعدوا كان من سنة معروفة ان يعمل فيها لا كان خلاف ساعد من اهل

بيت النبي صلى الله عليه وسلم لعدم ورود الظاهرة اياهم فكان ما اعلاه بيا اسم بما الشيعة اذ ما بالنبي صلى الله عليه وسلم واهل بيته بعد ما حدث الى
انتهاء فيه معروف وعلى ذلك لم يرض سائر العوام من تفهيم باستصحاب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
ما تقدم لمعرفة مخالفة الشيعة فلا وضع مقصود الفخر ويؤيد ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معرفة
الحق في البسملة في عرف بالمذهب كما ان على عهد ساداته الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي صلى الله عليه وسلم كان في
خنصره وعليه نقش كان يختم به وسبب اتخاذه انه كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما
وكان حلقه وانصاره تختمون في ايمانهم واول من تختم بيساره معروف وعند المالكي الناصب على المطلق العبدي في تختم باليمين
قال في درهم قالوا تختم في اليمين وانما صارت ذلك شعارا لصادقا ومخرجا من لا يجحد ونساعدا من لكل ناقص الماسحين
فرجهم تجوزا ثم اسم النبي من واسم الخاتم قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان التشهد مستحب وقال الشافعي
ومالك واحمد لا يستحب وهو مخالف لفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه روى جابر وعلى شهدا واحدا انتهى قال الناصب حفظه
الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب غسل الشهيد والصلاة عليه لان الصلاة شفاعة والشهيد محاط الذنوب فلا يحتاج
الى الشفاعة واما صلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي ويثبت من حديث جابر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا
انتهى اقول ما ذكر من ان الصلاة شفاعة عنه غير لائق بيان وكذا ما ذكره من السقط محاط الذنوب واما يلم كرنها الذنوب
حاصلة من الاخلال بحقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر عاد له البخاري وهو قد بين لهم
معاوية عاد واه هو ابن عقبة عن عامل النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوما فصلى على اهل احد صلاته على الميت ثم انصرف الى
المنبر فقال اني فرط لكم وانا شهيد عليكم وان موعدكم الحوض واني والله لانظر الى حوضي الآن واني اعطيت مفاتيح خزائن الارض
او مفاتيح الارض واني والله ما اخاف عليكم ان تشركوا بعدي ولكن اخاف عليكم الدنيا ان تنافسوا فيها وتقتتلوا فتهلكوا كما هلك
من كان قبلكم فهذا الحديث يدل على ان الصلاة على شهداء احد بعد ذلك كما يدل على حديث عقبة وعلى
ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلى على شهداء احد بعد ثمانية اعوام فيترجح الحديث الثاني المذكور
في الاصول من تقديم الوجوب على الندب وتقديم المثبت على النافي لان عدد الاسناد من العمل كثير وكان المثبت ثبت اهل
زائدا على ما اطلع وهو الظاهر على ما اثبته تقول الناصب ان صلاة النبي صلى الله عليه وسلم على شهداء احد ثبت عند
الشافعي بعدد من صحيح كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها
افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد نقلنا في ذلك الخلاف المنتصر هو التنقيح وقد روى الجديدي
في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع الجنازة انتهى قال الناصب حفظه الله قد ذهب الشافعي
ان المشي امام الجنازة قريبا منها احب في النفس واما افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه جمع من رجال الشافعي انتهى اقول يتوجه عليه ان رواية
الزهري معنعنة مستدلا بما جاء مرسلا وما بتجاوز رواها البخاري مشغلين عن النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان القيام شرط في صلاة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلاة قاعدا مع القدرة
وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلاة الميت القيام فيتاكد بحرمة المعروض الفرض على القيام ومذهب ابي حنيفة

حتى في الفريضة ان يجوز الصلاة على الميت راكبا في الفيافي كما ورد في الاحسان لا يجوز لهم كما ناصوة من وجه ترجيح الفرض فلا يجوز ترك
من غير عذر اجتنابا ما هذا ما ورد هو جرح اقول نعم ما نقله الناصب عن الحنفية غير ما نقله المص حتى لكن استدلاله
المص حتى رافع من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل هلك الجنس كالقياس وهو الاول من قاس وتبعه على الناس وقيس بالا
مطلقا ان القياس وهم لا استدلاله على مجتهدي الشيعة والوسواس والكار ان اصحاب ما نقله المص حتى الحنفية ما هو تجوز ثم ذلك
في شرح الوقاية والا فهو مذكورة مطلقا كما لم يخفى على المتتبع قال المص رفع الله درجته ذهبت الشافعية الى وجوب التكبير وخالف
فيه العلماء ورفعه فقوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم وروى الجديدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنازة
اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسئل عنها فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبرها وروى مسلم بن سعيد عن سهل بن حنيف وروى الخطيب
تاريخه وابن سرية الديلمي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على الميت خمس تكبيرات انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابع الامام بل يسلم في الحال الذي يتابع الامام وجوبا لا مدخل للجهر السر في هذه الصلاة
والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه
وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الصحيح والمسيح ان آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الميت كبر عليها اربعا وما يعين ما قبله انتهى اقول قد علمت ان الحديث المنقول في البخاري ونحوها الاربعة بالكتب لا يعمل دليلا وتحقيقا
تحقيقه وما ذكره من ان آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم على الميت كبر اربعا وعلى سهل بن حنيف خمسا فلا يدل على ما ذهب
شيخ ما قبل ذلك من التكبير خمسا فانه لا يدل على التخيير الخمس والاربع وهذا ظاهر ثم قال المص رفع الله درجته ذهبت
الى التكبيرات الخمس علماء الامة الا ابن عمر وزيد بن ارقم وبعد الثمانين ان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكبرها وان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على ذلك وكبر على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرها على الجنازة خمسا وسئل عن طريق
الصادق قول الباقر كبر رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسا وسئل الصادق عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق وابا
الصلوة ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة في اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس
فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن جحد الولاية كبر اربعا
وقال الفقهاء والائمة والنبوية والامامية وقد وافق عليه التكبير اربع ورويه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخرجه ابن المنذر
وجويرية عن زيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وحسين بن عامر وعطاء بن ابي رباح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي
وكبر اربعا والجواب قد ثبت ان يصلي لمعنى الدعاء ونوسف ان يصلي فعل ذلك بعض الاوقات لكن ذلك لا يعين الميت حتى الخمس
فانه قد روي عن اهل البيت عن ان الصلوة بالاربع الخمس في وبنه قال الصادق ثم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر على آدم خمسا
وعلى اخرين اربعا واما واكبر اربعا ثم يعني الميت وحكى عن محمد بن سيرين ابي الحسناء جابر بن زيد انه كان يكبر على الشاذ وروى
عن ابن عباس وعن علي انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب فلا من تخصيص الاربع بجبل الحجة
انتهى ونعم ما قال صاحب المنهل في الذكر ما حسن ان هذا جمع حسن بين ما رواه العامة لو كان اسقطوا ومزيد فائدة فقال الناصب
واستلذ وصحيحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال وكبير الامام والمأموم على الخيار وحسن كبر اربعا لا اكثر فان كبر اربعا
خمس ولا اقل ولا ترفع ايديكما الا في اول كبرة فقط فاذا انتهى التكبير المذكور سلم مثنى مثنى وسلم اكثر فان كبر سبعا كهذه
وانتهاء وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم تجعلوا ان كبر اقل من ثلث لم يسلم بالامر في الجنة التكبير احمد بن يوسف
الاحمدي فتح احمد الوهاب بن عيسى باسم من الصحاح ابو بكر بن سيرين ومحمد بن المثنى فلان محمد بن محمد عن سعد عن يحيى بن يوسف

عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا واني كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يكبرها وهو حق على النبي صلى الله عليه وسلم ان كبر اربعا لا يذكر بعد هذا ان شاء الله واخرجه مسلم من اكثر من اربع عن
رويته من طريق وكيع عن شعبة عن الثوري عن علي بن بشر عن ابي وائل قال جمع عمر الخطاب الناس استشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قال ابن حزم هذا اجماع
فلا يجوز خلافه وهذا غير وهذا في غاية الفساد اولا ذلك ان الحكم لا يجمع كان عمر جامعا يستفتي وهو مجتهد ومعاذ الله ان ينسب عن
احد بالتعبير بلا دليل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنع من بعضها فعله صلى الله عليه وسلم ومات وهو صالح فحرم بعده الا ظن
هذا لغو لا جاهل يحمل عن الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم عدد كثير الروايات تكبيره عن جماعة من الصحابة منهما بدل على
فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الكل اجماع يخرج عن علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس
بالتمام والتابعين بالتمام وابن سيرين وجابر بن زيد عنهم باسانيد في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلافه وهكذا باسانيد واهية
فما اجمل من هذه سبيله وما احسن حفظه من يدخل في عقله ان اجماعا عن ابن مسعود وانس بن مالك والشافعي وحق على
وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاشا من هذا وكاستفتى عمر وبينا ان لا يكبر اربعا ثم
ان ابن حزم كبر اربعا وعليه كبر على ابن المكفف اربعا وعلى مسلم بن مسعود ثم الست وقال ان زيد بن ثابت كبر على ابي اربعا
كبر اربعا كل هذا حق وصواب وليس احد من هؤلاء حجة حتى الكل ان كان على اصلا حتى يرد بعد كان نسخا وصار وقول ابن عباس
الترجيح حينئذ قول ما انتهى الله اليه عنه الشارع من القرآن والسنة وقد صح ان عمر كبر خمسا وابن عباس لا يجوز ان يكون احد عليه
ولم يخالفه احد من الامة لكن من صح ولا اقول ثبت من زاد على خمس وطلح ستا او سبعا وعن علام يصح عن النبي صلى الله عليه
وسلم وقد ذكرناه ذلك ولم يبين عمر فلم يخرجه لذلك وكذلك القول فمن كبر ثلاثا او زاد الثلث وفوق الصبح فلم يصح عن النبي
صلى الله عليه وسلم ولا عن احد قال ابن حزم كلفه فذهب ان يكون من المكفين الاحد ثلاثا فظاهر وجب ان يجب عليه وهو ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة يوم احد سبعين صلوة وهذا الحق لا شك هذا الحق اخرجه ذلك عن ابي زيد بن
ان ذهل ما ذهب اليه الاماميه من الاشارة بالتكبير ان الاربع الا فقير والخالفين الذين لم يعتقدوا الذكر الخامس من الاباء عن
اسامة عن بن ابي طالب عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم والاشارة بالخمس لمن اعتقده وابن ابي حاتم وما رواه من جمع على الناس على كان
اربع اذا من افتى كانت فتوى عمار اكثر من كبر اربع اشدى سنة عمر وعلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا معلوما المصرح
الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب رفع الحرب بين في الكفن وخالف جمهور الفقهاء الاربعة وقد اختلفوا في ذلك فعل النبي صلى الله
عليه وسلم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين امر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يتنزه من البول فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا
واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للانصار
صاحبكم في اهل الحضر يوم الفتح فاخذوا ما الخضر قال احدهما ان حفظه ان نوصان من اصل النبي الى الثروة انتهى الـ
الناصب حفظه الله اقول ما اجيبه بالمنة وبما في الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس في الرطب
رطبين ناميين ليكون تسبيحتين الله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فلين التسبيح
وان الثوري الحديث صريح بدليل هذا الحديث فالما لم يساعد الحي ان بعد الناس لا يبقى لنا فائدة في وضع العذاب عن الميت فلا
رفع مع الميت وهذا غاية الكفر والتعرض بدين الله بالتباس الفاسد وعدم الاعتداد الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث

الثوري فابن اسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح وكيف لا يجوز الاستدلال بروايته احد من العلماء ولا هو يحتاج ولا ناجي وهل
هذا الا الشيخ عالم باذن بن الله حيث عفو ام هم شركة الشيخ لم من المدين مالها باذن بن الله وقد الطعن في فخره الاماميين كما نحن
قبل كل الاطلاع انه لم او لم من رواية الامة ثم ابا رابا انهم فيستدلون باذن الشرك كما اختلفا على العاب وتركوا كلا بالصحة
عوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى اقول العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث وما ذكره الحاكم فيه وصح
هذا بشيخ على الحم بالا بعد معنى الحديث وكانه في مثل هذا قبل ابت النجل بضم نفسه ودلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي
في شرح المشكوة السعفة التي جردت خشاها الخوص ولم تنسح في الذباب عن سعفة النخل فتبقى بعد عرسه في الارض فتوة بعد تجريدها
عنها وشقها نصفين كما رفع التسريح من الحديث واما الذي في شرح الحديث كالمشكوة الطيبي انما سبحان اذا ما الطيبي انما
سبين واما التي اخذته الناصب لمن في هوا ذلك من سعي الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد الناس لا يبقى فلذا نقول نعم
الفلاذ في سنن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يرفع العذاب فليس اولياء الناصب ان الكفر والعصيان في بين الله هل رفع
من رسول الله او من الله واما ما ذكره من ان احاديث الثوري الذي يسند الجمهور اما الاول في الخطبة ما رواه الحميدي واورد
الثوري انا ابدا وكفى في التاسد المذكورة مرسلا وقد علمت ان الثوري يرسل سعيد بن المسيب والثوري الذي يرد وقال ابن حزم الحنفيين والمالكي
يقولون ان المرسل كالمسند واقول انتهى فيكن ان الحم او رد الحديث الاول يحتج جميع الفقهاء الا بعض وحديث الثوري يحتج ان سمعا
مع ما روى في البخاري والمشكوة عن يزيد بن المحسب الفعلي اوصى ان يجعل في قبره لبنا واما ما ذكره من ان يحتج بالاولى
ان لم ولم من رواية الامة الخ فقد ما انتهى ان لم من رواية الامة عن المنتهى الى النبي صلى الله عليه وسلم وروايات تزيد على ستة
صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب متفرقة منها صحاح الكافي لمحمد بن يعقوب الحلبي الرازي والتهذيب والاستبصار لابي
الشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مضجعه وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه الطوسي قدس سره وغيره ذلك لكن انهم انما استدل في
هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لانه اضعف كلام الخصم او كذا في الاحتجاج وروى في سداب الفتاح والاحتجاج كما مر انا
رسالة الناصب من تقسيم اسناد الاثار اصحابه ورواياتهم الى الصحيح والصحيحة فنقسم سيعم اسانيد الكل عند بعض ستة
تخرج بها عليكم لما ذكرنا من التناكب والالتزام اوكيه والله الشاهد مالا تصريح الله درجته وفي مسائل الاولى وهي
الاماسة الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة انه الفريضة في كل خمس
شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياة الى مائة وخمس واربعين ففيها حقة وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها بنت
حقتان ثم استانف الفريضة بالخمس ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمسين شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها بنت حقتان
واربع شياة فاذا بلغت مائة وخمسين وسبعين ففيها بنت حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا زادت مائة وشاة
ففيها بنت حقتان وبنت لبون الى مائة وتسعين فاذا صارت مائة وسبعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعود في كل خمسين
الى بعد المائة وخمسين الى ان تنتهي الى الحقاق فاذا انتهى فيها اشغل الى الخمس ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد
خالف في ذلك حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل
خمسين حقة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها حقتان وبنت
لبون حتى يبلغ مائة وثمانين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعيات والخمسيات فيجب في كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روى في الصحيحة المشهورة في كتاب الصدقات اذا زادت الابل على مائة وعشرين
ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ومن جزيرة حقة وبها ما روى دليل الشافعي ووجه ابو حنيفة
الاستيناف كما ذكره ودليله ان رسول الله كتب في احد ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس شاة

فجعل ابو حنيفة بالزيادة فلانه اعتبر بالتصفيق فلا يحتاج الى الفعل انتهى قوله كتب عمرو بن حزم خبر متصل بصاحب الحزم فلا يكون مسندا
قال ابن محمد بن حزم الاندلسي الحديث عمرو بن حزم منقطع لا يكون حجة وسفيان بن عيينة وسفيان بن وكيع الذي رواها ضعيفان عند اهل الحديث
انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي واحمد بها لا باحتجاج الحنفي باخرجها مدعيه قال ابن قدامة الحنبلي في المغني ما نصه انما اطلقنا الحديث
ودليل الحنفية ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر انس والذي عند الترمذي مثله وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر
الشافعي صلى الله عليه وسلم بعده هذا فريضة الصدقة التي فرض رسول الله عليه السلام على المسلمين عما اليات عمرو في حزم فقد اختلف
في صفة قراءة انه في متن مثل صفة هما ولا تخذ بذلك او لم يخرجا فقد الاحاديث الصحاح وهو اخذ القياس فان المال اذا وجب فيه
من جنسه لم يجب من غير جنسه كما سائر الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم واما
في الابتداء من غير جنسه لانه احتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غيره لحاجة وقد زال ذلك بزيادة المال انتهى المص رفع الله درجته
قوله وهب كالاسبة الى تجب المال كما جاء اخراج الدقاق ونبات الطين في ما من ريعها وقال ابو حنيفة يجب الدقاق لا غير
مخالف للمنقول لان النبي صلى الله عليه وسلم خير بينهما فايجاب احدهما خبيثا مخالفة انتهى قوله الناصب حفظه الله اول عبارة الحديث
في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين واحدة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة هذا يدل على الخيار فان
الحقاق الاربعيات والخمسيات جميعا اذا اخذ بالحقاق ولا كونها الحقة وابو حنيفة اختيار الخمسيات فلا يلزم الاحتجاج
في بيان مذهب فلا وجب احدهما عينا بخلاف الحديث يجوز التخصيص بالحقة في الخمسيات انتهى قوله قدمنا ان في الصدقات
غير صدقة عمر وقال الطيبي في شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين
ومائة والفرائض اولها وبارها فانه صلى الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وفيها وذكر ان الابل
اذا زادت على عشرين ومائة استؤنف الفريضة كما جاء كان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى قوله المص رفع الله درجته وهب
الى وجوب الاداء مع حلول الحول وقال ابو حنيفة لا تجب الا بالمطالبة ولا تطالب بعده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى
وآتوا الزكوة انتهى قوله الناصب لم يدرك هذا المتصل لجزء عن الجواب والله اعلم بالصواب قوله المص رفع الله درجته وهب الاسبة
الى انه لا تجب عن المال الغائب وقال ابو حنيفة تجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما رجل كان له مال
غائب فجاء الحول فليزكه وهذا انتهى عن احد الصحيحين جميعا وانتهى قوله الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه لا
لا يجب عشر ولا عشر اذا كان كلاما لمال مصر وان اصح ما نقل عن مالك ذكر يا يكون مخصوصا بالزكاة الصحيحة والحال ان الامر
بخلاف الشراء لا يشتري صاحب المال الغائب فلا مخالفة لنص لان تمام الحديث وخذ من حق من مواشيهم اي من اوسطها انتهى قوله
على تقدير صحة ما نقل عن مالك لا يجاز الحمل العبارة المنقولة هي كذا وقول الاعتراض سلم اولا من الجواب بالحمل على الصورة
ان تقبل الحوائج بالاوساط لا يصدر من حيث شيء على جودة على الحوائج والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم قوله المص رفع الله درجته
وهب الاسبة الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة وقد خالف نص النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال فاذا اجلت حقا
فعليه شاة الى قوله فاذا اجلت ستا وستين فعليه بنت مخاض وفي البقر اذا اجلت اثنين فعليها تبيع وفي الغنم اذا اجلت اربعين
شاة انتهى قوله الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه تجب الزكوة على الفور فيضمن بالتاخير بعد التمكن وبعد الحول
وان ذهاب مال الزكوة او دين بعد الوجوب وقبل الاخراج يطل بقدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان كان الاخراج من موضع
اخر فالزكوة والكاتب واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكن لا تعلق بالعين سوى شركة والطرق المستفادة
من الحديث السابق حيث قال فاذا اجلت حقا فعليه شاة فهذا التعلق لكونه متعلقا بالعين مطلقا انتهى قوله ان ما ذكره الناصب
في تقرير مذهب امام الشافعي وتطبيق النص عليه كذلك بل بعيد ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق

كما ذكره اقتضت كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر اقتضى كونها في الذمة فكيف امر واحد متعلق بالعين والذمة معا
لا يقال ان اتحاد الجهة المعتبرة في التناقض منتف هنا لان كون الزكوة متعلقة بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقة بالذمة
من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لانا نقول الكلام في الجهتين والحيثيتين ونقول هنا ان الحسان متساويان لا يجوز اجتماعهما
فلا محلص بان يقال ان جواز الاخراج من موضع اخر من حيث رفاقي الشارع انه تجب الزكوة في عين مالك لكن جوز لك الاخراج
عن غيره ارفاقا لك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتاب المحلى حيث قال الاخلاف بين الامة من زمن
الى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من وجب عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته
من غير ذلك الابل ومن غير ذلك الذهب ومن غير ذلك البقر ومن غير ذلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره ذلك بل سواء اعطى
من تلك العين او ما عنده من غيرها مما اشترى او مما يهب او ما استقرض نص بعينها اذا الزكوة في الذمة لا في العين اذا كانت
في العين لم يجز البتة ان يعطى من غيرها ويوجب منعه من ذلك كما يمنع دين شريك في شيء من ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي
هم فيها شركاء الا بتراضيهما وهو حكم المشيع والله فلو كانت الزكوة عين المال لكانت لا تخرج من احد وجهين لا ثالث لهما اما
يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء منه بعينه فلو كان في كل جزء منه تجزم عليه ان يبيع منه رأسا واحدا فما
فوقه لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان يأكل منها شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بلا خلاف والفرض ايضا ان لا يخرج الشاة
الا منه مجزيا كما يفعل في المشتركات ولا بد ولكانت الزكوة في شيء منه بعينه فهذا باطل ولا بد لازم ايضا مثل ذلك سواء بسواء
لانه كان لا يدري لعله يبيع او يأكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل بكون الزكوة في الذمة بانتفاء وتعيين الماء
لها لعدم استقرار ملك المالك ولهذا كان لها ان الحول من مستحق الى اخر وقد استدل بعض على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تشقيص المساعي العين لو باعها المكلف قبل ادائها وحق الزكوة ولو تعلق الشقص بالذمة لم يصح وتبين بحيث ان يفرق تعلق الزكوة في ذلك الابل
الجنس بالذمة لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال ظهر الشاة وللاصحاب هنا تحقيق
وتدقيق مذكور في كتبهم فليطالع قوله المص رفع الله درجته وهب الاسبة الى ان من وجب له او بعضه لا يجد منه الزكوة
اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
في المال الذي سوى الزكوة انتهى قوله الناصب حفظه الله اول اخذ نصف المال ليس بمعنى الغرب بل المراد بحيث تمثال في دفع الزكوة
عن ماله والحديث اشارة الى بيان نحو الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى قوله نقل شمس الدين الشمني في شرح مختصر الوقاية ان الغرض
بالتيسير منه حاجت قال وعن ابي يوسف انه عن الصرف اخذ المال اقرب الى الصاحب وذا ناب ولا يرى الهاربي الامام
وفي مشكل الاثار ان اخذ المال يصار منه رجا انتهى ثم الظاهر انه من يفعل هذا الغرض انما يفعله قبل حلول الحول وتمام سعده
كان نقرا في ماله فلا مستحق العصر بقدر كلام مالك واحمد حتى يجوز ذلك كالبناء على الحول او الرقم على الشاة قوله المص رفع الله
درجته وهب الاسبة الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي تجب وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي تجب الزكوة في مال الصبي والمجنون وتجب على الولي الاخراج فانه يصرح وجب عليه الاخراج بعد البلوغ والافاقة

والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ولي يتيما له مالا فلا يتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا يدل
على وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ناقض بالعشر فانه واجب في النصاب الذي فلان يجب في النصاب العشر بكون من باب
الاولى ولان الزكاة غرامة مالية فاشبه سائر الحقوق كنفقة الزوجة وضمان العدوان والجواب عن هذا وقبل المسئلة واما الاستدلال بالحديث
فلا يلزم الجنة عليه مالا يطالب الطفل الاداء ولا المجنون فانهما يقومان مقامهما اقول لو سلم بحث ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من
الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايضا فالمعنى فالمراد الصدقة الواجبة والزكوة الواجب وليس الواجب
صدقة اذا جرى صاحب الصدقة في حقهما اقول ولو كان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى تأكله الصدقة
والنفقة لان نسبة اكل المال الى فناءه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية فغير مسلم وسيجيء
لا يخفى وكذا الكلام في قياسه السائر المؤنات فانه سلم واما ما ذكره في دفع استدلال الامام بالحديث بقوله لا يطالب الطفل بالاداء ولا
قائل في جوابه ان التكليف لا يستلزم الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يمتنع التكليف بمجرد الطلب على
هذا الوجه من الولي ووليه الصبي وفيه ذلك لزم ان لا يكون الطلب من وكيل المحتضر طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم
برجع اخر وهو انه ليس في سقوط الفرض حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملام وسقوط فرض الايمان انتهى فاسل قال الامام
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الفضة انما تجب فيها الزكوة اذا بلغت مائتي درهم قال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة
باقل من النصف وجب ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى ما يبين من المغشوشة اقل من النصف ولو بجهة ربوة
وقد تخلف في ذلك الغش وهو قوله على البدل ما اخذت حتى تؤدي واما اخذ دراهم خالصة فكيف يجري هذا المغشوش
باقل من النصف وقال ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى قال الناصب رفع الله
اقول من مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة اذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض بعينه قيد ان يبلغ
بان الدراهم كالجنس قليل غش لا مما لا ينطبع الا وتعلو من الكير فيحصل الغلة فاصله وهو ان يزيد على النصف اعتبارا
للغلبة فان زاد عليه الفضة فالغلبة اذا ادى مما المغشوش يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة
حلوها على الغش فالذي يجب عليه الفضة لا يجب عليه الا المغشوشة فلو ادى ما سلمه فلا يجوز اقول
ما نقله الناصب من المقدمات الواهية انه كلام المرور الهيوت واهون من نسج العنكبوت وهي هذا الاستدلال انما يتم
اذا كان الغالب في قدح المال الذي صب فيه النجاسة الماء فهو في حكم الماء وان كان الغالب عليه النجاسة فهو في حكم
النجاسة وبقال ان كان الغالب في السفر فالمصدر من السكر والخشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس
والحاصل ان صدقة الفضة على المغشوش انما تغلب عليه الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق ادا وما في غش وكذا المقدمة
القائلة الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى اشتمال على الفضة من الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه الخ
وكان هذه المقدمات خاطبا بعد الركاكة الضحك الناس اوهر اسخ القائلين بالقياس قال الامام رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الربح كالجزء من الراس مع رأس المال حتى لو حصل خسران فهو تلف قوله حتى الربح العشر قال الناصب رفع الله اقول وهو
من مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الفضة غالبة على الغش فالربح عنده في حكم الخالصة انتهى اقول وهو صريح بان مذهب ابي حنيفة

سريف مغشوش فيجب الزكوة الى الحق الخالص قال الامام رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس في اقل من اربعين شاة
شيء حتى يبلغ اربعين فففيها درهم وقال ابو حنيفة سائرا وعن الشافعي في ربع العشر وانا قول وقد خالف في ذلك قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيها قوله صدقة الرقة من كل اربعين درهما قال الناصب رفع الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب
الفضة مائتا درهم وزاد فيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قليلا وكثيرا ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها
درهم ثم في كل اربعين درهما درهم والجواب عن الاول انه لم يذهب احد من اهل العلم الى ما ذهب اليه واما دليل الشافعي فلعل لم يصح في حديث علي
وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة شكر النعم المال واشترط النصاب في الاستدلال تحقق الغنى وايجاب النصاب في السوائم
اخذ لبعض الغنى انتهى قال الامام رفع الله درجته المذهب الذي ذهب اليه ابو حنيفة اذا اعترض عليه لا يرد على مذهب الامامية كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المذهب الاول
افترى الناصب في حقه الله فلا يعجب بل العجب ان الناصب الشقي يرجع كلامه ما رواه في شيء من كتب الحنفية ان ابي حنيفة ذهب
ان اكثر ما ذكره صاحب المغني به من المتاخرين من اصحابه واما ما ذكره من دليل الشافعي فلان الحديث الموضوع على علم ذلك
الناصب على اصل ما رده في كتبهم وهو انه روى في جامع الاصول عن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فيما دون اربع
كل اربعين درهما درهم وليس عليكم حتى تبلغ مائتي درهم فاذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك وكذا لا يدل على
ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في المائتين شيء الا في اربعين فيكون فيها درهم واما ما
ما ذكره من الوجه الاستحسان معارض بمدفوع بان الشرائع المعروفة الابتداء كان زمنه بعد الشباب والله المؤيد قال
الامام رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وخالف في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه
وسلم عفوت عن الخيل والرقيق انتهى قال الناصب رفع الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما
الا اذا اتجر بالتجارة وشرطها ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم ومذهب الحنفية ان الخيل اذا كانت سائمة وذكرا واناثا
فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قوم سائمة كل مائة درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة
في الخيل ودليلهما ما روي في الحديث انه صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في فرسه صدقة ودليل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم في كل فرس سائمة دينار
وعشرة دراهم وتابعه ابو يوسف وابو حنيفة فرس الخارجي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والحسن بن البصري والنخعي ما روي عن عمر بن عبد العزيز
حيث عن الحديث انتهى قال الناصب ما ذكره الناصب دليلا لا يصلح لبيان حديث ولا انه لم يرد في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين المحدثين
وانما هو كلام مشتمل على مذهب الحنفية وعلى الناصب دليلا على دعواه اقول من ان يحتج واهله جمع فيما ذكره بين حديث النبي صلى الله
عليه وسلم وما روي من فعله وعمر ان جعل حتى يتاحدثا واحدا ثم هذا استنادا وكلام عمر مع كلام النبي صلى الله عليه وسلم في الحكم وتوضيح
ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما رواه ابن ماجة في كتاب الحج عن جابر قال قال عليه السلام
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والمذكور فيه ذكر هذا انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة بعد حيث قال وروي عن عمر انه
كان يأخذ من الفرس عشرة ومن العربي عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه مرسل وعن الثاني بانه ضعيف
وعن الثالث بان عمر انما اخذ منهم بقيمة ابراحلهم وسائرهم احدهم وعن رابع عشر درهما وجبيد هم فروى احمد باسناده وعن عمارة

قال جاء أبي من أهل الشام إلى الحرم فقالوا إذا أصبنا مالا وجبلا وفضة يجب أن يكون لنا فيها زكوة وطهرة قال إن أصحابي أحيا في قبل
فاعلة فاستشار أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم عمر فقال علي وعمر حسن أن يكون عمر وعلي بن أبي طالب من بعدك قال أبو عبيد
عن أحدهما منهم ثم يرزق عبد هم فقال رجعت عليهم من وجوه أحدها قوله ما أنفق صاحبا في من فعل نبي الله صلى الله عليه
عليه وسلم وأبي بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني أن عمر لم يمنع من أخذها ولا يجوز أن يمنع من الواجب الثالث قوله أحل
عمر حسن أن لم يكن حرية فأخذوا بها من بعدك فما وجه أن أخذها وجعل حسنة وطالبوهم أخذهم فدل على أن أخذ
بذلك غير جائز الرابع استشار وهم الصحابة في أخذه ولو كان واجبا لما احتاج إلى الاستشارة فلما سمع أنه لم يطلب أخذ من
حل دم بهذا الشرط الذي ولو كان الأشياء وقاهد الساوس أن عمر عوض عنه ورزقهم وجب عليهم الزكوة لأن جنس ما
ولا يجب فيما سوى النخل بكل بلاد ما خضع بدرهما وجبي جنسها ويكون بعد أوقية أن يحصل أنه الإحرام ويجب الزكوة
في جنسها ومعتبر كمال نصابها ولا تعتبر قيمتها والخيل الخالص ذلك وأنثى وقال ابن حزم فيستدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة بقول الله
تعالى خذ من أموالهم صدقة والخيل أموال وبما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من أن الخيل لرجل ستر فذلك الحديث وفيه
ورجل ربطها غنيا أو تغفلا ولم ينس حق الله في رقابها قيل ابن حزم في رقابها هذا هذا ما موه به لكن نبين ما سأل الاحتجاج
بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم يحتجون الكلام ذلك أما الآية فليس فيها أن في كل صنف من أصناف الأموال صدقة وإنما فيها خذ من
أموالهم صدقة فلو لم يرد الأحاديث وحده يكفي في الدلالة على نفي الأخذ من الجميع ثم لو كان في الآية أن في كل صنف من أصناف الأموال
صدقة وليس ذلك فيها بنص ولا دليل لكانت ثم فيها حجة لأنه ليس فيها سقوط المال الماخوذ لا سقوط المال الماخوذ منه ولا سقوط
تلك الصدقة وشرط هذا لا يجوز القول فيها بقول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس لها إنما قال فيها ليس فيها
ما نزل الجم وأما الحديث فليس فيه إلا أن الله تعالى جعلها في رقابها وليس فيها خبر يجب ولا يسبق المقدار ولا سبيل الزكوة في الخيل
الخيل بإجماع ساوتم فعلم أن هذا الحق الماخوذ على ظاهر الحديث وهو حق يعطى ما طابت نفسه سبيل الله تعالى وعارية
طيبها المعطي لما ضل عمر وعلي فقد خالفوا ذلك أن قول الحنفية أن لا زكوة في الخيل الذكور وإن كثرت ولو جنسا أنثى فإن
كانت إناثا وذكورا جاز جنسا فيجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة أن صاحب الخيل يخير بين الطاء وأعطى من كل فرس منها
دينارا أو عشرة دراهم وإن شاء قوم ما أعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف قول عمر وعلي وخالفوا في أحد
الزكوة من الرمي عشرة دراهم من كل رأس فكيف يجوز لذلك عمل ودين أن يعمل بعض قول عمر ويترك بعض بغير حجة انتهى
الخوارزمي الله رحمه ذهبت الأساتيذ الماء لا يجوز الذهب إلى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب وقال أبو حنيفة ومالك يجوز
دفعها لما في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا
من الذهب صدقة انتهى الناصب حفظه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لأن صدقة كل
نوع يؤخذ من جنسه فلا يكمل الشافعي من النوعين بالآخر ومذهب الحنفية أنه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم
صدقة لقول عمر ليس فيما دون خمس أواق صدقة والأوقية أربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا
ذهب صدقة فإذا كانت عشرين فيها نصف مثقال الحديث وما ذكره عن أبي حنيفة ومالك ما رأيناه في كتبهم انتهى

مسئلة الغزل المذكور لأبي حنيفة ومالك فقد روي عن ابن حزم أنه في كتابه المحلى غاية الإمام قال أبو حنيفة لا زكوة ثم رجع
ولم نذكر عبارته في قوله منه جميع ما أورده وفيه أولياء المناصب بأن إسلامهم قد ضربوا بين ثم بأنه جم فائدة أخرى في الزراعة
والشدة في أرضهم قال ابن حزم وأما الجمع بين الفضة والذهب فإنا سألنا أبا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا إن كان لهم
الدنانير والدراهم بأن أصبناها في الكوة دينارا أو عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا أو مائتا درهم ذلك شيء ذكره
واحدة مثل أن يكون له دينار وساية وتسعون درهما أو عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا وعشرة دنانير أو الدراهم أو رجعا وهو قول
أبي حنيفة الأول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فإذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا أو مائتي درهم فعليه فيه الزكوة ولا أقل
فيزكي على من ذهب دينار واحد أو ذلك فلا والذهب مائتي درهم بقيمة درهم وعند درهم واحد أن الزكوة واجبة عليه ولم يرجع من عنده
عشرة دنانير أو مائتا درهم غيرة درهم لا أو أرجعها وفلا والذهب مائتي درهم بقيمة الزكوة وقال ابن أبي ليلى وشريك والحسن بن حي
الشافعي وأبو سليمان لا يجمع ذهب الورق أصلا لا بقيمة ولا على الأجزاء فمن عنده مائتا درهم غير عشرة دنانير لم تجب عليه الزكوة فلا زكوة عليه
فيها فإن كان أحدهما أنه بالزكوة ولم يزكه الآخر فإن من رأى الجمع بينهما إنما أنما الأشياء فيقال في جواب أن الفلوس قد كمل
أنه عرضا كمل هذا الرأي الفاسد والأشياء كلها فيه تباع بعضها بعضا فكيف فإنا نذكر الغرض في هذه المسألة أنه في كم إنما كانا أنهما
للأشياء ووجب عليهما بعض الزكوة فيه عشرة بعضها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا إجماع ولا قول صاحب ولا قياس معول لا
رأي سديد وإنما هي دعوى في غاية الفساد وأما قد أجمعوا أن الإبل والبقر في الزكوة لا تضم إلى الغنم وأن الإبل لا تضم إلى البقر فإن
كل منها جنس سبعة في الهدي ثم أجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لا تضم أصلا بجنس في الأضاحي ويجب فيها الزكوة فإن قيل الغنم
فرق بينهما قلنا والغنم فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يضم الفضة والذهب إن يكون جنسا واحدا وجنسين فإن كان جنسا
واحدا فحرام بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وإن كان جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز لا يجوز وذلك وبيعهم الجمع بين
الذهب والذهب في الزكوة وهم لا يقولون بيع أنهما فإن حقوا أن حقوا فيها وهذا القول يقلبون وأنهم فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة
أن يزكي في بعض الأوقات دينارا أو درهما فقد نقص هذا الدينار بلغ بالأنفس أربعين مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم
من رأى الجمع بينهما كما قال الأجزاء إذا كان الذهب رخصا وغاليا فإنه يخرج الذهب من الذهب والفضة بالقيمة ويخرج
الفضة من الذهب والفضة بالقيمة هذا ضد ما أجمع به جميعهم فيرى الفضة لا الأجزاء ومرة رأى الأجزاء ولا القيمة وهذا اضطراب
سفيه ولا أدري من هذا القول وبين من قال بل الجمع الذهب مع الفضة بالقيمة أخرج عنها أحدهما بالقيمة الأجزاء وكلاهما
حكم بالباطل فيلزم إذا اجتمع له ذهب وفضة عنده الزكوة كان الدينار فيه أكثر من عشرة دراهم فإنه أخرج ربع دينار
وإن كان زكوة عشرة دنانير وهذا باطل بيقين وإن أخرج دراهم عن كلها وكان الدينار لا يساوي إلا أقل من عشرة دراهم وجب أن
يخرج أكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل بإجماع فإن قالوا لكم تجمعون بين الضأن والماعز في الزكوة وهما نوعان
مختلفان قلنا نعم لأن الزكوة فيهما جاء باسم عمهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما
ولو لم يأت الزكوة في الضأن إلا باسم الضأن ولا في الماعز إلا باسم الماعز جميعا أيضا وهم يجمعون بين الذهب والفضة وإنه يحرم
بيع درهم من أحدهما عامة من الآخر وإن أحدهما حلال النساء والرجال والآخر حلال النساء حرام على الرجال وهم يقولون

ان الزكوة لا تجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرين دينارا نصف دينار وفي مائتي درهم خمسة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا
وجهنا والفضة فاوجب الزكوة في اقل من خمس اواق وهذا خلاف نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرع لم يأذن الله تعالى
به وهم يحتجون بالخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا وبمائتي درهم وجوبها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعن عمر اسقاط الزكوة
في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة به واما اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة
اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه نأخذ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الورق ربع العشر في كل مائتي درهم خمسة
دراهم فمن اخرج غيرها فقد خالف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما امر به ولا يجوز رد واما الذهب فانه لا امر كما نحن على ان اخرج في زكوة الذهب فقد اوفى بما عليه وكان
ما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيمن اخرج قيمة من ذهب او عرضا او احدهما او غير ما امر به النبي فيما دعا
فلا يجوز ان يتعدى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا نص ولا اجماع ولا قياس ولا تعليل اصلا ولا تعليل الا بالتحكم الفاسد
وقد صح عن ابن عمر رضي الله عنه ذهبت الاباضية الى اختيار الحول في جميع النصاب وقال ابو حنيفة لكل وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة ثم هلك الا واحدة ثم ملك
عليها اخرى عشرين الا واحدة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحول عليه الحول بل على بعضه انتهى قال ابو محمد رضي الله عنه اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب
الزكوة تمام الملك جميع الحول فلو زال في اول لحظة انقطع الحول واستأنف ان عاد اولا بالرد بالعيب او الاقالة او نحوهما او بالهبة
لحدوث مذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله لا زكوة في
مال حتى يحول عليه الحول ولانه المنكر من اسعار لانها تختلف بالفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فاعتبر الحكم
عليه هكذا في الهداية ويعلم من الدليل ان ابا حنيفة الى ابي حنيفة اقرب انتهى قال ابو محمد ولا نرى الهداية بما ذكر صريح عبارة
الرقاب ومنطوقه بل يحتمل ان ما ذهب اليه ابو حنيفة عن وصدق حيث قال بتصنيف الورق ونقصان النصاب في الحول
هذه هي احد اقوال ابي حنيفة وقال ابو حنيفة ان كان في اول الحول عشرين دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في آخر الحول وجب
الزكوة انتهى فعلم ان الهداية مسوقة على طريق الحق وبما يتبين من مذهب صاحبيه او متبوعيه المسلمين وكون النصاب
في الحول بان يتمادى من ان يكون عينه او بدله قد مر قال ابو محمد رضي الله عنه ذهبت الاباضية الى انه لا زكوة في الحلي بحرية كان او محللا
وقال ابو حنيفة والشافعي فيه الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قال ابو محمد رضي الله عنه اقول مذهب الشافعي
انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكروه ولو اتخذ من ماء وقد نص اصحابنا جاء كالمحظور او كالكنز فلا زكوة هذا
مذهب الشافعي وابي حنيفة انتهى قال ابو محمد رضي الله عنه الحكم بما خالف الحديث انه هو قول الشافعي في عين مثل المسألة وهذا داخل
في وجه قولهم اذا لم يصح ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما او اوانيهما الزكوة ودليله انه
مال نام والنماء موجود وهو كالمعد للتجارة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا محالة انه حيث لم يصح قال تنبيه الحديث في قوله فيما عرب
من الذهب الخاتم الذي قد نبت خاتمه وتحريفه مما ارد وصيرته من قلم الناسخ وينبغي ان يبدله فيكون الحلي انما خالف في
الحلي في الحلية اما ابو حنيفة فعلى الضمير واما الشافعي في المحظور وما يأتي ذكره في هذا المقام ان مالك ندري انتهى قال ابو حنيفة

في بعض جزئيات هذه المسألة وقال الحلي الكان لا يلبسه او يكرهه او كان الرجل يعده لنفسه فلا زكوة في شيء من ذلك وان كان
الرجل يعده لنفسه عدة غير الزكوة فلا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه
بان ما ذكره فهو غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يتهم على محمد بجهله من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب
ولا قياس ولا رأي ورد والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة
والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال وكان هذا الاحتجاج عجبا ولقد علم كل مسلم ان الذهب والدراهم وتبر الذهب والفضة
مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فبقي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة
ان من اتخذ سائمة زكوة فيما يرجع لاتخاذه ان يكون فيه الزكوة معفوة كما اسقط الزكوة عن الذهب والفضة المتخذة حلي
مباح اتخاذه فان قالوا انه شيء متاع المنت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا لهذه العلة بعينها الزكوة
عن الابل المعدة للركوب والسمن والحمل والضحي وعن الفرة المتخذة للحرث وقيل كل شيء وجدة فهو ضار هذه العلة
وتناقضها من ان قلتم بها ومن ان صح لكم عن سائر اتخاذه من الحلي سقط عنه الزكوة وما هو الا قول لكم جعلتموه حجة للزكوة
ولا امر بعد ثم ابي وجدتم اتخذ اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف المحلي بالفضة للرجال دون السيوف والخاتم والجام
المحلاة بالفضة فان ادعيتم في ذلك رواية عن السلف بالصحيح فهي من طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد
المسندي عن سفيان عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رأيت بني سعد بن ابي وقاص
وطلحة بن عبيد الله حواتم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقط بهذه الزكوة عن حواتم الذهب للرجال او مسوك
السرج واللجام والدمع والبيض عن المنطقة والسيف ولا فلا الصوص انتهى ولا القياس اصلا فسقط هذا القول بيقين
واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر المعدة للركوب والسائمة وهذا تعليل فاسد كما بينا
قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان النماء الحاصل منه وهو كالمعد الزكوة فيه وكذلك الابل وعن البقر التي وهو كالمعد
الزكوة فيها والحلي على كراهة وجهد وهو كالمعد الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة عن المستعمل من الابل والبقر والغنم
وهذا تناقض واحتج لهم بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ منهما كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها
حين اتخذت وقال آخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط اختلفوا عليه باختلاف هذه حجة صحيحة لانا لا نرى فيها الا
لا فاق الكل على وجوب الزكوة فيما قبل ان يتخذ فلما عطلت اختلفوا في سقوط الزكوة او نماء بما وجب ان لا يسقط اجمعوا عليه
باختلاف وقال هذا القائل وحدنا المعلوم يتفق عليه واخذنا وحدنا الموافق اخذنا وكذا يتفق عليه والحلي المتخذ
كراهة وعتيق مع ولا يتفق عليه فكان اشبه بالسوائم من المعلوم فقيل له والساعة انهم يتفقون عليها حرام الرجل وهذه كلها
اهراس وتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وفيهم من اشبه ضعف ما استدل به الشافعي واما ذكره بقوله
وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر انه قد صح وذهب الاستاذ رضي الله عنه قال المصرح رضي الله عنه وجه الاستاذ رضي الله عنه
وقال ابو حنيفة كالحب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله صلعم في خمس من الابل شاة انتهى
قال ابو محمد رضي الله عنه اقول مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانه متعلق بالعين الموجودة بالذمة فاوجب

بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين آخر وهو حكم الزكاة بين المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه
من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكاة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاشبه ما يصرفه الى الطعام والشراب
والملبس وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والدين يرمطالب به جزءا فجزءا
حتى لا يبقى دين الا وقد ادى الكفارة هذا وقيل ابي حنيفة ولا يخالف للشرع حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له
فلا يخاطب بحكم فوجد فيه خلاف من امر الصدقة انتهى قوله لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له حقيقة فهذا مال الحاجة وله
الغرض فيه كما مر ملكه ولهذا لو صرفه اذ خرج قطعت يده كما مر في ملكه اطلاقا الناصب خلط ما ذكره دليلا في الزكاة من
المديون الذي نرى صحة خروجه وحكمه عنده فلا يكون ماله لا زكاة عليه ناسيا واعلم المذكورة البناء بيع فيما نفي الزكاة عن
المشغول بحاجته اصلية على الحج وترى بان وجوب الحج حقيقة مع المال الوجوب على الفقير بكر وعدم وجوبه على غنيه بخلاف ذلك
فذا راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطشان ونحوه ولم يتفطن من فطنا الاراك انه ضعف
من ذاك فان فرق المسئلة ان في بذل الماء لمن يحتاج اليه ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطشان في
نبات البلد والمهمة التي لا ترى من ذلك ضرورة سنة المعروفة ودفع الحر والبرد وغير الحاجة نحو الاتية والمدينة
محقق في الدنيا والاخرة لا نعلم بان يخصص سوء منها قرآن ولا سنة فيراد في ذلك تحقيقه فعند الله تعالى ولم
وانا نحن فقد فلنا ما اعلمنا الله تعالى لم يرد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله فهلنا ولنبه رسول الله صلى الله عليه
وسلم الماء حيث ما انزل الباء فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله تخصيص شيء من ذلك فمن ادعى فعليه ناطع على عموم كل
ما اقتضاه كل منهما والحجة قوله المص رفع الله درجته ذهب الامام الى انه يكره للانسان ان يملك ما يضر به اجتناب ادمع
البيع لو رفع وقال مالك لا يصح وخالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع قوله الناصب حفظه الله اقول مذهبه في عصر الله
التي وحمله مالك وهو مذهب محمد البيع فلا يصح كما بالبيع المنهي فلا يخالف المص قوله لم يرد بعض احاديث النهي
فالخصم عند محققي علماء الاصول النهي في المعاملات جملة اذا كان النهي عن الشيء لعينه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على
عدم صحة البيع فيما نحن فيه فلا قوله المص رفع الله درجته ذهب الامام الى وجوب الحسن في كل ما يتم الحرب وجوبا
وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في خاتم والحرب وخالفوا في ذلك فوجدوا اعلم انما عنهم من شيء فان الله خبير انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اصلاح الخرز من مال الفيء والخراج وحشو بخارات اهل الذمة المصرحة
الواردة في هذا واما الاستدلال بالآية فهي هاب الاستدلال لانه لا يخرج الحسن من العصمة فكيف يعدل محمد على الخالف
قوله حاصل مذهب الناصب ان معنى الفيء عند الفقهاء الاربعة هو ما يتم به الحرب بالمال فيخلط ويعرف من الفيء والفي
الحاصل مما يعرف بالمال فلا يدل الآية عندهم على الاجر والثواب ان الحسن الظاهر هو الفيء لان ظاهر الآية يدل عليه كما سبق
من الموصول وبيانه بقوله من شيء وتنزيله روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب اليه الفقهاء من الاطلاق
ان الفيء مرصوص لغة للقاعدة المكتسبة ولو بمال من مال وشيء والاصل عدم النقل على ان الحجر ما حصر على الخالف
والحجة قوله المص رفع الله درجته ذهب الامام الى انه اذا كان العبد مشتركا وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان

من الفطر عن عبد بالشركة او كان بين اثنين فاعتق احدهما نصيبه بالشركة وجب الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك
وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه دون نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف جمهور الامة بالاجماع على الجمع
من غير محمد انتهى قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب فطرة العبد وفي المشترك يجب بالحصص لدخوله
في المكلفين يجب عليهما ومذهب الحنفية ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما لنقص الولاية والمؤنة في حق كل واحد
منهما وكذا العبد ولا مخالفة للنص لانه حكم امر الاجماع لا يشبه على مذهب لمفهوم ان المخرج المستقل انتهى قوله ان اراد عدم
استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في ملكية العبد فهذا الفرع شمول
لكلام الاخراج لم يلزم مخالفة حكم الامة كما ذكره المص ثم ان حاصل استدلال ابي حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة مرجع الى قياس
فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية فاشبه المكاتب واوجب عليه بالقياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب
مؤنة ولان المكاتب يخرج عن نفسه زكاة الفطرة بخلاف الفي والوكاء جزء حصة في وجوب الفطرة بدليل عبد الحسن ثم ان
ولا فلم يكن فطرة عليهم وقال ابو حنيفة ما يجب ان استقل عن العبد المشترك صدقة الفطرة وعن سيده محمد اصلا لانه قال
نفي احدهما سيده بملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد بعض كل
عبد او امة من رقيق كبير فقد اما قوله لا يملك عبدا ولا امة مصدق لا اخذ لم فيه كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل عبدا
عن عبده وامة وانما قال البيع على المسلم في عبده ولا فرسه الاصدقة الفطر في الرقيق ولا رقيق والعبد المشترك رقيق والعبد قد فيه
واحد بعض الحر لم يذكر على المسلم وهذا مع عم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجمع وهذا النص لم يجب في الرقيق الواجب بعضا
رقيقين لا مانع منه امر رقيقه والفقهاء متفق رقيقه وقال المختصون من اعطى بعض شاة في الزكاة اجزاه ولا خلاف بعض في ثلاثين
في رقيقه واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن مكاتب من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادات فيه زكاة الفطر بان كان عبدا فصاعدا
بين اثنين فصاعدا من اثنين فلا يصح فيه فطرة في الرقيق ولا على مولى بملكه وانما فرقهم ان قياس مولى من لم يعط بعض الصاع فلا
كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا مرجعه الى الباطل لانه قياس الفطر على الخطاء بل من قدر على بعض صاع لزم اداؤه على
ما سيأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن خارجة عن ابي هريرة قال
ليس زكاة الفطر عن مملوك بملكه قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين وهذا ما خالف فيه المالكون صاحبا لا نعرف من الصحابة
مخالفا وهذا ما خالف الحنفية لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اجماع صدقة الفطر على كل حر وعبد صغيرا وكبيرا ذكرا
انثى وخالفوا بالقياس فانهم اوجبوا الزكاة في الغنم المشتركة وسقطوا زكاة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قوله المص رفع الله درجته
ذهب الامام الى ان الزكاة المالية والبدنية لا يسقط بحدث من وجبت عليه قبل اداء الشارع لكن وقال ابو حنيفة يسقط
خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ذمته فلا يسقط بالموت كالاجارة انتهى قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي عدم السقوط وبه قال ابو حنيفة امر الدين الاخرة على المستحقة فيه ولعدم صحة الحديث انتهى قوله فما ذكر على المستحق
من غير ما عدة وقيل ما هلة في الدنيا واما المنع على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو بين الحنفية لا ادري الا لهم

فان مضغها ولم يبلع في المسألة لم تظهر لها كفارة في الدنيا واحتمل في هذا باب الآخرة فقد استدل صاحب المنتقى
الكافي بالحديث الذي ذكره المص فتح المعجز صفح عبر سقيم كالا محتى المص رفع الله درجته قال
وفيه مسائل ذهبت الاساتيذ الى انه اذا اخرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز عنه وبلعه عامدا كان
المفطر والكفارة وقال الشافعي حنيفة كالشيخ عليه وقد خالف في ذلك فقال لا يجب القضاء والكفارة على الاكل
منه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع اخطر ذلك
بالروق فلا فان فتح على الفم والحلق ولم يتصل بطل وان لم يتصل فلا وان ابطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة
لعدم وجوبها عنده الا في الاجماع ومذهب الحنفية انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان
ان القليل تابع لاسنانه غير لازم وعن الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل متعذر الحصر ومادونه وان اخرجه
واخذ بيده ثم ابتلعه حينئذ يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع حبة من بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء
يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه متلاشي في مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة
ايضا لان طعام شتى فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يجعلونه طعاما فلا يكون
اكلا انتهى الاستدلال لا يشمل ما ذكره الناصب على مذهب الحنفية سبيل من ضل عن السبيل والجملة هذا الكلام بعينه ذكره
عن كشف اسرار ولكن ذلك الدرة ان حرم على الحنفية في هذا المقام تحديد الاذهان قال قال الحنفية والمالكية
من خرج وهو صائم من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة وشيء من اللحم ونحوه ذلك فبلعه عامدا لم يفسد اكل الصوم
نصوصنا ولم يجد هذا القول لاحد قبلنا واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء يتأكل بعد وانما حرم اكل سائر الاكل فكان الاكل
استظهار واحتج من القول الحجة روما جاء شيء اكل فيكون وجوده بعد الاكل الا بانا وهذه قوة بالله وحده بين الحنفية
المقدار الذي لا يبقى بعد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون مقدار الحمصة كان هذا الفعل يفسد احد ثم بعد ذلك
فان الحمص هي الا يلحق الناخرام الصغير فان قال افتنا على الريق فلنا لمن ابى فرقتم بين القليل والكثير بخلاف الريق وانتم
عن لو مضغت كثيرة مقوتة فعلمت من سحور زبيبة او بالاثلاثة ما خرجها يوم آخر لبانا او فيها ايوم عمار وحبيب فان ابا
بعد كل ذلك كله حصلوا العجوبة وان سعوا سنا فضوا وتحكموا في الدنيا بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي اكلا اي شيء
كان اضعه يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان بعد ابتلاعه كما ينقض الصوم والعجب عن قلبا احنيف
بالكافي هفادم بعد من ساعة عن دهر كله وهو ابن طلحة الذي روى باصح طرق عن شعبة وبخلاف الاطلاق كلها
عن قتادة عن انس ابن مالك انه كان يأكل السحر وهو صائم قال يحيى ان في صلاته نبي طعاما ولا شيئا ولم يسمعه شعبة من قتادة
وسمعه قتادة من انس لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير
ويجعلون القليل في حكم الريق فيه ان الكلام في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كالا محتى
المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان الغبار الغليظ من الدقيق والنخل وغيرهما اذا وصل الى الحلق يفسد الصوم
على القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك انتهى الناصب حفظه الله

اقول يذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بعين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع
ذلك الصوم وفي الغبيط قيد مربوط منها المقصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او قطرة المطر او الدقيق
الاجوف لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل حوف او جرعة ماء سكرها او التراب وهو جنب عليه لم يفطر لانه في هذه الصور
لم يحقق المقصد الى الافطار فهو في حكم الناسي فلا يفطر القضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل لا يحقق الاجماع
انتهى ان المص لم يقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ وغيره الى الحلق عمدا حتى يجب الناس
عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بما قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كذلك فانهم قالوا بلزوم
القضاء وفي الكفارة فذا الكفارة كما يفهم كلام الناصب هنا وصرح به اصحابه في كتبهم انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت
الاساتيذ الى انه اذا شك في الفجر فاكل وهو يعلم شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف في ذلك فرسم كالى
وانه يراعي تبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم تبين قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو بقي ان الصبح لم يطلع او ان الشمس غربت فاكل وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال النخعي
الاسفراني وصاحب المهذب كره الاكل والمشروب قال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم النص وانه صح ما رواه عن مالك
والاحتياط انتهى قلت فعليه لما ذهب اليه مالك من لزوم الاحتياط دليل الاستغناء من انه حفظه الله لم يعرف معنى الاحتياط
اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم بالفرض كالا يجوز وهو يعلم في هذا المقام وجوب القضاء بالحق سحون بالمثل كما في المراض
وفيه ما فيه انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان الكفارة لا يسقط القضاء وقال الشافعي يسقط والله تعالى
اذا وجب مع الفدية المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور
على المعطي حديثا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان وهذا المقدمة فكيف ذهب الى ان الكفارة يسقط
القضاء ولكن لا باس به من الافتراء والكذب انتهى قلت كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني هو هذا قال الشافعي
من لزمه الكفارة لا القضاء لان النبي صلى الله عليه وسلم امر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للجماع
وهو صائم كما في رواية ابو داود باسناده وان ساجد والاسم لانه اذا فسد صوم رمضان فلزمه قضاؤه كان افسده بالاكل وافسد
صوم الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع
في صوم رمضان الخ لا يدفع حجة ما نسبه المص الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لا انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة كما
قرره بالسقوط القضاء لا انحصار الكفارة كالا محتى المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان من اكل او شرب ناسيا
لم يفطر ولا يجب عليه القضاء وقال الشافعي [illegible] ذلك فيه صوم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وبما استكرهوا عليه وفي صوم
من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان
من اكل وشرب ناسيا لم يفطر لحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في
الصلوة ووجه الاستحسان فوله عليه السلام الكل والشرب ناسيا من صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعلى مالك بالقياس ولعدم
صحة الحديث انتهى قلت كيف يصح على مالك هنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه الصحيح في ذلك

اعتماده هو ان الكل نادر لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب خلط او مغالطة نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب البدائع
على ترك النية وهو كما ذكره الله فيما مع الفارق لان النية من المأمورات والاكل من المنهيات كالكلام في الصلوة حتى
لو اتحد انما القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في غير الاصول من هذا الكتاب فلا معنى لتكرره فيه ووجه الاستحسان
قوله عليه السلام الاكل والشرب ناقض الحديث بالمعارضة ودليل شرعي فوق القياس والاستحسان فلا يجوز ان يعمل
ذلك وجه الاستحسان ان قوله عليه السلام هذا واكل وشرب حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان مكابرة على الكتاب
والمتواترات كالاخبار قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق
ام لا وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة وهو جامع الشرائط وخالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم
السابق والملاحق متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاخر اجمعين كالوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل
للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التغليظ والعقوبة بالمعاودة الى المعصية وهتك الصوم واما النقل
فعموم قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه من جامع في يومين
او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكم الصوم وما نقل عن مذهب ابي حنيفة فلم يطلع عليه وعبارة الهداية
بدل على خلافه حيث اطلق قوله من جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لكاهل
الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هي الافطار في كل يوم افطر جامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله عن ابي حنيفة
لم يثبت انتهى اقول لا اثر لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما لم يكن ريب يكون لما هو مذهب ابي حنيفة
ويذكر ودن المغني به من مذهب الاصحاب والدليل على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة كلام صاحب البدائع حيث قال واذا افسد
اياما من رمضان فلكل كفارة خلافا لزفر اي لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تدخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في نقل هذه
المسئلة والتنبيه فيما على ابي حنيفة انه حيث قال من وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل الوطئ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه الكل كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون
تقدم كفر ثم افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي انه سواء كفر او لم يكفر فليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام متتابعة
واحدة فلكان الوطئ ان افطر في ايام من شهر رمضان اثنين فكل يوم منها كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن
تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك
ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان عليه كفارتان اكفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا
من رمضان واحدا وكفر في خلال ذلك مرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا ما نسبه
الى ابي حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي وطئ امرأته في رمضان بالكفارة
فصح ان ذلك اليوم الكفارة الشاملة لما وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في
اليوم الاول ولا فرق انتهى ما وانما نقله من كلامه وذهب زيادة نفي واثبات طويناها على عرجها الضيق المقام قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء

والكفارة قال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق
من اداءه مع الاكل والشرب والمشقة فكان ايجاب الكفارة بها اولى ولانا الاكل خطر وهتك للصوم وشاق لم
فاي فرق بينهما واما النقل فامره عليه السلام قطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على من كل بالجماع افسد صوم يوم رمضان بجماع وانما للصوم
فقط افسد بجماع افادت الكفارة على المفسد بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى البخاري
ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في
نهار رمضان قال اعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس
فجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بتمر فيه عرق الخمسة عشر صاعا فقال تصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم
حتى بدت نواجذه وقال اطعمه اهلك وفي رواية مسلم وكلوه انتهى ما قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه من جامع
في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكم الصوم وما نقل عن مذهب ابي حنيفة فلم يطلع عليه وعبارة الهداية
بدل على خلافه حيث اطلق قوله من جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لكاهل
الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هي الافطار في كل يوم افطر جامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله عن ابي حنيفة
لم يثبت انتهى اقول لا اثر لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما لم يكن ريب يكون لما هو مذهب ابي حنيفة
ويذكر ودن المغني به من مذهب الاصحاب والدليل على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة كلام صاحب البدائع حيث قال واذا افسد
اياما من رمضان فلكل كفارة خلافا لزفر اي لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تدخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في نقل هذه
المسئلة والتنبيه فيما على ابي حنيفة انه حيث قال من وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل الوطئ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه الكل كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون
تقدم كفر ثم افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي انه سواء كفر او لم يكفر فليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام متتابعة
واحدة فلكان الوطئ ان افطر في ايام من شهر رمضان اثنين فكل يوم منها كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن
تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك
ولم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان عليه كفارتان اكفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا
من رمضان واحدا وكفر في خلال ذلك مرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا ما نسبه
الى ابي حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي وطئ امرأته في رمضان بالكفارة
فصح ان ذلك اليوم الكفارة الشاملة لما وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في
اليوم الاول ولا فرق انتهى ما وانما نقله من كلامه وذهب زيادة نفي واثبات طويناها على عرجها الضيق المقام قال المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء

سلم كيف والجمعة وليلتها وايام البيض وعرفة رمضان ثابت من الشارع بالنسبة الى باقي الايام الاسبوع والشهر كالاثنين
المصنف رفع الله درجته ذهب الاساتيذ الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال ابن رشد لا يجوز الافطار
حينئذ خلافا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدته وقال
صلعم صوموا لرؤيته وسن الحجر اصحاب خطرة عندهما فثبت عند حاكم واسن بشهادة مستورين بعدي بعرفة وانجم افطار
ركب صوم لرشاهده حيا ما وعلم الهلال اصرفة ولا المناسب حفظه الله اقول مذهب الشافعي اذا رأى الهلال بالنهار
يوم الثلاثين فوليلة المستقبلة وفي قبل الزوال وبعده فالكان الرمضان لم يلزم الامساك وان كان الشوال لم يجز الافطار للاحاديث
الواردة في ذلك وعلى الصحابة ولما ان ليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتبرى من يجوز في بعض الفطر في
بعض الصوم فالذي رأى الهلال في النهار وقد صح عنه فطر ما لم يجب في حقه ان تعمد الهلال ما دام في الاثر بعد طلوع النهار
وشبهه لانا في ما بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشرع السابق فالاصل الاصحاب ما هو مقتضى الشرع السابق من الصوم لا الفطر
والهلال المستقبل بعد الدليل وهو يحتج عن ذلك ما ذكر انه يوم العيد والنصوص دالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب
انه لا يلزم ان يكون يوم العيد لانه كان ظن الهلال ليلة الاثنين بعد طلوع النهار فلا يكون ذلك النهار عيدا بخلاف ما روى في المغرب
فانه يحرم الحكم معه على ان الفطر منه عيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غيره والملازمة
الرؤية رؤية وجب على العيد معه وهنا ليس كذلك اقول قوله خبر صحيح مفيد ما ذكر لان المذهب المعروف فيه القائلة
بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فوليلة المستقبلة خير جديد لا بد لنا من دليل والى ذلك يشير ما ذكر ان قدامة من
اهل علمه قيد مذهب ابي يوسف والثوري واحمد رواية ان رأى قبل الزوال فوليلة الماضية وان رأى بعد الزوال فوليلة
المستقبلة ولا زمان قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى ان ليلة الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك
اليوم وامساك بقيته احتياطا واما المستدل عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يجري فيه ان المعلم بفرض المسألة
اذا رأى الهلال في نهار الثلاثين بعد الافطار حتى يلزم تحريمه ونسلم ان المسألة ساكتة معقول اراد انه لا يجري احتياطا
ولكن لا اختيار فيها عن فيه وان اراد انه لا يجري مطلقا فممنوع سلم بل يجري اصطلاحا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا
على ما ذكر من الجواب انا نلتزم ذلك وفرق المسألة فيما اذا علم ان ما رأى من الهلال هلال شوال بان رأى في يوم الثلاثين ثانيا قبل
الزوال فالمناسب قبله الى الليلة الماضية فاذكره المناسب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد اعم مما ذكره عليه بقوله ولا يكون
كل انما يعيد اشد سفرها واسطس من الكل والنص قيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غيره
كيف وفي الخبر صلعم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله ام الصلاة ذلك اليوم على عموم الزمان
وخلافه فظاهر جدا اقول قوله رفع الله درجته ذهب الاساتيذ الى انه اذا رأى في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وجب
عليه الكفارة وقال الشافعي لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهنا رمضان
عنده بالضرورة ويلزم ما لكا واحدة في الصورة الافطار من ترجيح حكم الفاسق بشهادة واستبعد على الاحسان قوله المناسب
الله اقول مذهب الشافعي انه اذا رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد وليلة لا يصادق عليه انه رأى الهلال

الصوم فان جامع تعلق به الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لشبهة وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب الحنفية ان من رأى
هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صلعم صوموا لرؤيته وقد رأى فاطر عليه القضاء دون
الكفارة وليلة الفاسق برمضان بدليل شرعي وهو ثبوت الغلط فيه وورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهة ولو افطر الناس
بعد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكل هذا الرجل فتبين بعد الامام لان الوجوب عليه لا يتحقق بعد ذلك
في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للغلبة التي عند هذا مذهب الحنفية وقال الشافعي اقول الشرح والعقل
من سنن هذا الدليل العقلي لكنه لا يخفى لانا الرد والتمام اما بصيرة في حقيقة الشرع بهلال رمضان لا في حق نفسه وكيف
شبهة واشتباها في حق نفسه كي تجاز ما برؤية الهلال نظيره ذلك ما قال الناصب سابقا من ان بالفرد ابو بكر بن ابي حديث
عن معاذ لا تجيبا لا تزوروا اما يكون اخبارا واحدا خبرا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ايها الناس ان الحدود تندرئ بالشبهات لان الكفارة تندرئ بالشبهات ولو سلم من ذلك ما وقع في صحيح مسلم في الحديث
المتقدم من تعليل تهمة الغلط في حق نفسه بانه تفرد بعرف الرؤية من بين سائر الناس مع اشتراكهم في حالة البصر والنظر الى مطلع القمر
وقد اتاه استواء في اصل الرؤية فسلم لكن لا يلزم منه الاستواء في الكشف ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وصحة ان الله
الاستواء في الكشف اعم صوم المنع عليه الحرمين ان يخفى اقول المصنف رفع الله درجته ذهب الاساتيذ الى انه يحرم صوم يوم العيد ثم ينعقد
نذره ولا يجب قضاء قال الشافعي ينعقد فان صام اجزاه ولا قضاء وقد خالف في ذلك الجمهور والنقل اما العقل فان صوم يحرم
جاء اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله كالجنب والنفاس لا في ظاهر لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه
ويحرمه واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم هذين اليومين اقول الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر
صوم سنة معينة كهذه السنة او سنتين الا ان والعدا من شهر كذا صامها سنة جاهلا عن الوقت ويوم رمضان عن فرضه ويوم العيدين
والايام التي بالقضاء لانه العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم ولا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في الحرام وكيف نفع في الحرام
هذا مذهب الشافعي وليلة ومذهب ابي حنيفة انه اذا قال لله علي صوم اليوم فطر فقضى قدر الفرد صحيح عنده والدليل عليه
نذر الصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكن يبطل اصلا لعن المعصية المجاورة فيبقى مشروعا
وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداء كما التزم هذا مذهب ابي حنيفة ودليله وما ذكره انه خالف العقل والنقل اما العقل فلانه
لم يقل بعدم صحة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالتزام ونوجده ويلزم القضاء عند الوفاء بالنذر ودرود النص في
الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم صحة المنقول فيه حتى لا يكون عاملا بالنص اقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان
كاذا كان معصية واصح من النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم العيدين واي يوم نهى عنه صوم ذلك اليوم معصية ولم يأمر
الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال انه نذر لصوم مشروع وصرح بعلم انه يشبه
واذا تبارة ان النهي عند نذره ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم لا لنفس حرمة الصوم وهو هذا
الاستدلال ان تعالى ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لكل منها مما ذكره الله تعالى من خلط النسب
فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهذا لا يحدث الاعتبار بالذين

والدخول في حرم الحلق بنا المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى انه لا يجوز لهذا الهدي صيام ايام التشريق منى وقال
الشافعي يجوز به وقال مالك ايضا وقد خالفنا في ذلك الشيخين النبي صلى الله عليه وسلم فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام
ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يليك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام ايام
التشريق يوم النحر ويوم الفطر وايام التشريق بنا الناصب حفظه الله انه مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يوم العيد وايام التشريق
لا للمتمتع والقارن للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما كذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى بنا
المص الى الكذب انما نسب عليه بمذهب امامه فاما ما نقله المص عن الشافعي هنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في روضه
في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم ايام السنة كلها غير يوم العيدين وايام التشريق ويوم الشك فانه
يصوم مطلقا واما يوم العيد فانه يحرم واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع القارن هديا
صوم ما عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى بنا المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام
رمضان يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة اذا بقي من الشهر جزء واحد وافاق وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك
العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو بفواته ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فحديث رفع القلم
عن ثلاث وعن المجنون حتى يفيق بنا الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استوعبه فيه كالاداء
كل انه لا يتصور عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء يترتب عليه قضاء كالمستوعب ومذهب الحنفية انه من جن في رمضان
كله لم يقض وان افاق المجنون في جزء فقضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية لا تكون الا بالعقل
بمعنى يصير المتحقق به اهلا للوجوب ذمة عليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه لو ضمن الاتلاف وصدقه
الغصب وغصب المحارم وجحده الحقوق الذمية فان قيام هذه الاهلية تقدير في المستوعب مع انعدامها وقضاء
فاي فائدة في تخصيصه قال صاحب طلبة الجواب في الوجوب فائدة وهو صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يخرج في اداء
بخلاف المستوعب لا يخرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة يحكم بصحة ما لم يستوعب الشهر النسبة الى ذلك الشهر فلا خلاف
لمذهب انتهى بنا الكبرى فنرى ومنا كلف صاحب كلام الحنفية المتخرج على الفروع من المجنون ولم يتم سابقا ان يتم ان في قول
هذا في غاية الفساد كما نرى عرى بالامكان ولم يتم قضاء كما قياسا الا ترى ان معنى من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر
كله وهكذا رأيه من يتم واسلم حنفي وقال بعض المالكية المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يجري كلف ايضا الرد
عدي الجانب المجنون الحائض انتهى واما ذكره الناصب من الدليل فتوجه عليه السؤال الذي ذكره وكان يقع المجنون الذي
في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي
وقع فيه الجنون والا فاذا قلت يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كعشرين يوما مثلا فالفرق بين الكل وهذا
البعض في ذلك تكلف بل يحكم كما لا يخفى بنا المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى انه لا يصح الامساك الا بصوم وقال
الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك فرار صلعم لا امساك الا بصوم بنا الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان الصوم ليس بشرط للامساك فان امتنع ولبث في المسجد قدر ما يمكن فاصح وان لم يكن صائما والدليل عليه

ان الحج يقع عن المحرم حتى ويذكر نفسه الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على انه حرم وقع الحج عن
المحرم حتى والنص لا يعتد الا هذا فلا مخالفة للنص انتهى بنا وكرر في قوله مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة وكيف الحج كالام
الهداية ولا لا لذلك حتى لا مذهب لابي حنيفة لانه كثيرا ما ذكر المفتي به في مذهبه وبيك من ذكر مذهب ابي حنيفة ويسلم فقد روى
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن المحرم والمفتى به بين ما نقله المص عن ابي حنيفة فهو لقدر محمد عدم ثبوت ذلك الحج فرق
الحكم مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كالا يخفى بنا المص رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى تحريم
صيد الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له مشاركة او دلالة او لمعاونة سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة
يحرم ما صاده او اعانه او دل عليه دون غيره كذلك لا يستغني عنه وما صيد لاجله وقد خالفنا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما واجمع المفسرون على ارادة الصيد بنا الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم اذا اصطاد
لاجله وكذا لا يأكل المحرم الرجل والاجزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج النبي صلى الله عليه وسلم
فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم فرأوا حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسأل بعضهم ان يناوله
سوطا فابوا فسأل رمحه فابوا فتناول فحمله ثم اكل واكلوا منه فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه فقال هل معكم منه شيء فارسلنا
رجلا فاخذها النبي صلى الله عليه وسلم واكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او
اشار اليها قالوا لا قال كلوا ما بقي من لحمها وعن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحم الصيد لكم حلال ما لم تصيدوه او يصد
لكم بنا المص رفع الله درجته في هذا الباب معارضة لما قال ابن حزم من انه روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة انه
اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا الحديث
ايضا الحفاظ انه اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمار وحش فرده عليه وقال انا لا نأكله وهم حرمون لفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة
واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ورواه
مسلم من طريق يحيى بن سعيد القطان عن ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم
اخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا نأكله انا حرم وهذان جبلان اروينا من طريق كل
صحاح وهذا قول روي عن علي وسعد بن ابي وقاص وبه يقول ابو بكر داود انتهى كلامه والرجحان معه لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فانها ظاهر الصيد في قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ان يكون اسما
بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الآية وقوله
وكانتم حرما وانتم حرم الآية وان كان قد يجيء مصدرا بمعنى الاصطياد كما في قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه
مع ان محل الحل هنا هو المصيد ايضا اي ما صيد منه اما بان يراد به ما يكون اصطياده لاجل الاكل كالصيد
لاجل الذبح ومعنى الحيوان لاجل الطعام والانسان وطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد

ان يحمل الصيد على ما ذكرنا ايضا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما يبقى التابع من جنس
ما يعاش فيه وهو نوع من السمك اعني ما له طفو سواء بقي طريا كالسرطان ام يبس كالمكسور ويحرم ما لا طفو له كالجري والمار ماهي والزمار
ماهي الم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا عمدا كان عليه الجزاء ذبحه او اطعامه او صيامه وقال مالك لا
جزاء بقتل المحرم وقد خالف في ذلك قوم فمن قتله منهم متعمدا لجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى ما الصاحب معتمده الله قوله
الصيد بانه المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك حقيقة مالك وحكم خبر الصيد لا زوال توحشه بالملك فليس في حكم الصيد
ولهذا لم يحكم بالجزاء وكانه اخذ للمعنى انتهى ص من غاية معتمد الصاحب رحمه الله وحاصله انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة
ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه بالعرض وهذا الاستدلال ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقال الخل
متخذ من تاثير النار او تعرض من الشمس لا يصدق عليه الخمر لزوال المعنى الاصلي عنه بالجمود العارض والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل
الخلقة صيد وتعليله هذا للفهم ولو بعد معنى الفهم اخترعه بالتوحش زوال التوحش بالعرض ولم يزل اسم الصيد لا يصح ان يقال
انه ليس بصيد فيحكم كالا يجوز ايضا نظر من كلام ان التوحش يزول بمجرد الجمود كما ذهب اليه بعضهم ان زوال التوحش هو عنه
الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عنده اصطياده فيلزم ان لا يجوز ذبح صيد في
ما نبه الم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحل ان يتناول الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف في الشافعي
فان احصر تم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فنحرنا
البدنة عن سبع والبقرة عن سبع ما الصاحب معتمده الله قوله مذهب الشافعي ان شرط التحلل بالهدي اللزوم وان شرط
بلا هدي او اطلق فلا وذلك ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عباس حكم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان حل احدكم من الحج طاف بالبيت والصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج حاجا قابلا فهدي او صوم ان لم يجد هديا وهذا يدل
على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا ضم الى الخبر والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه بين على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وسلم
يدل على الندب لا على الوجوب انتهى ص من غاية معتمد الصاحب رحمه الله ان حمله الصاحب رحمه الله على ما سيعرف مذهبه من الوجوب
المجاز واستدل عليه بدلالة على انه من جهة مخترعة اثر كل ذلك لبيان الرد على المص باصلاح كلام مالك بما يقتضي الشافعي بالدلالة
المذكورة لن يصلح المطار ما افسد المطر فقد قال ابن قدامة المغني وعلى من تحلل بالاحصار بالهدي لما قول اكثر اهل العلم وحكي عن
مالك ليس عليه الهدي لانه تحلل بغير جماع فلم يلزمه هدي كما لو تحلل بالشرط وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الآية نزلت في حصر العدو بدليل ان الحج المتحلل قبل اتمام نسكه كان عليه الهدي كالذي
فاته الحج وهذا فارق بينه وبين ما ذكره ابن حزم ان قول ابن حزم ان قول ابن عباس في الاحصار بالعدو لا يحفظ قول ابن عباس وابن عمر والشعبي
المذكورة عن احد من الصحابة رضي الله عنهم توجب الرجوع عند التنازع الى ما فرض الله تعالى الرجوع اليه بقوله تعالى فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وحينئذ حكم الاحصار يرجع الى قوله الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
كما في هذه الآية حرم ايجاب الهدي على كل من احصر بالعدو احصر الى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته المذكورين الذين
نحروا حين حصروا وحلوا بالحديبية والمراد من حج ان يقول اللهم محلي حيث حبستني واما ما ذكره الصاحب من ان بناء النص

اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في مسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين وتعين الاول ايضا مع اولا الاخير مقام
لا مكان اولى من مسجد الخير لكن لم يعين فظاهر ان مثل مذهب الشافعي خلاف ما عرفت انتهى ما قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة
على وجه ذكرها الصاحب لكن قيده بقيد على الاصح لكن ان يكون خلاف الاصح قول الشافعي ومن مذهبه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي وكان
الغرض بيان مذهب الشافعي فكان ناقلا قال الشافعي في احد قوليه وفي اخر انه يتعين المسجد لما فضل الله النبي صلى الله عليه وسلم قال
صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية بينهما فيجب ان يكون المسجد
الاقصى ومسجد المدينة في حكم المسجد الحرام احدا مرتبا باستوجب من عموم الحديث واما كون نفس المسجد محتملا بالمسجد الفاضل فيجاب
بان ذلك من المساجد التي يشد الرحال اليه الذي هو لا يشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا ومسئلة
تعيين بالتعيين في النذر لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم وساذكره لا يلزم فانه اذا افضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بما اتى في الف
عدم امكان ذلك فلا محالة في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الصاحب كالا يخفى وهو المناسب والجواب العبارة التي نقلها
الصاحب لا يسلم ايضا عن مناقشة فانه قد ساوى من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسري الى من رجوع ثم الظاهر ان الشافعي
طرح الصلوة المذكورة للرعاية لا فضل من الاكثر لا فضل كالصريح فترى الى ابو يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي حنيفة
انه ان نذر صلوة في موضع تضعف فيه افضل من اجزائه ولا يخفى انه يلزم ان من نذر صوم يوم فجاء يوم الكفار فانه يجوز من الصوم لانه
فعل غير ما نذره ان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بشيء اخر غيره وهذا خطاء لانه من عند الله كما اشار اليه المص قدس سره ما المص
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا اريد ابطال اعتكافه قال الشافعي لا يبطل وقد خالف الفقهاء ان المعتكف وهو قوله سبحانه لا
تبطلوا اعمالكم انتهى الصاحب معتمده الله اقول مذهب الشافعي اذا اخرج في الاعتكاف المنذور المحلوف او السكر او الردة انتهى ما الصاحب
ذلك الزمان من الاعتكاف هنا هو المذهب فقد عرفت ان مذهبه خلاف المذهب انتهى ما اراد بقوله انتهى انه لا يبطل ذهب الى ما نقل المص
من مذهب الشافعي في المعنى الاخذ فيه ان اراد به معنى اخر فلا يدخل تصوير المتكلم عليه والا لم يوجد معنى اخر فقول ندا مطلق بطل
ان يجرد اعتقاده عند تقليد مذهب من المذاهب الاربعة بل انه هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الصاحب بقوله
هذا هو المذهب الا يصطلح عليه فلا يدفع هذا اعتقاد الشافعي الفرقة وان اراد معنى ما افتى به الشافعي فهو كذب صريح
لانه قد ذكر في الينابيع الشافعي ان الردة لا تبطل الاعتكاف مذهب ما المص رفع الله درجته وفي مسائل ذهبت الامامية
ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة ان شرط وعند الشافعي لزوم ولم يقل الناس حج البيت واعتمر الحج والعمرة انتهى ما
الصاحب معتمده الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وفرع الحج التمتع الاسلام فلا يصح من الكافر كما في الشرط لكن الحج من العبادات
لا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فيفرع عن المكلف وان الكافر مكلف بالفروع الا فقد ذكرنا في قسم الاصول تحقيق هذه المسئلة
وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد استدعاء على ترك الفروع كالعقاب على ترك الاصول الا انه يوجب بالفروع كالصلوة والحج
وعلى تقدير ان يوجب الفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوب على الكفار بالاية الخبر الناس لكن ذلك من
الاستدلال الا ان العلم ان الناس هنا مخصوص بالسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول هم نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام

بدعة اسم هذا بدل على عدم جواز حج المشرك ابن تكون يجب عليه سابكون فلا جهاد هذا يأس العرب في الاسلام وتجريح الحرب
خوف للاجماع ومخالفة للنصوص ثم اعجب من هذا التشنيع على ابي حنيفة مخالفة الغرض من الرجل وشر المذهب كلام المص المكلف
في الحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الاساتذة والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح بما ذكرنا لا خلاف
اصلا كما لا خلاف في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقصد ان المكلف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف
حين التكليف بالاسلام كما في مكلف الحدث الصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وسيأتي الاعتراف في الوجوب الصلوة
والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم هنا بحسب الصحة لا ينفي ولا يوجب تعلق ما يفرق
بين الصلوة والحج فذكر لا يلزم ان يراد بالناس المحرم الحج بل يحمل بان الناس في الصلوة ومنه قوله الى ان يقوم دليل على ما زعمه
حملا كما في الآية لو استند بها المص لا دليل على ارادة الخصوص من وجوب اعادة على عدم كما ذكر في الاصول ثم المراد من الناس من حج قبل الجهاد
الحلم بنهم من قريب حين المشرك والاتصاف بالمحاسن فلا معارضة في الاسلام واما الغلبة في بين الناس الحلو عن الحج الحج فمدار
لذلك الدين والنجم الشائع لزوم الحج لمخصص قال المص رفع الله قدره ذهبت الاساتذة الى ان الاستطاعة على المنى اذا لم يجد الزاد والراحلة
لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ولكن في المذهب على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى
وعلى الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى ابن المنذر وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعطاء بن مسلم وجابر
عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها اقول ان ابن عمر
الله اخرج الحج سار رواه عن مالك فانه عجل المسئلة في حكم الزاد لكان مستطيع بالزاد والراحلة لا كان السؤال يخصهما لا ان
وجب الحج الا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث قال المص رفع الله قدره ما رواه المص عن مالك رحمه الله فقد ان اصحاب الحاكم ازرواه صاحب
البائع عنه انه فقال ومذهبه ان من غير مالك يجب عليه اذا على الزاد على المنى والكاسب مطلقا وان رجل السؤال الشيء
ثم ان الكلام في صحة حمل الحديث والسؤال من الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمنين وذلك
المنى مع عدم صلوح ليس الحديث ان يدل لغير ذلك من الاخبار والاثار وانه لحج حين السفر باشياء السؤال عن الناس شنعة
عظيم وهتك في دين الاسلام ولكان عادة فلا يكون استطاعة والاخبار بعدم الاحوال دون خصوصها كان حصل السفر من
شيء عليه ومن لا شيء عليه فندرين قال المص رفع الله قدره ذهبت الاساتذة الى ان الاغنى اذا وجد الزاد والراحلة فضلا ولم يجده
وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله عدم الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال المص رفع الله
اقول مذهب الشافعي ان الاغنى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك فاعد لبركه ويتزلد بعيد في المناسك لزمه نفسه
والفاعد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاغنى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زاد وراحلة لا يجب عليه الحج
لانه عنده غير مستطيع نفسه وشرط الوجوب الاستطاعة عنده فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق
الاغنى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج قال المص الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان
والاتباع لا يريد انه يجب فيما يحتاج الى الاعوان فيقال ان استطيع لنا وارادة الكن من الاسباب والاعوان وبالجملة

لا دليل

لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب في هذا بالبيان مع انه سابقا في لما ذكر في البداية من الوجوب على المستطيع
بنفسه ثم فرع استدل على ذلك بنيابة على الجهاد وفرق بان ليس اهلا للقتال ناسيا قال المص رفع الله قدره الى وجوب قضاء الحج
من الميت اذا استطيع وترك سالا زكاة الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الحج وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان وجوب شغل ذمة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء احسن ان ينقص منه كلا جاء اما النقل
فخبر الخثعمية وهو صريح فيما نحن فيه قال المص حفظه الله اقول مذهب الشافعي اذا خلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب
ولزم القضاء من التركة والدائم يرض بما لا يتمادى نقل جاء مذهب ابي حنيفة ان النائب يجزي في الحج ولكن ما ورد والتبع في الحج الشيخ
جابر كما في الحديث المخثعمية فانه قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من الاصل فلا مخالفة
للنص انتهى قوله صلوة في الثبت الخثعمي حجي بصيغة الامر وما ذكر من سؤال المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب
وقد جرى وروده في التبع صريح لا يجيء فيه بالكذب مع انه هنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في الوجوب صحيحا ابن حزم في كتاب
خلطيا لم قوله قال المص رفع الله قدره ذهبت الاساتذة الى وجوب الحج والعمرة وقال مالك وابو حنيفة انما يستحب وقد خالفا في ذلك
القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت
عائشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبرنا عليس جهادا وفرض الحج والعمرة فثبت انهما واجبة
انتهى قال المص حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واحدة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند
ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليل قوله صلوة الحج فريضة والعمرة تطوع ولا يلزم فيه بدليل وتشاوي بينه عنها كالزاد والحج
بهذا المادة المثلية فلا مخالفة للنص حيث استدل الحديث انتهى قوله ما ذكره المص من الحديث وجميع ما في معناه
قد طعن فيها ابن حزم فانه عدد كثير من الاحاديث الدوية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر
فالحجاج ارطاة ساقط لا يحتج به والطرق الاخرى اسقط واوهى الا ما من طرق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن الموتى الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الحج واما ما استدل به من انها خير معروف فكلام حنيف ثم بات بقرآن وكانت صحيحة
ولا اجماع مع انه قال ان الصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض واحدة في العمر وليست سنة فرض وان قضاء
رمضان فرض وليس بمطلوب والاحرام الحج فرض عند هم وليس بمطلوب فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة لطول استدل
به عليه زهيق الباطل بما هو انه سنة مطلقا ندبا قال المص رفع الله قدره ذهبت الاساتذة الى ان التمتع افضل من القران والافراد
وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فما سقط على فوات العمرة بل الى افضلية انتهى قال المص حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران لان الافراد جعل الكل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل
والمنع ان يجمع بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم يمضي الحج من مكة وهذا اقرب الافراد من القران ولهذا افضل القران
ان الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه سبب على فوات العمرة لا على العمرة وفي تمتع الحج
ولا نا مقصوده من هذا الكلام ثم قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلوة لو علمت ان هذا الكلام مغرب

بنم بحملتها عرفة فالهدا الظن واطلا الذي قول ساذكره الناصب في اضلية الافراد معارضا بما ذكره المص في كتاب التذكرة
من ان التمتع يجمع الحج مع كالاما وكالا فانما هو وجه التيمن المراد والترجيح معنى لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن
تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره المص تلك بنا نصوص بعد الصحابة بالاشتغال الى المتعة من الافراد والقران الكذب ذلك بنا
يقول ان ذلك في حقه وانه كان على انتقال وحدث انه اخذه من البين ان يحكم لا بامرهم الا بالانتقال الى الافضل فيما ذكره الناصب في
تاويل الحديث من التعسف الظاهر فيتضح بما فصله المص في تحقيق هذا الموضع من كتاب تذكرته ولنذكر ما ذكره المص هنا في هذا المقام
حيث قال المحيط الظاهر الظاهر لم يحصل فان قيل مرة قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير
وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحدى الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث
لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهو يدل على انه فرضهم فلا يجب جمع غيره ولما روى ابو داود عن ابن عباس وجابر ان
موسى وعائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه لما طافوا بالبيت ان يجعلوها عمرة فتحلوا من كل ما حرم منه الا من كان معه الهدي فقالوا
الا الى الافضل ولم يخالف عندهم الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يجعلوا احرامهم عمرة الا من ساق الهدي او
على احرامه وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر فحج النبي صلى الله عليه وسلم
يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم بطوف البيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا
حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا الذي قدمتم به متعة فقالوا كيف نجعله متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا
ما امرتكم به فلولا ان معي الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد علمت ما
امرتكم به واعدكم وايم الله ولولا هدي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي ولجعلتها عمرة
وسنذكر الخاص بما رواه معاوية بن عمار عن الصادق عن ابائه قال لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من سعيه بين الصفا
والمروة اتاه جبرئيل عند المروة فقال له يا محمد مر اصحابك ان يجعلوا حجهم عمرة فقال له ان الناس ان يجعلوا من ساق الهدي فاخبر
الله صلى الله عليه وسلم عن الناس بحجه فقال ايها الناس هذا جبرئيل وقد امرني ان امر من لم يسق الهدي ان يجعلها عمرة فمن لم يكن
من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤوسنا تقطر من الماء وقال آخر وقال بامرنا
منى ونحن محرمون فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت لصنعت كما صنع الناس لكن سقت الهدي حتى يبلغ
الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا لعامنا هذا
ام للابد فقال لا بل للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله تعالى في ذلك فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وفي الصحيح عن ابي ايوب ابراهيم بن عثمان عن الصادق قال يا ابا الرابع الامام افضل المتعة كيف تكون افضل وقد قال رسول الله
بقول لو استقبلت بالامر من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى انزل فمن تمتع بالعمرة الى الحج
دون سائر الانساك وكان المتمتع يجمع الحج والعمرة في اشهر الحج مع كانا وانما هو وجه الندب السؤال وذهب الشيخ واصحابه
الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بالحج والعمرة يقول لبيك عمرة
وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسق فالتمتع افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم قرن حين ساق

الهدي وسنح كل من ساق الهدي من الحل حتى يحرم به وذهب مالك وابو حنيفة الى اختيار الافراد وهو ظاهر مذهب الشافعي وروى
ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وعائشة وجابر وعائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وتمتع كرد النبي صلى الله عليه وسلم افرد فظاهر روى ابن
عمر وجابر وعائشة من طرق صحاح عندهم ان النبي صلى الله عليه وسلم تمتع بالعمرة الى الحج وكان رواتهم اختلفوا في ذلك فمرة انه افرد ومرة
انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة النسب لا يمكن الجمع بينها فجب الحمل على الصحاح ان يعرف الذي كانا عن المتعة وانما فعل كما امر الله
صحابه رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النبي عليه السلام امر اصحابه بالانتقال الى المتعة من الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال
الى الافضل ويحتمل ان يفهم من الافضل الى الاولى وهو الداعي الى الحكم الدال عليه ثم اكد ذلك بنا سعد في خبر ذلك في حقه
وانه لا يقدر على انتقال وحمله لبيان الهدي لا لبيان فرض تمتعهم وعثمان ومعرفة لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة ونهوا عنها
وخالفوا في عملها قالت الحنابلة والحق المنكر عليهم دونهم لما رواه العامة ان علما عم اختلفا هو وعثمان في المتعة فقال
علي لعثمان ما تريد الى امر قد امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجه الى فراغ الحج فقال سعد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
رضيها اسمعه فلا تقل في بعض ما سمعوه وسمع قول عمر والله لا نهى عنها في كتاب الله وفعلها النبي صلى الله عليه وسلم
وقال عمر لقد من يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب الخرس الشديد قول ابن عباس ان فلانا يرى المتعة قال الحق في
كتاب الله فان وجدوها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم يجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذي
معه كتاب الله وسنة رسوله ام الذي خالفهما فقد عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال لحجة على الخلق اجمعين فكيف يعارض قوله
عمر قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي صلى الله عليه وسلم فقال عروة بن ابي بكر ينهى عن المتعة فقال ابن عباس اراهم
سيهلكون اقول قال النبي صلى الله عليه وسلم ويقولون نهى ابو بكر وعمر قال مسلم بن يحيى سئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل انك تخالف اباك فقال
ويحك يقول ابي يقولون قال اكثر واحلفه قال افكتاب الله احق ان نتبع ام عمر انتهى وهو كان في الصحابة الخلفاء الله تعالى
المرتضى الله رجحه ذهب الامامية الى ان المعتمر اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف في القران الامامية
وقطعوا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من لم يسق الهدي فليحل وليجعلها عمرة كما فسخ قول النبي صلى الله عليه وسلم بقول عمر فمن
ان يحب حضرة الله قول سعد بالله اعوذ بالله ان يعقد الاحرام حتى ابدا بنسك الحج والعمرة او كليهما وخالفنا ابن تيمية على نفس الاحرام والاول
افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج احرم بالتمتع اي بالنسكين او كليهما وان كان في غيرها انعقد عمرة وليس له العدول الى الحج في
قول ابن قول النبي صلى الله عليه وسلم يحل من الاحرام المطلق فاما مع اتمام اعمال العمرة والتحلل منها اما الى الحل من احرام الحج
في عمرة فان هذا لا يجوز لاحد كالشارع في الصلاة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عنها انتهى وهو ساقط والمتمم في هذه المسألة
ليس الا ما اشار اليه المص ونص سرح من منع عن ذلك وساذكره الناصب في وجه كلامه محمل الاطلاق على سوى ارادة العمرة وما يوجب
الحكم من شاء مخالفا لقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما يجوز من هذه ذكرى الناصب لطوى الكشح عن التعرض لذلك الكشف ذلك يحصل
انه في مذهب الشافعي يجب ان يبتدئ بنسك دليلا عليه ونقلنا في المسألة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يدل على ان قبلا قولهم
في هذه ايضا ولنذكر هنا خلاصة ما ذكره ابن حزم في هذا المقام تخفيفا للالزام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذي ذكره
المص وغيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طرق عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما اهدى حين اهل بالحج مفردا وعمرة وجابر وكذا روى جابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين وحفصة ام المؤمنين
واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسراقة بن جعشم وعلي وعائشة
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء عطاء وعكرمة وغيرهم من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصى الا

الله تعالى لم يرفع احدا المخرج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا تحتمل في شيء منها انه ذكر واخبرنا من طريق مالك
عن ابي الاسود بن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع
فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بالحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل
واما من اهل بالحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى آخره ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا
بنهي عمر عن ذلك وهذا حجة عليهم لانه ان كان نهاهم عنه فقد صح عنه النهي عن متعة الحج وهم يخالفون بما في ذلك ثنا
احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم
حدثنا يزيد قال ابو هشيم ثنا خالد وهو الحذاء وقال احمد بن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال
عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد
انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وابي سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرني عمر بن الحرث عن
عبد العزيز بن رفيع عن ابيه ان اعشى بني نبهان سمع رجلا يسأل العمرة في الحج فقال العلي باحل يضرب وحلق والحال انهم
يخالفونها ويخبرون المتمتعين انهم عند الله اجتنبوا الشافعي افضل من الافراد فيجعلان من جعل بين عمرة وحج من اخر فسخ الحج
عمرة محضة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج وضربهما عليه حجة ان هذا العجب فان قال قد ابا سعيد بن ابي وقاص وغيره فلنا
قد اوجب فسخ الحج ابن عباس وافرق واحتج الحاج وبلغني طرق البراء ثنا عمر بن السختياني ثنا الفارابي ثنا ابن ابي حاتم حدثني
ابي بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال يا ايها الناس ان رسول الله احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في
الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهذا عامنا هذا قد الحنفيون والمالكيون والشافعيون الا انهم متفقون على اباحة متعة الحج
واما حديث عمر فانما نهى في متعة النساء بلا شك كما قد صح عنه الرجوع الى القول بما في الحج انتهى واما ما ذكره المعترض من ان قول
النبي صلى الله عليه وسلم يحرم على الاحرام ويخص به فيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة ثابتة انه محرم على كذا ويخصه
بكذا وخاص بقوم دون قوم الا بنص جلي او سنة مجمعة لان اوامر النبي صلى الله عليه وسلم على عموم الناس ولحق الناس اطلاقها والعمل بها
فان قيل هذا انما يقال بالرأي قلنا العجب من هذا ممن وجد احدا من الصحابة يقول في ايه انه خصوصية او منسوخة انما يقال بقول واثر
وذكر قولهم في المتعة انما خاصة فقد صح القول بذلك واحتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال بن ابي ذباب قلت يا رسول الله
افسخ الحج لنا اولنا بعدنا فقال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث ولو صح لكان
نصا كالاول ومن طريق جابر بن عبد الله ثنا مالك عن سالم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اهل احدكم بحج فليهل بعمرة وفسخ الحج
لنا خاصة ام لا بد فقال رجل اعلى الله صلى الله عليه وسلم بل لابد ومن طريق البخاري حدثنا ابو النعمان ثنا محمد بن الفضل ثنا حماد
حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن ابي سليمان عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن عطاء عن ابن عباس قالا اهل اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم صبيح رابعة من ذي الحجة بالحج لا يخلطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا فبلغ
ذلك العائذ فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولا احللت حتى يبلغ الهدي محله
فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله ألعامنا هذا ام للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومن طريق محمد بن علي بن الحسين عن جابر بن عبد الله الصحيح والفسخ صحيح امر ذلك ابدا
رواه ابن سيرين عن هذا الخبر فما رضي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحد كان لما لك فكيف بالذين كانت لهم ولكن
واما ما ذكره المعترض من ان المواقيت الخمسة من احرام الحج في مدة الحج فقد ذكره ابن حزم انه ليس لاحد ان يتعدى بها

دخلت العمرة في الحج الى يوم النحر على ان ارادها من اشهر الحج دون ما جنسه جابر وابن عباس من انكاره ان يكون الفسخ خاصة
لهم او لعامهم دون ذلك ومن نقل ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم عمدا وكفى قد اسلفنا في هذا الفصل ما فيه مصدق في هذا الفصل
فارجع لكتابه المغني بالغرة فانه بين وبغير من رجع انتهى المعترض رفع الله درجته ذهبت الاسانيد الى ان المحتجين اذا احرموا بالحج
الدم واستقر وقال مالك كالاعاجم حتى يرمي جمرة العقبة وخالف في ذلك قول الشافعي فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان معه هدي فانه واهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجع الى اهله انتهى الناصب حفظه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ
من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة وكما تقدم الحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب وهذا ليس دم الهدي انتهى قوله وذكره
من مبنى مذهب مالك بناء على ان اسلس والمراد من الهدي في الاية والحديث اذا قدم مكة وترتب وحلقه فالامر
بالهدي مستلزم للامر بالدم والحديث صريح فيما ذكرناه فلعل انه لا من قول مسلم فليهد بعد قوله ومن كان معه هدي فليذبح
الهدي ذلك فانه للحديث عارواه المعارض عن ابن عمر كما ذكره المعترض وهذا مبني الناصب كما ترى المعترض رفع الله درجته
ذهبت الاسانيد الى ان نية الفسخ شرط في وقال الشافعي ليست شرطا وقد خالف بذلك قول الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الفسخ
ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي بالعاقد ثم يفسخ الحج من مكة ولا بد في كل الاحرامين من النية وكما يلزم ان ينوي في اول الاحرام وكذلك
انتهى قوله كلام الناصب هنا سقيم غير مستقيم وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام بعقد بالتلبية من غير نية وبلا نية
والنية عنده كالاغنى والجملة تعيين الاعمال وتمييزها لمطلوب الشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى ما يريد ان يحرم
به من حج او عمرة متقربا به الى الله تعالى وبذلك ما يحرم له من تمتع او قران او افراد وبذلك الوجوب والندب وما يحرم به من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا تدل على شيء من ذلك قال المعترض رفع الله درجته ذهبت الاسانيد الى ان الصوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله
او بعد قدومه مكة الى اهله وبعض جديث وقال ابو حنيفة لا يجب بل يبني فرع من افعال الحج جائز الصوم وقد خالف في ذلك قوله
وسبعة اذا رجعتم انتهى الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان لم
يمكنه بعد فراغه صام بالوطن ثم يرجعها لم يجز صومها وكان الطرفي ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله والله اعلم
بكذا بعد فراغه من الحج جائز ومعناه بعد ما مضى ايام التشريق لان الصوم قبلها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز تعلق بالرجوع
الى الوطن بنص المقارن في عزيمة لتعلق الرجوع ولنا ان معناه رجعتم من الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء
بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى قوله تأويل النص بمثل ما ذكره ابو حنيفة هنا من الشافعي
العدل لا يليق بمخالفة النص فان ذكر المسبب واراد السبب الجامع اذا كان السبب مختصا به وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الرجوع
يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ والحال فعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحضور الفسد الارض ويقوي ذلك على ان الظاهر انما يجوز مع
وجود القرينة الاخذ وليس هنا قرينة كذلك فثنا سلا ابلا بغا المعترض رفع الله درجته ذهبت الاسانيد الى انه لا يجوز احرام
قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه احرم من الميقات

ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال يخالف اخر مناسككم ش الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام
قبل الميقات وان يحرم دون اهله ومذهب ابي حنيفة ان فايدة التوقيت المنع عن تاخير الاحرام حتى لا يجوز التقديم عليها
بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وانما معناه ان يحرم بهما دون اهله كذا في الهداية
وسعيد رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مضر والمتقدم فيه اكثر والمعظم اوفر وعن ابي حنيفة رح انما يكون افضل
اذا كان يملك نفسه ان لا يمنع مخطور واما الفسد لان اذا كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جاز
اندر بما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للناس انتهى ش فيه اولا ان ما ذكره من الاتفاق ممنوع لما مر الاصل بل
مخالف الى جلال واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن الحي فاستحبوا الاحرام
من الميقات واما مالك فكرهه واستحب اذا وصل ان يكرهه واما ابو حنيفة فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فلا ترك الناس
اذا احبوا الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبين الاحرام ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير وقت الاحرام وبين الصلوة
في غير وقت الصلوة واما المالكية فان حكوا ان الاثار الواردة بها هي ما حملها عليه الحنفيون فقد اخطئوا على اصولهم ان كل هذا
الصحابة وان حملوها على ما حملناها عليه بخبر ذلك حاذق ساحة رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ما لا يخلص منه وبالله التوفيق انتهى
وقال النووي في التذكرة اجمع الجمهور على جواز الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات
وكره قبله وبه قال الحسن وعطاء ومالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين
وكان علقمة والاسود وسعيد بن جبير وابو حنيفة يحرمون من بيوتهم لما رواه المجوس ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم من الميقات
ولا يفعل الا الراجح وقال بعد ذلك ش مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام من احرم بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له
ومن احرم دون الميقات لا احرام له ولانه قبل الميقات لكان احراما لا احرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التعريض بالاحرام والتعرض
لمحظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة رض انها سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطرق
مضمونه العامة اقوى وانما بيان ما ذكره من قول علي عليه السلام وهو في تفسير الاية فيدفع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني
حيث انكر فيه ما ذكر وقال اتمام العمرة ان تنشئهما من بلدك ومعناه من بني لهما سفرا من بلدك لقصدهما ان يحرم بهما من اهلك فاما
احد كان مقيما لا تبرع بهما دون بلدك فكره احمد ولا يصح ان يفسر غير الاحرام لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ما اعتمروا من مكة
من ثم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل كلامهم عن ذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم اوجبوا
بعضا ما يجيزها الا من الميقات انتهى وان ذلك ليس اتمام لها وليفعلا منهما لا يتبعهما احد ولذلك انكر عمر على من
احرم من حجرة واستعظمه وكره ان يتاسى الناس بهما فاما ان ابن جعفر افتراه وكره اتمام العمرة واستدل عليه ان يرخصا لناس
بالاحصار لا لا يجوز فعين حمل قوله في ذلك على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المجوز
مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يفعل اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم او كان ورد الاحرام قبل الميقات
ثم فعله من الميقات والمعروف انه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك فظ لا معنى لبيان الجواز هنا كما لا يخفى ش الثم

رفع الله درجته وهبت الاسابيل ان الطواف من شرط الطهارة فلو طاف المحدث او الجنب لم يجتزه وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد
وان رجع الى اهله جبره بشاة وان كان محدثا او بدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه فعله لما اراد
الطواف وقال يخالف اخر مناسككم وقال تعالى اتموا الحج والعمرة لله وانما معناه ان يحرم بهما دون اهله كذا في الهداية اقول مذهب
الشافعي ان شرط الطواف الطهارة من الحدث والجنب فلو طاف محدثا او جنب او على ثوبه نجاسة غير معفو عنها او ظاهرة في طوافه
نجاسة بطل طوافه ولو احدث في الطواف جدد وضوءه ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله
صلعم الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب اصحابنا ان من طاف القدوم محدثا
صدقه لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عندنا انه واجب لانه يجب تركها بالجبر وكان الجبر
انما يثبت بالواجب فيجبر الجنب لو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة لطهر
انه اوجبها فورد الحديث فيها فلا مخالفة انتهى ش قوله ما ذكره من ان الاصح عندنا بحنيفة ان الطهارة واجبة للطواف فغير صحيح
ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة
والاصح انها واجبة لانه يجب تركها بالجبر انتهى وقد وقع التصريح في شرح مختصر الوقاية لكمال الدين بن همام انه قول ابن صلاح والقول بكونها واجبة
هو قول ابي بكر الرازي فانه سئل وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس في شيء من الطهارات من الحدث والنجاسة الشارة
شرط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هي سنة لان الطواف ركن الحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى ش المتم رفع الله درجته
ذهبت الاسابيل الى ان طاف سكرانا وهو ان يجعل البيت على يده يطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم
وقد خالف فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه طاف مستقيما وقال يخالف اخر مناسككم انتهى ش الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرة الاولى ابتداء بجميع ويحاذيه ببعض البدن والبعض بحاذي الباب
ثم يعتد بشوط الطواف ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب فيعتبر
او استقبل البيت او استدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب حنيفة
الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت ولا اختلاف بالصورة بحيث لان احتفاظ الصورة هنا واجب لا فريضة فلا مخالفة
للنص انتهى ش ثم المحرم من نص الاية مجمل وجوب الطواف حول البيت كما قيل ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف دين الى
الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ
بالصورة فلا صورة ولا معنى له فتامل فاستقم كما امرت ش المتم رفع الله درجته ذهبت الاسابيل الى وجوب ركعتي الطواف
وقال الشافعي انما هي واجبتين وقد خالفتا فعل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي صلى الله
صلعم تاركا لصلاتها وقد قال يخذ واتباع مناسككم ش الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ركعتا الطواف وبين
وثابت بالسنة والدليل على انه سنة فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنه حديث الامر واما
قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فالمراد به مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة فلا يجب عليه ركعتي الطواف انتهى ش
ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة

عند غير الجلاد وهو مروي عن موسى بن النصير قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان
وقال ابو حنيفة بعده وقد قال في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فان جابرا روى انه صلعم خطب الناس ثم اذن بلال قال الناصب حفظه الله
قول مذهب الشافعي ان اذان الظهر يذهب الامام يوم الى مسجد ابراهيم ويخطب خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ
جاء بلال وقد اخلاص فيقوم الى الناس ويأخذ المؤذن في الاذان ويجعل الخطيب يسرع متابعا مع فراغ المؤذن من الاقامة
وقبل الاذان والدليل السنة وان الاذان للصلوة فوق بعد الخطبة وعند ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي وما نقله رواية عن ابي
يوسف ولا يقبل قال الناصب ان مذهب اصحاب شرح مذهب الشافعي بالاصل وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى
القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منها وهم ان ابا حنيفة يخالف الشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله
المص رواية عن ابي يوسف ولا يقبل فخروج ادعاء منه ومن ابن الهمام انه لا يقبل مع ان صاحب الكفاية في شرح الهداية نقل عن
الناس رحمهم الله قال ان هذا صحيح عندك قال نعم صاحب الفائق والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا
لا يبقى ان يكون الفتوى عليه بسماع مخالفة بعض الناس حيث كانوا وانه قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله ابو
حنيفة كان قولا لابي حنيفة المص فقول الناصب ان رواية عن ابي يوسف لا يجد لها نقلا ولو اغتنمنا ذلك كله وجعلنا انه
لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به فلا ريب انه قال به ابو يوسف وله في بعض المذاهب فيجب على جماعة في تلك المرتبة وبنا على اصل
المص لا يقبل ان عدول الفقيه انما كان بعد تغيير الحكم بهم على فساده فقد صح قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان
اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر يعرفة لا يقصرون واذا قرئت المسافر مع انه ذهب الى ان التقصير انما يجب في اربعة برد وقد
خالف النص الدال على اتمام الاربع السفر الى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح رواية التقصير لاهل مكة من ابي حنيفة فلعله
في وجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا يكون هذا تخصيصا بذلك الموقف اقول هذا كله رجم بالغيب ورمي في الظلام لا يخلو
الزام واختلال نظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح المفاسد مثله لان كلا المفسدتين الذين حاولوا اصلاح كلام ابي حنيفة بناء
عليها فهما مفسدتان متمحضتان لا بد لاثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواضح في معنى اصلح الكتب بدل الحنفية مالك وهو من اولى المالكية
المشاركة حيث قال وقال مالك والاوزاعي ان الفقه لا يتم الا بالجمع كان ابن العفر كبيرهم والعرف السفر اعني خطب المص رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى ان نطق به ليس المرفقة وقال مالك يجزيه وقد خالف النبي صلى الله عليه وسلم حيث كان يقف
ارتفعوا عن وادي عرفة قال الناصب حفظه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان وادي عرفة هو منها او لا فان صح ان مالكا خصه
العرفات اعني قوله الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان وادي عرفة ليس من مواقف عرفة خلف باطل يجوز
احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجد فيه سندا ولا استناد باطلاق العرفات معنى وادي عرفة على تقدير صحته يندفع مخالفته
للحديث المذكور كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه يجوز بين المغرب والعشاء بعرفة اذانا واحدا
واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذان واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال
جابر جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء الاخرة بعرفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين بحديث جابر ولان الوقتين داخلة فيكفيهما

اذان واحد وصلوا بين فرضيهما فاحتاجا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة
واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان
واقامة واحدة ولان العشاء في وقتها فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقتها فاقتضى زيادة الاعلام
فظهر ان ابا حنيفة عمل الحديث فلا مخالفة للنص قوله كفى تعجبه لناصب وانه استدل الامام الشافعي على وجوب اقامتين
بحديث جابر ثم استدل على مذهب ابي حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احداثا من اسناد فيجابي في الرواية
او استنباط احد من الشافعية والحنفية من حديث واحد حكمين متناقضين كما لا يخفى ومن فضايح عجز الناصب الهالك انه ولى
الذين اعرضوا عن اصلاح ساقية المص الى مالك قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من
تركه عمدا بطل حجه خلافا للاوزاعي وقد خالفوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر
وقولهم من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له اعني قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة من اركان الحج
فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت اعني قوله ان المص يستدل بمجرد فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم على كون المبيت ركنا بل استدل بمعنى اصل شرعي بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله بانزال فعل صلعم مناسك
الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى كيفية الحديث الاخر المذكور وقول الناصب غير ثابت فتنبه لا يخفى عن مستلم ايضا وبث
نعم فاستدلوا على ما ذهبوا اليه الحديث اخر يعني ان معارض الحديث المذكور وهو قوله صلعم يجمع من صلى معنا هذه
الصلاة والى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب الحنفية عن ذلك
المقدمة بان ذلك دين يجمع لنا لانا كانت صلوة الفجر جمع اذ اعلنا انام الحج على وقوف المشعر الشرعي عند عدمه وهو المطلوب
باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلا سالما على انه لا يوجب حقيقة المبيت كما يعد بالركن بل الوقوف باختيار تامل قال المص رفع
الله درجته وذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالرام فلا يجزيه الحجر والمدر والاجر والكحل والزرنيخ وقال
ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل ما خرج عن مسمى الحصى لفعله
عليه وسلم وقوله صلعم فارموا بمثل حصى الخذف وقال ابن شاذان وكان رسول الله صلعم ايها الناس عليكم بحصى الخذف اعني قال الناصب حفظه
الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون الرمي بحجر فلا يجزي بالحصى والنورة والزرنيخ والانفة لا يجوز بالرخام
والسلام ولنا ما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك
يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى اجزاء الارض والحاصل ان الخلاف في ان التعبد لمن
الحجر فيرمى بالحجر بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن خلافا لكل من الضدين بواحد منهما واما قوله صلعم بامثال هكذا فارموا يحتمل ان يراد
المماثل من جنس الارض فلا مخالفة اعني قوله ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي الحجر رمي في الظلام هذا من تعبد في
لا استدلال الفعل بادراك جهته حسب وهذا نقل مشايخ الهداية عن الشافعي انه قال لا يجزي الرمي الا بالحجر لنا الما ورد
الاثر لعدم كونه معقولا اعني وقال ابن قدامة في المغني ان النبي صلعم رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتبادر
غير الحصا وبنا والجمع انواعه فلا يجوز تخصيصه بنوع دليل ولا الحاق غيره لانه في موضع لا يدخل القياس فيه اعني وايضا

بمكان ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر أما من احجار الارحا حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي
بها وما اجاب به صاحب البدائع من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من احجار الارحا جائز فيه خطر وجود الاستمتاع بالرمي
بها لكثافة الاشتراط الا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب مؤاخذا في الحاشية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر نثار الا ربا اسما
لا يساعده العرف والاذعان نعم قد يحصل من سمها والا بنار اصلا وهذا لا يوجب عدم تحريمه ربا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب الحاصل
لا يحصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز فعله لكن يجوز كونه نسخا لقول النبي صلى الله عليه وسلم يرمى حصا الجمار فقد سد
باب جواز الرمي بغيره وارادة بما نزل ذلك الحصا من جنس الارض مطلقا فحل بنصف بناء وعلى جلاله تمام الحديث وهو
ما روى عن ابن عباس انه قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصى
هن حصى الخذف فلما وضعتهن في يده قال بامثال هؤلاء الحديث ولم يجز نسخ التاويل الذي ذكره الناصب لحفظ المنزلة الاشكال
المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف ونفيه بذلك مجازا ان يلزم من قولنا عندها اشترى مثل هذا الياقوت او
العقيق اراد اشتراء الحجر بالرجوع والكلي والدرهم ونحوها ولا يفرق بذلك الا اعني مثل الناصب ما المعروف
اخذ حجة ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر قال ابو حنيفة لا يخطب ويخالف في ذلك فعل النبي
صلى الله عليه وسلم فانه خطب فيه ما الناصب حفظه الله اقول الحق عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة فطاف الركن فاتى وقت خطب وهذا الخطيب لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح
ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم النحر اعني ما لا بد من بيان ما ثبت عند ابي حنيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد رمي جمرة
العقبة افاض الى مكة حتى بلغ في محمد بن عمر والدعوى المجرد ثم خرج عنه ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروها احد من اهل
مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان كان بعيد من الحنفية كلف الجواب من اراد ان المهم في هذه المسائل قد استوفى عليه الثقافي
وذهل فلم يطلع على ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها بمكة وانما نانية بعرفات يوم عرفة والثالثة بمنى
في اليوم الحادي عشر انتهى ثم في كلام الناصب حزازة لا يخفى على الناظر ما المهم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فاذا فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون المستاجر قد اثاب النفقة ويجب عليه رد ما فضل
وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول
فما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يقول لبيك عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او قريب فقال
النبي صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امرأة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي فريضة الله في الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يثبت على راحلته فهل يجزئ ان احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه
ذلك فقال نعم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته نفعه فاجاز لها النيابة فظهر نسخ ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه في
المنفق ويثبت بالمدين انتهى ما الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالبدن لكبر
او مرض او غيرهما يلزمه الاستنابة الا استيجارا وسواء كان حجة الاسلام او النذر لاحاديث الواردة في هذا الباب
ومذهب الحنفية ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجري فيه عندنا فيجوز في الحاشية ظاهر المذهب

الانكاف بتوحيد الضم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على جواز الاعتكاف بالليل لا يكون الا يكون
بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام الحنفية وهو موقوف ولا يعارض المنقول انتهى ما يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف الليل في حديث
البخاري واقرانها انما النهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال في المثنى او نظرا وبراد الليل والنهار يكون وهو يخصص
الليل بالذكر كون العبادة فيها اعظم من الباقي راجع الى الخلاف عن الرسول من الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المهم من حديث عائشة
موقوف فهو ليل على عدم رفعه فان ابن خزيمة اخرجه متصلا الى النبي صلى الله عليه وسلم وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى عن طريق
عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حبيب ابن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فليطلب الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء
عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا يجب الا الاعتكاف الا بصوم الحديث ثم اول بدليل يعارضه ورواية البخاري اشتملها على نذر الكافر وعلى
اعتكاف ليلة اخذ الاخذ وهما الفترة الحديث احاديث مرفوعة في جامع الاصول منها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام
وما رواه ابن حزم في معناه ابن عمر حيث قال في دينا من طريق ابو داود واحمد بن حنبل عن ابن عباس ابو داود الطيالسي احمد بن عبد الله بن عبد الرحمن
وبارض ابن عوف قال ان عمر بن عبد ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي اعتكف يوما
اعني فان في هذه الرواية فدفع المزيد بين اليوم والليلة كما يعني قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن
عمر اعني واول حكمه بعد الحجة الخبر فيه وعليه ذلك بحال عبد الله بن بديل بخاهل ظاهر وضعفها وضعف اهوا ما ادعاه
الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين والذين جاهدوا معه في حرب صفين الباغي امام ابن حزم ولا اعطاه
ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي ذكره في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة
في عدة اكابر الصحابة ولم يتم في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل سواه وانما لا يعني ذهن من لا اطلاع على احوال السلف
حتى يصلح ذلك الا اليه فان صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وصاحب سره وقد شهد عبد الله مع النبي صلى الله عليه وسلم خزاعة حنين وطائف بترك وكان رفيقه
وسيادة تامة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم اميرا على جيش الكوفة وكان من
اكابر الصحابة وروى عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين ورجال وسفيان نصب اهل الشام بالسيف وبقي
لم يبق الا النصر والتوكل ثم الشعبي في الرعيل الاول حتى الحال في حلق المنهل والله يقضي ما كان ويفعل وهكذا كان يشجع
من قبل الاعداء وتنتقل الصرف وحتى وصل الى معونة وحمل عليه واعيده عن موضعه وفرق اصحاب الذين كانوا حملوا عليه
بالسيف والنصل والحجارة حتى صار يضرب لما نظر معونة الى شمائله الذي عرفها من اثار السيادة والنجابة قال هذا الخزاعي اقدم
اطرق اسلم اشكل اضعف بن قيس فانه لبيض عسكر على مثل هذا الرجل غيرها وروى عن زيد وهب ان عبد الله بن بديل
قام برماحه فيمن في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال الا ان معونة ادعى الجبس ونازع الامر
اهله ومن ليس له وجادل الباطل ليدحض به الحق وصال عليكم كالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة ورفع في قلوبهم علم الفتنة
ولبس عليهم الامر فانتم والله على الحق من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا الطغاة الغواة فانهم يعيد بهم الله بايديكم ويخزيهم

عليهم وشق صدورهم سوسين فانا لقيت الباغي الذين بارزوا الامام جهله وقف فانا وهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فوالله ساهم في هذه بارزكا ولا انقى ولا ابر الا بعد الله وعدكم يحكم الله اخرى قول لم يرد هذا مع العموم في انهم اذا وجدا في سنة مدت
روته غيرهم بعد اسن شهد على وجهه او نسخ الى الكتب ولو كان من اكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم واما من ذهب الى نصب
كعب الله تعالى رضي الله عنهما من العصاة البغاة فوجدتهم من اوثق الناس واصدقهم فانه المشتغل من سنة تخالفها عليه السلام
ونعيم المص رفع الله درجته ذهب الاصحاب الى انه اذا اذن الزوجة وانت في نذر لا امكان فندرا انعقد نعم اجبر اسحاق قال ابو حنيفة
ينبغي لا ينعقد دون الزوجة وقال الشافعي رضي الله عنه معا معا وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه ان عين تحريم المنع من الاتيان
بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرها باذنها اجماعا الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز له منعه ان تقوم نطوعا بخلاف الزوج الا باذنه وكما يجوز لها الامكان الا باذنه والشرع في النافلة لا يوجب قضاء
فلذلك يجوز ان يرجع الى الاذن اذا لم يكن منعه واذا كان منعه فلا يجب الرجوع فلا مخالفة بين العقل والنقل الناصب ان المص قال الامكان
المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل قول الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي كما يقول في المنذور يجوز الرجوع والمنع
ممنوع كما يشهد له النظر في كتاب الام قول الشافعي النباتي والناصب المدرب قطع الله دابره قد روى الدرعي نذر صوم
حين ابتعث قريبة بطلع دار الجهاد كالا يخفى ما المص رفع الله درجته ذهب الاصحاب الى انه اذا نذر ان امكنه صوم رمضان ظاهر
قضاء فان اخره الى رمضان اخر امكنه اخره وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز في رمضان الثاني وهو خلاف
المعقول لما روى الشيخ باني في النهر لقضيه ابو حنيفة ان مذهب الفارس ووجوب الجزاء واي تفاوت لمذهب هنا استغنى
ما الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر الامكان سنة معينة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان اخر المدة المعينة
كهذا الاسبوع او هذه العشرة من الآن او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء منه بعد ان يوفي واجبه عينا ولو في واجبه عينا لا يجب الا
ولا التسامح في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه امكانا بايام لزمه امكانا بايام فان فاته قضاء واما ما ذكر
ان الامكان في رمضان اخر عنه فمذهبه انه يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصه بهذا الرمضان فاذا اخصه بهذا
الرمضان لم يجز الرمضان الثاني عنه لانه لم يفعله وعلى الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر
صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجزي عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية ما المص فدين من امكنا
سارة عليه سبان كلامه اذا اتى المكلف بقضاء الامكان في الدرعي فانه في رمضان اخر عليه اجزاؤه وذلك القضاء كان اداء
على وجه الاداء وبالجوز تصريحا فانا اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر يرجع الى القضاء كما هو ظاهر لان اصل الامكان المنذور
الغاية كما فهمه الناصب لان الغرض انه فدفات كما معنى للعمل بتاخيرها فات وكذا الغرض لا يجوز في قوله عينا في
الرمضان الثاني فيرجع الى القضاء وعلى هذا فتنقيح المص على عينا متوجه والناصب لم يعمل بمعنى كلام المص مع غاية
وضوحه فانا بما نشهد على اعوجاج فهمه وفلا نصيبه والحمد لله على السلام من مسئله ما المص رفع الله درجته ذهب
الاصحاب الى انه اذا نذر ان يعتكف في المساجد الاربعة وعليه الاتيان والوفاء به قال الشافعي ان كان في مسجد الحرام فكذلك
والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المؤلف في وجوب الوفاء بالمنذور في الظاهر انتهى ما الناصب حفظه الله

ذلك على الاكثر بما روي على جواز الهدي لا على وجوب تقديمه بان سعيب استيلاكم اي ساجدة عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او
فاذا اقترن بالامر الذي وجوب رهل الناصب زعم ان المتمتع الميسر لا يعطي ان يصير حلقا ان وجوب فتح ان يكون جابرا وقد سابقه
ما المص رفع الله درجته ذهب الاصحاب الى انه اذا احصره العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه ويتحلل عنه الا بمكة وعن
ابي حنيفة لا يجوز بعث الا في الحرم فيبعث ويقدر بعد ذلك يوم وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعث
المشركين الهدي ليحلق ويتحلل مكانه والحديبية من فعل اخر ما الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي وجوب البعث
الى الحرم لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث هديه بالحديبية ولا نزاع فيه والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب الحنفية انه يجب ان
يبعث الى الحرم والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لانه ذلك قد سفر بل له ان يبعث بالفلوس حتى يشتري الشاة هنا
ويذبح عنده ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده انه دم الاحصار فيه ولا اذا لم يعرف قرينة الا في زمانه او مكانه على ما مر فلا يقع
ومنه فلا يتم بالتحلل والا الاشارة بقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول
الله صلى الله عليه وسلم في عمرة الحديبية بالهدي وليس من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعتمر عمرة من بيت المقدس الذي عمرة عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما الناصب
بقول الحنفية بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل له ان يبعث المبلغ الى الحرم من مخرجات الناصب انما جاء الشكر الظاهر
للجسم فلا يوجد في شيء من كتب الحنفية ثانيا ان ما ذكره من نقل الهدي الى الحرم لا ينفي ان يكون المحصر خصوص الحرم بل يكون ام مسرى
سرح المحصر كان يعلمه فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصر بعدوه بل هو حكم كل من ان
هديا في حج او عمرة فالحاج القارن اذا كان من الحرم فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة ويمنى فله ان يحلق رأسه
والمعتمر اذا طاف وسعى فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق رأسه اكان مع هديه او لا وهذا ولم يقل الله عز وجل فيما ان المحصر لا يحل
حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى بمن نسبه اليه عز وجل انتهى وقد اشار ابن ما ذكره من ان دم الاحصار قربة الحج فعل
بعد ذلك كان اصل سرف انما كان قربة الى الله تعالى وبلغ الى سبيله فاذا منع منه سرف الى الحرم ليتقرب فيه بذبحه في سبيل الله
فالدم وما يخرج من بدنه وما جرى الى الله وجل ثم يبدل الوقت فقد وقع اجره على الله وكان الله مغفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان من كان اذا نذر انما سفرا الى الله تعالى عند الاحصار يعني كان الاحصار وقت ما ذكر من عمل
رسول الله صلى الله عليه وسلم حاضرا ما روى مسلم مرفوعا ان ذلك خاص به هنا حتى ذلك حكم ما تفق عليه اهل الاسلام
وهذا مختلف فيه فلا يصلح المعارضة كالا يخفى ما المص رفع الله درجته ذهب الاصحاب الى انه يجوز للمحصر التحلل مع الصد
بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف فيه الآية وفعل النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية ما الناصب حفظه الله اقول مذهب مالك
الى ان الاحصار من العدو لا يتحقق الا بالاحراف هكذا نقل عنه وحمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية على انه دم الرجوع لانه كان
بلاد الكفر فيحمل وليس هذا في محله وكان بلاده الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ما المص بالتحلل من
الهدي وما يحل به من المكاره على الحق بالطف الكاذب وما يكذب ظن الناصب ان المحصر والمعارض لا يدان يكون الفعل
او الفعل من وجود العقول لا يدرى بين الاحصار الثاني من اهل الاسلام حين كون في بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال في

زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكره في التواريخ بانهم صادوا من الكفار في الحرم نصف

قال المص رفع الله درجته ذهبت الاماميه الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء

وبه قال ابن بطوف عند وقال مالك والشافعي واحمد يجوز له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا

في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر

او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى قال المناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان من عرض للمحرم ما يمنعه من الطواف

الا ان اشترط في الاحرام محلي حيث حبسته حابست الزوجة واما الاية لا يجوز له التحلل بالهدي شرع في حق المحصر بعمل النجاة والاخلال بالحج في العدو

لا من المرض فالمرض يمنع الاحرام حتى يبرأ ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لانا نسلم عدم الوجوب ابدا

فلا يلزم كون الاحرام ابديا ليس هذا الا استبعاد والتشنيع واما الاية فوارد في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه

الترمذي انتهى قال المص فهذا الكلام في بعض الاية واما نسبة تضعيف الحديث الى الترمذي فمعتل بل اخرجه وصححه ابن حزم في كتاب

المحلى باسناده الى عائشة ومن عدة طرق مسلمة بن ابي سلمة عن ابن عباس ومن طريق عكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس من

طريق عروة بن الزبير ثم قال هذه اثار متظاهرة لا يصح اصلا لمخرج منها ثم روى عدة احاديث اخرى واحتج بها ثم قال

ثم نقول عن الشافعي انه قال ان صح الحديث فلك به ثم قال فقد صح وبالجملة وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان ثم قال

وتشغبوا في مخالفة الحسن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف نص القرآن لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله

مع ان الاية بحجة عليهم لا عليه لانهم يقولون ان من احصر بعدو جاز له ان يحل بعمرة ان فاته الحج وهذا خلاف الاية في اتمام

الحج واما عن فانا نقول ان الاية انزلت عليه هذه الاية وامر بها سالا نزل عليه ان فاته امر الاشتراط في الحج واما بحله حيث حبسه

ربه فهو بالعدو لانا نقف فنحن لم نعاند الاية اذا اتبعنا سنة النبي صلعم وانتم خالفتموها بارائكم الفاسدة وبهذا فهمكم فليست الواردة

في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلت اكذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه

الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر بعدو لم يحل الا بحج او رأى كاشف فيه واما عن فقلت ابتداء الاية ان لم يشترط كلام الذي انزلت

عليه هذه الاية وامر بها فانا نرى انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الاماميه الى ان المحرم لا يشترط وقال احمد ومالك الشرط

لا عبرة به شارعا لا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة والشافعي من خير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله

عليه وسلم لضباعة حين اتته اني اريد الحج واشترط علي ان تحلني حيث حبستني فلك ان تحلني حيث حبستني انتهى قال المص حفظه الله

اقول كان الحديث لما عندها ان صح الرواية فانما يروى المذاهب على خلاف ما هي عليه كما في اسلافه انتهى قال المص قد

بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار

عن قبول الالزام الذي لزمه كالضار المحرم فلا يجوز نقضا واما ما ذكره فيما سلف ان المص يروى المذاهب على خلاف ما هي

عليه صدا لها فيما سبق الا هذه القسمة ليست على ما هي عليه اصلا ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد من ان يذكر كيف

هو لا مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس قال المص رفع الله درجته ذهبت الاماميه الى ان المحرم

منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي

صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي لا اعرف نظرا جيدا في

زوجها فلا يخلو اما كصوم التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه فايس لها المنع بالتطوع ولو اراد ان يخرج بالفرض فلا المنع

فعنى المنكر فانا احرمت بغير اذنه فلا التحلل فانه يتحلل قبل الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حالا الاحرام

فليس لها المنع بالاحرام والحج حق التراخي والمطالبة التزوج فرض معين لا تراخي فيه والحج فرض على التراخي والفرض الذي لا يكون

على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها اياها فلان الاحرام لم ينعقد شرعا فيجوز

التحليل لهذا واما الاية فليست بحجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما

الحديث فمعارضة في حصول الجماعات لا الحج الذي بعض السفر وما رقه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا يخالفه الحديث

اقول كون الحج حق التراخي صريح كما ذكره المص في التذكرة وكذا صريح ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام شرعا مع عدم اذن

الزوج والاحتجاج في ذلك بضعف الدليلين وما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات على تقدير تسليم

صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قد اسلفنا قال المص رفع الله درجته ذهبت الاماميه

الى ان وجوب الحج لمن استطاع وجوب الحج على النساء والاماء بل يكفي الامن المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء ونساء

ثقات واطلقه واحدة وقال مالك لا يكفي الواحدة وقال ابو حنيفة المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله

على الناس حج البيت من استطاع قال المناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج على المرأة حتى يأمن على

نفسها وتصحبها زوج او محرم بنسب او رضاع او نسوة ثقات وان لم يكن معها محرم او زوج اصلا قال المزني في الام والنسائي

في الترغيب ويكفي امرأة واحدة مقولها المذهب ولا يمنع المحرم بحالا لزمتها الاخرة والدليل عليه ما روي في الاحاديث من ان

سفر المرأة بغير محرم فالمنع بغير المحرم من المرأة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما وجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يتناوله

عموم الاية اقول يكفي في سقوط الحج ما نقله المناصب حكاه المص في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال ذكر

لا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال والاصل في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر

الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال العدي بن حاتم يوشك ان يخرج الظعينة من الحيرة ثم تؤم البيت لا تخاف الا الله رواه العامري وعن طرق الخاصة قول الصادق عن من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه وله زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج

وعن ابي بصير عن الصادق عن قال سألته عن المرأة يحج بها بغير ولي قال لهم اذا كانت امرأة تأمن فتحج مع من احبت المسلم

وفي الصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عن قال سألته عن المرأة يحج بغير محرم فقال اذا كانت مأمونة وتقدر

على محرم فلا بأس بذلك ولا تسافر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا اعتلت من ابوي الكفار وما روي عن ابي هريرة

من انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم

مخصوص بالمتخصص من ابوي الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في غير الحج كما هو ظاهر

حديث الجوار وما قيل من انها ان شاءت سفرا في دار الاسلام لم يجز بغير محرم بالحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط

المحرم في حج التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي به وان لم يصحبها انتهى قال المص رفع الله

ذهبت الاماميه الى استحباب تقليد هدي التطوع واشعاره اذا كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال
اشعاره مثله خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه سلم اشعر ذلك بذي الحليفة ثم احرم بالحج ما الناصب حفظه الله اول ما اهل
من كراهة اشعار الهدي عند ابي حنيفة فانا نبين من مذهبه وان نحن نعارض الحديث المقول بالشيخ ابن ابي ما نقله المص
ابو حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان يذكر كيف وقد ذكره في الهداية من كتب الحنفية ساهما عن اشعار سكروه عند ابي حنيفة
فلا يكون من الشك في شيء اصلا وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن العجب ... وان الحديث
المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار جاء في الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلان الاصل ومكابرة على
تمكن بالباطل والذي يشهد على نبوة ما نسب المعالي ابي حنيفة ويزيد الامر جاهلا شناعة واختلاطا ما ذكره ابن حزم حيث قال في
هذا المقام من كتاب الحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار هو مثله وهذه طامة من طوام العالم ان يكون
مثله شيء فعله النبي صلى الله عليه وسلم اذ كل ما فعل فقد وجب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يزل ان يكون الى امة مثله وفرض علينا
مثله فمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع الاسنان وجدع الاذن من مثله وان يكون القصاص من قطع الانف
وخلع الاسنان وجدع الاذن من مثله وان يكون قطع السارق والمحارب مثله والرجم الزاني المحصن مثله والصلب المحارب مثله
الشك فعل من بلغ مبلغ اسفاه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو الذي مثل بعقله والاشعار كان فرض الله ولم يكن
هو المثلة كما قيل ذلك يا حرام فمن ابليس مثله وهذه قول لا يعلم لابي حنيفة فيما سقط من السلف ولا سائر من فقهاء اهل عصره لا
من اهل الله تقليده فعوذ بالله من البلاء ثم رفع الله درجته ذهبت الاماميه الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة
ومالك وقد قال في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى غنما فقلده انتهى ما الناصب
حفظه الله قول سفهاء ابي حنيفة ان تقليد هذا المتطوع والمتعة كانت دمشك وفي التقليد اطهاره وتطهير فيلسن ولا تقلدوا
الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والسابق بادم الاحصار جاء فيجزي بجنسها ذكر الهدي ومراده البدنة لا يقال الشاة
مادة ولا يقلد هذا يحتمل لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد اما ورد في البدن عنده فلا يخالف الشافعي انتهى ما ذكره
الناصب عبارة الهداية مع تغيرها والظاهر من كلام الهداية في صدر كلامه المتوفى عند الحنفية وهذا قال لا يتقلد
عندنا الخ وتعديل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة وتوجيه الظاهر بنسبته والجملة الهدي ما يهدى الى البيت من ناقة
او بقرة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح من ابي حنيفة اكراهه لاستحباب تقليد
الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكره في الهداية وشرحه مخالفا للتقليد
الذي نقله الناصب عن الهداية وانما اقر بان المذهب ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة
ما ذكره ابن حزم في كتاب الحج حيث قال ابو حنيفة ومالك يقلد الغنم وابي ما كل اشعار القرآن كالقيد ابي حنيفة
وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي التطوع والقران وهذا خطاء مقلوب بل الابل تقلد ويشعر البقر تقلد ولا تشعر والغنم
تقلد ولا تشعر وقال مالك الثاني تقلد كالهدي ويشعر وهذا امر الصلاة لعموم فعل النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال روينا اليه من
اعماله الهدي واحسنا انما نعني ما روي عن عائشة من هدي الغنم مقلدة انما صح انها قلدت هديا للنبي من الغنم

اي من هدي الغنم وهذا اسلم لك الكلام في خلاف ما وراه الناس عنها من اصل ايجاب الغنم شاة وتعيينها انتهى
من الخلاف انتهى هذا وما ذكره من ان الاولى الغاية من انه لا يقلد الشاة مادة تجب مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها
عند ابي حنيفة لا يصلح حجة عند الغنم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن
كلها عند بان ردعا ومجردة بما الفائدة لا يلتفت اليها الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل فانا نسلم من القطوة الاثبات
ما الصريح الله درجته ذهبت الاماميه الى انه اذا ادى المحل بعيدا اقرا بعرفة المحل وراسه في الحرم فاصاب
راسه تعديل الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو يخالف عموم الامر بالجزاء بما يعلم كلية الحرم انتهى ما الناصب
الناصب حفظه الله اقول ذهاب ابي حنيفة الى عدم الجزاء هنا لانه يصدق عليه انه قتل المحل لان العود في الوقوف هي
القوائم لا الراس فلم يقتل بعيد الحرم وان اصاب راسه لان العود في المحل وهو القوائم انتهى ما لا يخفى ان المص
قد سوى ولم يقيد الحيد في المسئلة بالرائق فيشمل الطير الغير الكعبة والكعبة الذي سبق راسه رجلاه والحيوان
الغير الفرش هذا الحرم الخارج قوائمه شبر والقاعد على دبره في الحرم الخارج قوائمه شبر فلا يجد الجواب بان العود في الوقوف
هي القوائم على انه لو لم ما ذكره ولم ان لا يكون قتل الصيد الفرش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عند من يجيز الجزاء
مع انه يصدق عليه انه قتل في الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه ان عوده فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العود في الوقوف
هي الصيد الوقوف دون القائمة فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخوله الحل دون الحرم وليس بياء المكي المشرع هنا
عليه بكون الوجه في تعيين صدق اصلا كذلك في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الجيل وادب ان الفوز في الهلاك انما تعين
هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة وبهلاك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم والاشبه ان يقال
ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع معقولا بما فيه من ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل من دخوله
الحل من الحل الى الحرم واصابة عضو من اعضاء الصيد فقد اصابه الراس الذي يعد من الاعضاء الرئيسة اولى والجزاء
الضابط هنا على ما يدل عليه المعقول ان المنقول في الحرم مضمون مطلقا والمنقول في الحل مضمون ان كان السبب حادثا في الحرم
ولا يوجد المعان كون الكلب او بعضه في الحرم مذهب ما الجزيري حفظه وفي مسائل ذهبت الاماميه الى انه يجب كل الجلس
في الثياب طرفا يعتد ساتر كما ان الصندوق الذي في القرع من غير ذكر الجلس لم يصح وقال ابو حنيفة يجب ذلك وفقه الغني ذلك
من النبي صلى الله عليه وسلم ما الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه شرط البيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلا يصح
عبدا من العبيد او شاة من القطيع كما يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلا يصح بيع صاعه الصبرة لجهالة الكيل
الشافعي ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا تحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع كما في الاشارة كما في التعريف بالمال
الموصوف فيه لا يضر في المشار اليه من غير في الضرر الضرر في العين كما انتهى والله الموفق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخرة بدنياه
وانتهى هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف لا يضر في المشار اليه بل يجوز بما يعلم الكل دليل
عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل الاشارة في الاسئلة للذكر الا في الكم والصندوق والصرة دون ما سبقها يحتمل
ان يكون بجواز سدا لفصل الغرر كما انتهى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف بروية ولا صفة بحث نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

من بيع الغرر هنا لعين الغرر لكونه لا يدري ما يشتريه او يبيع وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي
على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون بقولهم بالخيار الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه من بيع بيعا فقال
بشرطه فالرضا في هذا الخيار بيعه بعد اشتداده وهو في كاسه يعلم به احد ولا يدري ما صفته والجواب ان هذا غرر لا يجوز لهم فيه
بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعلم ان الغرر هو الاقدام على الشيء بالمال اذا احتجوا بسنة الخيار في البيع فسنة الخيار
خالفوه فيما جاء به نصا فهم يجيزون البيع لحب بعد ان يشتد ثم لم يمتنعوا بهذه الطاعة حتى اوجبوا بهذا الخبر البيع فيه لم يذكروه لا
اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا يعرفها البائع ولا المشتري ولا وصفها الطعام لم يسمه
ان يعتصر ذلك لمكرة الطرف بحر جابع لحم الكبش قبل عجه وبيع الرب في الزيت قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا
في ذلك بانه مجهول لا يدري صفته وهذا لا يعب بالدين مفوه بالله من استلاهذا ونحن نجيز بيع لحب بعد اشتداده كاهو في
الكاسر بالكاسر وبيع المكبش جبا وسنديها كله محمد مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها من اللبن وبيع النواسح التي لا كلام في
ظاهره ولا يجعل بعد دون الكاسر لا مجهول لا يدري احد صفته ولا بيع الحنطة دون الحلبة ولا النواسح دون الثوى دون الشاة
اشي كلام فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن
للخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع سائغ عنده والشرط قد حصل فان معنى الشرط الخيار ولو ثبت الخيار هنا
لثبت في البيع لها امتنى قال الناصب حفظه الله قوله ان اراد بالمشترط ما شرط فيه الخيار فيه لجواز الرؤية والشرط يجب الوفاء
به فلا يسقط بالخيار وان اراد بالمشترط ما شرط براءة من العيب فالخيار معقول وليس هو كبار البيع لوجود شرط البراءة فلا يحصل الفرق
قوله الا اعتبار الثاني الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء به اذا لم يرى المشتري المبيع عند البيع واما اذا رآه فقد
صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء وناسب اعتبار الثاني وقوله الثاني صح كونه راضيا لجواز الرؤية
خيار الشرط للعقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع من العيب وقد رآه المشتري على هذا
الوصف فلا معنى الخيار لان الخيار في البيع بالوصف ووجود الرؤية انما هو الاصل رفع مظنة الاجهاد لشرط الخيار فاذا رفع المظنة
عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول الناصب وليس هو كبار المبيع قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ثبوت الخيار للمتابعين ساعة في المجلس وقال مالك وابو حنيفة لا خيار هنا وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم البائعان
كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى قال الناصب لم يذكر هذه المسئلة بل الحق من الجواب اه الذهبي
عنها من نهاية الاقتصاد وهو ما كان مسندا ومن تخريج الكتاب والله اعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
جواز خيار الشرط بحيث يتفقان عليه وقال مالك يجوز للمتابعة فيجوز في الثياب والدار خيار يوم لا ازيد واذا كان فيه او ما
لا يتلف الا في مدة جاز الثلث والثلاث وقد الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلاثة ايام وقد خالفوا في ذلك
عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنون عند شروطهم قال الناصب حفظه الله قوله
مذهب الشافعي ان كل من المتابعين شرط الخيار ثلاثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا شرط فيه المتابعين من طرفي كالصرف
او من طرف كالسلم ولا في سري جابر في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلاثة ايام فما دونها والاصل فيه ما روي ان حبان

من منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلاثة
ايام فثبت المدة وهي ثلاثة فيعين الخيار الى الثلاثة والاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار في الثلث من جهة ان الآية دلت على
حل البيع واي شيء لها الخيار وتعيين الخيار وهذه وكذا الحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط وانه يجوز الزيادة
قوله تجب عليه اذ لا ان احتمل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ مدة ثلاثة ايام لا يدل على المنع من الزيادة وان كان يقتضي
الحاجة وجب ان يقدر بقدرها كما في زمان الرد والغالب الحاجة واجب الى الزيادة على الثلث لما كانت الحاجة تختلف باختلاف
الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعلم المتعاقدان من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يعلم صلاحيته ح انتهى
ذكر المص في التذكرة مسطورة في كتب فقهائنا ودونا شيئا من كتب احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك عدم الزيادة على الثلث فلا
من المص في الحديث الذي حيث روى عنه انه قال يا اصل لكم وسح بما حمل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ حيث جعل
مدة ثلاثة ايام اذا رضي المتبايعان بسقط ترك وسطا اصلهم هذا الحديث جدا لا مدخل بينهم عرو تحريم فانه ليس احدا لان يجعل
محرم فلعله وثانيا ان ذهب الناصب مع ما علم من قصوره عن استدلال المص بالآية ليس يجب ويندفع تجويز ان بيع خيار
من اقسام البيع والاصل جواز الشراء اما اتفقا عليه فيه سوا زاد على الايام الثلث او نقص لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا
في عموم قوله تعالى احل الله البيع نظير الآية فيه ولا دخل عدم تعيين الثلث في الخيار واما ذكره من ان الحديث يدل على
وجوب الوفاء بالشرط ولا كلام في جواز الشرط فيه فنقول بان لفظ الشرط في الحديث عام او مطلق بعد فتح جميع الشروط خرج منه
بدليل خارجي فذلك وما عداه فهو في اصل الجواز كما مر فظهر ان التعجب استدلال الناصب واما مرخلفه بعد حديث حبان على
تعيين الخيار الى الثلث وباقة الترقي قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز ان يبيع اشياء من الاساميج وقال
ابو حنيفة والشافعي يبطلان ما سعا وقد خالف الائمة والحنابلة السابقين على هذا البحث انتهى قال الناصب حفظه الله قوله الشرط
عند الشافعي ثلثة اقسام فهم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا شيء في العقد بل يركه وهم يكون معدوما
الى العقد وهو ابعد وهم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالآية والحديث في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى قوله التفصيل الذي
ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو قول اصحابه كما يخفى على المتتبع واما ما نقل من رواية الكتاب فلو سلم
صحتها واخذ على اطلاقه لزم ان يجوز الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور فيها يوجد من الشرط المباح في عقده فيتضح في اعتبار
ما ذهب الى الشافعي من الشرط بطل الثاني وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على الاطلاق اجماعا لما بنا من جواز الشرط في العقد
وقبول عند البيع الشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الجماعة او عدم صحة ما ذهب الى الشافعي من الفتوى واما
استدلال المص هنا بالآية والحديث السابقين فانه يجاب عنه الناصب عليه ما هنا هو الجواب عما ورد وعليه ما هنا كما انه الحق الصواب
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا بشرط او شرط الخيار الى الليل انقطع بدخول
الليل وان تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار كان الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت
العصر اتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط مع الى النهار ينادي الليل لعدم المفارقة
والنبي صلى الله عليه وآله قال المؤمنون عند شروطهم انتهى قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل

بيع النهار بعد ذلك الكسر مثلا اذا قال اشتريت منك ما في هذا الصندوق فيما يجوز في الكسر فان صح ما رواه فالحكم
الخيار لانه اذا ثبت الخيار في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل النهار الذي يلي الليل فيه لانه هو الاصل
فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث اقول ما نسبه الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع النهار
في الخيار لا يصلح لاتصال العقل اليه وانه تفريع النقل عليه والفرق لا يساعده لكن ايضا خصوصا اذا ذكر في متن العقد
الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها غاية للغاية فلو خلى بعدها حكم
لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما لخصوص جمع الايام اذ لو قال
ما رايتك اليوم لم يفهم الا تلك الايام دون ذلك اليوم من غير انضمام الليل وهو ظاهر جدا قال المصنف رحمه الله وجه ذهب الشافعي
ان الشرط الخيار لا يجوز وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي
فاثبات حق الشرط لا وجه له ولا دليل عليه قال الشارح قدس سره الناصب حفظه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون الا اصالة لان الاجنبي لا يختار
الا لمصلحة المشتري فيكون الخيار في الحقيقة للمشتري وهذا حكم المشترك فيه انتهى اقول ان اراد بقوله اصالة انه لا حق له كما هو الظاهر
في الاختيار الذي فرض الشرط اليه فمرجعه الى الجلاء لما مضى من الشرط كما يرشد اليه ما لم يكن للاجنبي وان اراد انه
لا الشرط واشتراطه ما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته هذا المعنى مشاركته معه فان الاجنبي يتنفذ حكم
من جعل حكمه بين المتعاقدين فربما يختار الشرط لا لمصلحة المشتري ويحكم بالامضاء في هواه وغرضه بل ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا
لمصلحة المشتري في محل المنع اذ ربما اختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل قال المصنف رحمه الله وجه ذهب
الشافعية الى ان العين بما جرى العادة بالتغابن اشتريت الخيار للغبن وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد
خالفا في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق واما يكون لها
الخيار مع الغبن انتهى اقول الناصب حفظه الله نقل مذهب الشافعي ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى
زجاجة مقومة في جوهرة بثمن باهظ فلا خيار وشرط الجوهرية يثبت الخيار للمشتري ولم يكن ما ذهبوا بل صار العقد
والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار كما من البائع على الغبن
عن الغرر بل حصل من تعجب المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لا لاجل الغبن على
ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله من جملة الصواب ما طال ان مقدمات الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن
كل من البائع والمبيع محتمل كيف وما مثل به الناصب من الزجاجة المقومة بما جعل فيها البائع ما اشتبه حالها على اكثر الحذاق
المعروفين بمعرفة الجواهر كما رايناه في الهند من شاء كثيرا من ذلك على الحذاق واهل الخبرة وعجب في زماننا زجاجة احمر
بعض بلدان ساحل البحر البائع لا يعرفها وبين الجوهر الحجري الزمرة الملماة في معرفة الجواهر والحاصل ان العقل دل بالاصل
على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخيار لما فيه من الاختداع والغرر فالفرق بين هذه الصورة وبين
الغبن الحاصل في المسئلة المنقولة تلقي الركبان بامتناع الثاني على الغرر وذلك الاخير ظهر كما لا يخفى وقد يستدل على عدم
ثبوت الخيار للغبن بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار
لتدارك المضاهة وكان فضل فيه السفر مع سلامته لا يصح ترديم العقد كالغبن الذي لا يمكن التدارك ثم اجاب

بانه ارشاده الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طرق اخر له لان اثبات الخيار ايضا لا يصح لان الفسخ مع الغبن القليل والكثير
لعب وعدمه عند الغبن ظاهر كان اهم شيئا ارشده اليه والغبن الذي لا يعده الناس غبنا فلا عبرة انتهى قال المصنف
الله وجه ذهب الامامية الى ان الافتراق شرط في الخيار بعد اتمام ايجاب وقبول فاذا باع بعد اتمام وشرط فيهما فقد وقال ابو حنيفة لا يثبت ولا
يدفع خيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين معينة فالاشكال الذي يكون
اذا وجد لم يتغير يعني الثمن وعين الغصب والعدوان اذا اداه فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فوقع
ساوية لم يكن له الا الرام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن هو المخير بعينه كما اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع
عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عينا وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذا العين فرضا يكون اكلا بالباطل قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا قال بعتك الف وله عبيد في البلد نقدا او اكثر ولا عبد معينا بالمقابل بطل وكذا في البلد نقدا واحد واحد
وعلى واحد يصرف العقد اليه وان عين نقدا معينا واستبدل بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب الحنفية انه
من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفي القرى الجوار يصرف اليه فان كانت النقود مختلفة البيع
فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لانه لا مزية لاحدها فيتعين الانصراف الى المتعارف بالبيان
ويكون احدها اغلب واروج فحينئذ ينصرف اليه نحو الجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالنقاب
والنلاني جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما يعم به الماء في نوع كان لانه لا مزية وهو لا اختلاف في المالية
والذي ذكره من مذهب الحنفية محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فلا انتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في المعين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل قال المصنف العرف والعادة قاضيان بان اشتراط
تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج او كالدينار والدرهم ونحوهما
فحينئذ ابي حنيفة اذا اشترى دراهم معينة لا تعين ولا يدفع خيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف وهذا يوجب التصريح
رض المسئلة باعتبار الناس الكلام لا يجري في ذوي الاقلام قال المصنف رحمه الله ذهب الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في
سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا يجوز اللوز والباقلاء في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك العقل فوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا وقول النبي صلى الله عليه وسلم وهو انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى
يبيض قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع جزءا ظاهرا يعني المبيع وهو ما استدل به على
الباقي كظاهر الصرة من الحنطة وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان الذي صار ظاهرا بالخلقة كالبيض والعنب
واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صار ظاهرا بالخلقة كالتين في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي لا يصح بيعه لوقوع الغرر
وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من سراج حفظ المبيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع ولا يدخل في عموم الآية
والحديث لم يثبت صحته لا يخفى ان الغرر والشرط والفسخ ونحوها مما لا يحتاج الى حيازة الفضل بالمالك لا كثرة لا غرر
على ان ابنا والشافعي لا يقول بان البيع مع تاثير الغرر ايضا لا غرر على القرين ان الزوجة مع الاتفاق على جواز بيعها

زاده وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان ذلك الفسخ حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كمنزلة ما اذا باع البيض
ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستوفى فلا يفسخ به البيع كما لو اعتقه ولنا انه معجز بعجز كالمعاوضة وفيه الخلاف انتهى
قيل يحتمل ان لم يشترط فيه التزيد انتهى والظاهر كما ذكره ابن حزم ان بيع الحطب في سنبله وجميع ما شاكله ليس فيه غرر فلا ان كان كما زعمنا
جزم واحد خلقه الله عز وجل كالحجر والاجاني داخله بعض الجملة انتهى ش المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان الرد بالعيب يثبت
للمشتري الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقول الصادق عليه السلام من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها
وان شاء ردها وصاعا من تمر قوله من اشترى محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها صاعا من تمر انتهى ش المناسب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت به الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدلين
فلا شيء له وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قبل اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان سخر ابي حنيفة
فلعله لعدم صحة الحديث عنده انتهى ثم لم يثبت الحديث فكن فتصريح في البحث والاجتهاد وتصريح نظر عن استنباط الاحكام من
الكتاب والسنة واقتصاره على اصله الاول من قاس من الاحتساب والقياس الا في الحديث في جميع الاشياء كما انه من يحتج
قال ابن حزم وروى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الثقات ورواه عن هؤلاء من لا يحصيهم الا الله عز وجل فهو نقل كافة
ونقل الكافة لا يرده الا تحريم خبر من قد وجدنا بعض السلف قد ارده ش المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان ما اذا
البيع بعد القبض ثم ظهر بعيب سابق كان للمشتري رده الا ان يرضى البايع وقال ابن الجنيد لا يرد الا برضا البايع وقال ابو حنيفة
يسقط رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك فيه الخراج بالضمان ولم يفرق بين الثيب والبكر والولد والثمرة انتهى ش المناسب
حفظه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر في التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة فلحصول
المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري والنماء للمشتري فليس له الرد قول والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى
ش قد استدل صاحب البايع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارح ان رجلا من اصحاب
المشتري فلا ساما فاستغله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الخراج بالضمان فقضى قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامس خلاف قضاء عمر فقال عمر
ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وانفذ قضاء ابن ام عمر ما عرضت له انتهى وينقض به الدلالة على الرد فيكون انكار
الشافعي مردودا ويؤيد ذلك وضوحا ما ذكره المص في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شاة ثم ظهر المشتري على عيب ولم تحلب
كان له الرد او الارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او المنفصلة
وكسب الجارية فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد وعقر الجارية
الموطوءة بالشبهة او بالزنا فهي للمشتري واجرة الدابة اذا ركبت من حين اخذ المشتري عند تلك الزيادة ولا يرد عند الشافعي
هذه الزيادة ولا تمنع الرد بالعيب بل له الرد المشتري ورد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت
في ملك المشتري ولان الخراج بالضمان خالف اتباع علا ساما فاستغله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه
فاخبره عروة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لعله

الخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة ما لو تلف كان من ضمانه بخلاف
الغاصب لان المشتري مالك العين والغاصب غير مالك ان كان النماء ولد اردته معها وان كان ثمرة رد الاصل ودونها
لانه حكم خلق رقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالمكاتبة وهو خطا لان الرد ليس مستفرغ من حدوث عيب عند المشتري مع
الرد ولان الولد ليس بمبيع قال لو امكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد في الاصل يقدر
لانه لا يمكن رده مستقرا من غاية لان النماء موجود فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناول العقد
واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لانه هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا
والنماء ليس بموجبا للعقد بل موجبه الملك كالمكسب ولو وجب العقد لوجب ان يعود الى البايع فيجب ولكنا نجعل النماء للفصل
ما يكسبه العبد بعد ابق او يهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى ش المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
ان المشتري للجارية اذا وجد بها بعد الرجوع سببا يمنع العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو
سبب للمنع لان الرد انما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى ش المناسب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان الزيادة منفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البايع بعد الرد بالعيب لعدم
السابق على العقد اي سببا قبل المنع وهذا من الزوائد المتصلة حال الرد وان كان من الزوائد المنفصلة وقت العقد
فلا سببا قبل المنع انتهى ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد من دليل
ينفصل به عن اعتراض المص والا كان من قبيل اصلاح فاسد بما يفسده كما لا يخفى ش المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا
وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا فريقين قال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهر مثلها
فالرد بما نزل خارق للاجماع ش المناسب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء يثبت الرد على البايع اذا
حدث عند المشتري فمنع الرد قبل وصوله الا يثبت الارش فالجارية اذا كانت بكرا فان المشتري كان لها فليس له الرد الا
بالارش وان كانت ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه يثبت بسبب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة
فباطل بقول الاسلاف فمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على المصرة الفرق بين كون احدث
قول ثالث خرقا للاجماع انتهى ش فلنشار المص الى الدليل الذي ذكره المناسب الشافعي في حكم الرد من جهة ان رده معها شاذ بقوله لانه
لمعنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا ينقص الزنى بالعيب فلا يمنع الرد كوطي الزوج ولقد اجاب
عن المنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم المنع في العلة انتهى والحاصل انه لم يكن وطي الثيب عيبا وانما الوجه فيه
نكاح الثيب حلال والعيب بعد الوطي شيء من الحرج لا اتفاق على وجوبه في الحلة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في الحكم
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فنا في المناسب قد في مسائل الوصول من تحقيق اجماع الصحابة ومع هذا
يبقى في دعوى الاجماع على امامة ابي بكر اذ الشيعة حيث ذهبوا الى قول بعدم تحقق امامته يبطل دعوى الاجماع فيه فعلى هذا
ثبوته ومن العجب اضطراب المناسب حيث ابطل اجماع المذكور او ابوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الخلاف الذي

مع ان سالما واحد كالاجنبي قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه حديث جيد في بيع الابايع كان للمشتري الرد والامساك فان
تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا
حرم حلالا او احل حراما انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي اذا ذهبت الصبيح في يد المشتري بآفة سماوية كان له الرد
بغير تفاوت الارش ورجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان دفع الارش لم يجز له القبول والرد
فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصريح الذي ذكره انما يتصور عند التشاكس والا تشاكس هنا فلا تصالح انتهى قال الناصب
المسلم يجوز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتشاكس الطرفين فتصح المصالحة ولعل الناصب اراد من التشاكس التخاصم
والتقاتل في تلك الحالة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعي يملك
ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر قال الله تعالى
ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول ما ذكرتم الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه لا قدرة له على ملك
والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا اثبات الاحكام الشرعية حتى
يستدل به على ما تنازعتم انه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى قال الناصب حفظه الله ما ذكره المصنف رفع الله درجته ما ذكره الناصب حفظه الله
فصل ابن حزم الاندلسي الكلام في ذلك مرافعة للشافعي ومالك فلنترك كلامه اولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام و
حسم المواد اقول والاوهام فنقول قال ابن حزم احتج الناصر له من سلك العبد بان ذكر قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا
لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد يستدعي من
السيد ما يعلم انه شيء اخر هذا وكل لا حجة لهم في شيء اولها انه لم يقل الله تعالى انه هذا صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المالك
من هذه صفته وقد قال الله تعالى ضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل
يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه ولا فرق بين ومردود الابيض لا شك ان يكون
في الاخبار العبد لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة
على ذكر هذا ولا ان فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط ما يضعف وما يعجز او نحو ذلك والثالث انهم
اذا استنطوا ملكه بهذه الآية فاخرى ان يستنطقوا عنه الصلاة والصوم لانهما شيء وفيها انه لا يقدر على شيء فرض شاء فعلهم
بما حجة وما في لهم ان العبد لا يرث ولا يورث فصح لان الشيء ورث بذلك فليس في هذا دليل على انه لا يملك والفقراء لا يرثون وليس ذلك
دليلا على انهم لا يملكون ويجعل الله تعالى بالميراث من ما كان قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وقال تعالى جلال
ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه من الاناث وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا اولادا وما
قولهم ان العبد سلعة فنعم وكذا ما ذكرنا من ان الله تعالى جعله لا يملك فيسقط عنه الصلاة والطهارة والصوم والجهاد
لان الشيء لا يدرك شيئا من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم
الله من فضله وحدهم الله تعالى بالغناء واحبرك الفقر والغناء جابرا ان على العبد والامة لا يجوز ان يوصف بالفقر لان بذلك جاء

مرج دينه فيغني اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالابل والبقر والسباع والحمار وانحو وهذا واضح والقرآن
والسنن شاهدان لصحة قولنا هذا اذا لم يأت فرق في شيء من الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك ولم يكن سالم الكلام يجب عدوه وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله كابناء نا احمد
واحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم وانتم فيه سواء ولا تخافونهم
كخيفتكم انفسكم فالمراد في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها وانما خالفناهم هل يملكون اموالكم وكسبكم اما لا وانما اشترى الحسين
مال عبده فباع وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه فاخبره فامره ان يخفف
فصح ان السيد احق بكسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره ولا في دفع احتجاج المصنف بالآية المذكورة مردود بما مر من تعليق الحكم على المشتق يدل
على كون المشتق مناط الحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان عدم اكرامهم عنهم فيهم ايضا وجد المشتق وصرح في الشرع كذلك ايضا
وجد الملك ولا يصلح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الآية صفة للعبد المطلق او المعين او المذكور بهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب
من ان عدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا عدم ملك و[illegible] دفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الآية التي ذكرها اجاعدم القدرة فيها
وبين ما نحن فيه من الآية في عدم ارادة نفي القدرة عن صاحبه مطلقا مدخول بان ذكر صفة الابكم في الآية التي ذكرها قرينة على ان المراد
نفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام بقرينة ساير ما فان الابكم هو الذي ولد اخرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون
مالكا للشيء وليس الارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملكه
لا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان المذكورة في بيان النفي عبيدا لهم خرج عنه ما اخرجه الدليل في المعلوم بطلانه بقرينة
فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره رابعا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى والكحوا الايامى منكم الآية لا يقتضي
حصول الغناء للعبد والاماء من المال المعبود بل المراد ما يكون مرادا الله تعالى ان يغنيهم بالتزوج واما خامسا فلان ما ذكر من قول النبي
صلى الله عليه وسلم هدية سلمان رض وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان مملوكا له من جهة الملك الشرعي كما ذكره في
اختياره وليس في الخبر ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقبلها واما سادسا فلان ما ذكره الناصب
من ان الآيات وردت على طريق ضرب الامثال لا اثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى الامثال لا يقتضي ان يكون الوصف
نفي الملك فيها بعدم القدرة على شيء كذبا بالطلان تعالى عن ذلك بل كل من يتعظ بان ابناء نا اجمعين صدقا وصواب كذلك
فيضرب الله الامثال للناس لا يقال لو يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة اذا كانت الشيء لا يكون
بادنى ملابسة كقولك لاحد جالسي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاء الكوكب انها الشدة فيها جاهب
وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يتاح في غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه لخلاف المال
فافترقا كذا في التذكرة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا صفقة ثم غاب احدهما
قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيب خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن ولو اراد ان يعطي كل الثمن عند حضور
عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل

الثلث فقال البعض لها اما ان ينزع نصيبها من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان دفعه جميع العبد واذا حضر الغائب كان الخيار له
ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل القواعد المقررة بين الائمة فان المالك ان شاء فدى نصيبه
شاء وقبضه من بائعه واذا انتزع امكن دفع نصيب الغائب ثم يكون له قبضه عن الغائب لان الشيوع على مال الغير جائز ثم يرجع من
فداه بما ادى عنه وبنيه بغير اذنه فقد تبرع في الاداء عنه فكيف يرجع عليه اعني الناصب رحمه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة
لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يمكن من قبض نصيب الاخر بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان الشيوع
حاصل بحق القبض وهو يشيع بحق الرجوع فلان الاداء ليس بحجة ساقي الشرع بل يتوقف القبض فله الرجوع وكما لغرض في
الثلث تعرض عند الشرح اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بحيث لا يمكن
ايجاده بحيث واحد بكل بوصاله الاخر بوصاله اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بمذهب ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حنيفة القبض فقد مر انه لم يقبض الكل في حصة بطرف المباينة والتشاوب مع البائع وان اراد قبض الكل الشريك
في الكل يعني ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من الشيوع
ثابت بحق القبض ان اراد به الشيوع على حصة بحق القبض من حيث هو موصل ولا يجديه نفعا وان اراد به الشيوع على حصة الشريك
بحق القبض على حصة فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل اراد به التصرف في الكل الكلي فهو ممنوع غير
متفرع على تجد وقد علم بما قلنا بطلانه قوله وليس هذا من باب الشيوع على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع للشريك فيه
هذا لا يوجب الشيوع والتصرف بحق هذا الكلي جدا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس تخصيصا في الشرع بل توقف القبض عليه فيه
من كتاب الهداية حيث قال ان اداء الشريك شطر في الاداء لانه لا يمكن الانتفاع بنصف الاداء واجمع الثمن لان البيع صفقة واحدة
والمبيع حق الحبس بالثمن من المشتري فيجمع كحبس الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس حتى يستوفي حقه كالوكيل بالشراء
واذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه اما اولا فلان الاداء توقف القبض عليه او كونه شطرا له توقف قبض حصته بالشريك الغائب عليه واضطراره
لذلك الاداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغائب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله
جبرا للرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على اداء ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة
نفسه بالمباينة بان استخدم العبد يوما ويتركه اخر عند البائع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في
كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم محال القرر قواعد الشرع كما ذكره المص اقول رفع الله درجته
الاساسية الى ان الشيء الا ما سلكه لا يملك بالقبض ولا ينفذ تصرفه لو كان عبدا او امة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما
وقال ابو حنيفة يملك القبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم فهي من الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى اقول الناصب رحمه الله انزل مذهب الشافعي الفرض
بالبيع الفاسد في حكم المغصوب وبالمشتري عليه يرد ان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان الفاسد يفيد الملك اذا
اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البائع وفي العقد
عوضان كل واحد منهما مال يملك المبيع ولزمه قيمته وبلزم ان يكون البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده

ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفي الكلام والمعنى يقرر المشتري عنه ابي حنيفة لا انضمام الضمن فيقبض
المبيع مشروع وبه يزال الحظر الملك وانما الضمان بما جاوزه كما في البيع وانما يثبت الملك قبل القبض لا لاجل ذي القدر الفساد لظهور
اثر الفسخ بالشروع فما لا يستلزم من المطالبة اولى هذا وليس ابي حنيفة تقول له حكم الملكية لوجود اصل البيع والفساد وهو لا يقول
فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل اقول الناصب ولبلا لابي حنيفة مذكورة في الهداية وحاصلها ان ركن البيع وهو ايجاب
وقبول صدرا من اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وسواء وتحرير الحجة
من الكلام المسلم العاقل وهو ما الى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والتي يقرر بها المشتري
صدور الايجاب والقبول من العاقل المراد انه ناصح لم ويترجح عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب
القبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن او عدم اشتراط
وغيره وهو ممنوع واما رابعا فلان صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت الصيانة بطريق الاهلال الشرع
واسلم اخلاله لذلك واما تخلوه واهمه سواء وهو هذه الاشتراط انه يقال انه واقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة
ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب عليه الايجاب والقبول انزاكذلك البضع وتزوجها من غير الفساد
الجاهلية وهو الزنى دون عقد النكاح وفيه ظاهر بطلانه لانه صاحب يقول فنفس البيع مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع
مشروع لمصالح المعاش والمعالم الدينية والحدود والضوابط الشرعية تضمنت حكمتها على جهة حتى لا يؤدي الى الخلط الامور والتخليط الخروج
عن الضبط حسبما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه السلام لانهم كانوا يلازمون اهل الشرائع
اسمى الغلبة وكانوا لا يراعون ولا يتركون شيئا اهمالا فان الله تعالى لم يعتبر هذه الشرائط والضوابط والشيء بمجرد الشرع
الى ضبط من حيث ان ارشاد العباد وعقول اهل الاعتبار وغيرهم اشرف الوقوف على جنيات الامور ومخفيات المطلوب وسر الفساد
وهذا العبد بخلاف الظاهر ويكفي باخل الشاطر ويفتح خبايا الدرس ويتطرق الى ما اخذت من الدرس والشرح انما عجز عن اصلاح
حتى ابدى الى الخبط لنقصان في عقولهم وكاريب ان يقول الباقين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هذا الصبيان
بالاضافة الى علم الله المعنى العلماء المصريين فذلك انه لا يعرف مراتب حقوق الله وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها
فالكفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يعدفك والله سبحانه هو المستعان وعليه التكلان
فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم وثانيا ان قوله والتي يقرر المشتري بحيث عند ابي حنيفة مدخل بان العقد ثابت حالا بعد ابا
حنيفة قوله لانضمام الضمن فيه لنا نضمن الشيء لو معنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما يكفي في تقويم لا يتضمن كونه
شرعيا وتحرير الشرعية يقتضي تقرر المشتري وحينئذ لا يتحقق نضمن الشيء اذ الشيء حالا يتضمن لخلو لا يراد به عدم العقل
الى اختيار العبد فيجتهد نضمن ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره مثاب عليه وبين ان يفعله باختياره
فيعاقب عليه ونضمن الشروع لمشروعيته كان الشيء في غير المشروع جعل مشروعا بالجعل غير مشروع بوصف غير مشروع
انتهى ومحصله مذكور في الترجيح وادرجه عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصل الاستدلال حول في الافعال
المشروعة غير المشروعة من وجهين احدهما ان النهي لم يدل على الحظر لكان المشروعية غير المشروعة اي المعتبرة في الشرع كالشرعي

المعتبر هو الصحيح باصله واللازم باطل لانه يفضي قطعا الى المنع عن في صوم يوم النحر وصلوات الاوقات المكروهة اما ظاهر الصرم
والصلوة الترجمان الامساك والدعاء وثانيهما انه يوم بكر بصحيح الكان مستقيما فلا يمنع حينئذ لان المنع عن المنع حيث والجواب
عن الاول ان الشرعي ليس هذا المعتبر بل هو ما يعد الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة ولهذا الخصوص صحت ام لا نعم
صورة الصحيح صورة الجنب وصورة الحائض ولا يطرد عن الثاني انه يمنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع لا بحاصل
يمتنع بحصوله اذا كان لغير هذا الفصل انتهى فاحش باطل لانا نقول ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان
جمال الثمن المسمى عند البيع لم يجاوز البيع هذا بعضه باعث لما وجد في التوبة وهو ظاهر وجه صاحب الكفاية هنا
لا يرجع الى كفاية وابعاد فيه انما يثبت الملك قبل القبض كما لا يرد الى تقرير الفساد الجاري الحكم على الناهي حيث قال ان الثمن
يمنع الشرعية الفساد وطلاقه لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الحر بالدراهم ونحن معاشر الناس لم يحتج في ابطال
قول الحنفية الى هذه المؤونة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك الناصب الذي فلذلك الفرق
وان باساسه لم لا يجوز ان ابن حزم نسب مثل قول الحنفية في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيع واسد فقبض
المشتري فيه ملكه ملكا فاسدا وجازت فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا فيجب الا انا نقول الامر بتغير الاسواق منع حينئذ
ثم قال وهذان قولان لا حقيقة عنهما هما من نصح نفسه لنا قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في ماهية الفساد وساعلم ان الله
في ذمة الله تعالى حكما فاسدا فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يجوز لاحد ان يحكم بما قد ما لا يحب الله تعالى وقال الله تعالى ان الله
لا يحب المفسدين فرأيا جائزا نسبا الى الله تعالى وهو ان لا يعطي حقه ما يحب الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البيع
مسلط على ورود بانه لغير لاحد ان يسلط غيره فيه من سالم بادن الله تعالى فيه فلا يجوز على هذا ان يسلط على ذلك ابن زيد واسه
وهذه صلاحيته وضلال الاحقاد وما قول مالك فان قول ما قال لمن قدره حدود المدة التي اذا حصلت صح البيع الفاسد بعد ذلك
تحكيما والا فقد تعلق واضطرب وجدلا لنا نقول الاسواق الذي اتحكم به الجريات فان زيادة صنف درهم وحبة ونقصانا ذلك نقصا
اسواق بالشك فان اجاز واحد الفاسد لانه لا بد من تغلب العلم مثل هذا وتبين كلام ابن حزم في مسلم ابن سلم وما ذكره من ذلك
وله سبيل الى من قرأ وتفسيره ولا رواية بتفسيره ولا قول احد بعين قوله ولا قياس كان في درجة هذا واحد كل المال باطل
فان قالوا حكايته تلك حيث اخطأ من سماع ولم يقطع بتلك قلنا فحرم الله تعالى من قوله هذا عليكم ان تنسبوا الا
الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكى اصطفاه ولم يتبعوه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فان
الظن اكذب الحديث والعجب ممن ظن ولم يتيقن ان ذلك فلا يحكم ولا يتبع فيما لا يعين حسنه فيه ولم يقل كما قالت الذي ذكر لا
لنا الا ما عطشنا وما يدل هذا ضلالا عن رواية فان نعم فاه ابعد لنفي الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلت على
الفاسد بالآية التي استدل بها الشافعي على خلاف ذلك ان الله تعالى اباح لنا كل بعد التراضي وانفقنا وقبل حل لنا الملك بالعقد واجاب
عنه ابن حزم بان الذي اباحه الآية هو الذي من عقده بدون ما هي التجارة المتاجر لنا وما هو التراضي لنا قال فلك فيه
ثم نعرف بعد ذلك وهو الذي اخبرنا العقد ليس بتجارة ولا هو تجارة ولا هو تجارة ولا تبيعك حتى يتصف اليه بالتعرف
عن موضعها اذ الغبن جنا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل وابا بهم الدعوى الفاسدة بلا برهان قال ابن حزم قول

ثم قال ان قوما لم يعقدوا وهذا حق الا ان الذي اعرابا بعد هي لسان نسب هو من وصل الى رسول الله ان يجيز امرا لا يجيز هذا العقد ثم
لا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعها او ان يخير احدهما صاحبه فيما عقدا فاذا لزم الوفاء بذلك العقد هم يجوزون معنا على ان
لا يلزم احد الوفاء بكل عقد من العقود حرام الوفاء بها كمن تحلف على نفسه ان لا يزني او يشرب الخمر فهو اكثر العقود لا يجيز فيها
بما عقد هو عندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يرهن او ان يشتري شيئا فيه فقبضا لا يلزم الوفاء بعقد
اصلا الا عقدا الى النفي الوفاء به ما حرم وعند وهم يقولون بحق الحنفيين ان من باع شيئا اخر بيعا وتفاقدا اسقاط خيار ومدة
ان عقده لا يلزم والمالكيون يقولون من اشتراه فرد واشترطا لا يقوم عما تجد وعقد ذلك هو يقسم ان عقده لا يلزم عقده كما يلزم حتى
ان الوفاء بالعقود ونحوي ان الله تعالى قال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود ثم قال بعد ذلك نعما اخر من شبهات الحنفية ولا ان العقد مستكرها
سماه باطلا والمنعقد في الاسلام لمن اعتنى بهم لم يجعل حكم المتقول في ذلك بلا طائل انتهى والسلم هو من اتبع طريقك قال
الشيخ رفع الله درجته وهبت الاساتيذ الى جواز بيع ورود الفرض الحكم المعلوم بالمشاهدة اذا حصل بعده مشاهدة بحيث لا يمكن الطلب
وقال ابو حنيفة لا يجوز بحال وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانا ما لا ينتفع به معلوم يستقبل وعوض فهو في المعاوضة
عليه كبيرة واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع اصل
الفرس دون الخف الذي والبيت ولا يجوز بيع بيض الطير لانه يجيء بعد ينتفع ومذهب الحنفية لا يجوز بيع الحصى وقال محمد
يجوز اذا لا يتحرك وهو قول الشافعي لانه حيوان ينتفع حقيقة وشرعا فيجوز بيعه واكان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة
ان العام فلا يجوز بيعه كان ناسيا والانتفاع بما يخرج منه لا يعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كرة ابريسم
من الفراخ يجوز تبعا ويعتبر ابو حنيفة لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه الخيوط تبعا وعند محمد
يجوز كيفيا كان ذلك منتفعا فقول ابي حنيفة لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام ولا يدخل في البيع المطلق وقياسا على الزنبور
نوع الناس فيما مع الفارق اذ لا منع في بيع ظاهر ولهم ما قال ان من حرم حيث قال لا يعلم ابو حنيفة في ذلك مخالفا لاحد
سبقه الى المنع من بيع الحصى ودود القز قال الشيخ رفع الله درجته وهبت الاساتيذ انه لا يجوز بيع الجراد لانه لا يقدر على تسليمه
ولا يؤكل الذي وقال ابو حنيفة يجوز ان يؤكل فيما بعد وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاحتف وبشارة ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن التجارة في الخمر قال لعلم ان الذي حرم شربها حرم بيعها وثمنها فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها
وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبائعها ومشتريها وساقيها اما الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر
حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة ان اذا اسلم نصرانيا بيع خمر ثم اسلم جاز بيعها وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز
على الشرط وعلى هذا الخلاف في الخنزير وقيل يجيء ان الحاصل فيها الوكيل بوكالة ثم انتقال الملك الى الآمر حكم
الاسلام كما اذا وكل نصرانيا ان يشتري خمرا بعد اسلامه وكان خمرا بسبب فقول ابي حنيفة ثم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتحليل الخمر

ولا معارض للنص انتهى قوله ما ذكره من دليل ابي حنيفة انه يكاد يلزم السكران فان مجرد تجويزه لا يلزم المسلم بيان الحكم كما في التشبيه جعلوا
وتنجاوزا سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الآمر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول ان الخمر
قبل ان ابا حنيفة لم يبطل بيع الخمر والخنزير فجعل الخمر الاصل ولم يحكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره الشافعي وهو مرجوح
الرفاء وجعل الذمي يجوز التجارة فاذا جاز للمسلم الى تجويز خمس حرمت الذمي يكاد يلزم الخمر وانتقاء حرمته ولا يلزم كثرة
الحاضرة في اسواق المسلمين واما ونعم ما قال ابن حزم اشارة الى هذه ابي حنيفة في هذه المسألة وهذه من سعة الذي خوفه بالله
من سلفنا قوله رحمه الله ورحمه وذهبت الاباضية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما لا يعتقد البيع وقد خالفه قوله ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا قوله المناصب خصه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق
بعد العقد ولم يجعله ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر يخير بالكلف بالفروع والكلام في الشراء لا الاكتساب وينبغي ان يكون
موافقا في انتهى انتهى قوله الكافر وهذا في صحة البيع لا في ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا يعتقه يعتقه فلا حكم بذلك وقد لا
يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على في وجوب ذلك عند بان الكافر من مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء
ما عرفت فيما سبق من وجه صلة هذا ايضا والحاصل ان كون الكافر مكلفا بالفروع لا يستلزم عدم كونه يجعل مسلما
ولو صح ذلك لزم كون الكافر مسلما ايضا لانحاء طرق المسلمين وهو ظاهر البطلان واهذا وتحقيق المقام في ذلك
ان المحققين وهو حال الى ان المراد بالسبيل هنا بدا الاستيلاء في الدنيا والجعل الحكم الشرعي ومسبلا نكرة وقعت في سياق النفي
فيفيد العموم انما ان يعلل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه الكافر من ان الكافر على المسلمين بدا استيلاء اصلا وقيل اريد به في
الآخرة لا نصا لنزعا بقوله انتهى قوله فالله يحكم بينكم يوم القيامة فالاول ان يجعل قوله ولن يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا على
حكم بينهم في الدنيا فان الناس بين خبر من الناس كذا نقل هذا بقرب من هذه المسألة في هذه المحلى ومن وجه في الشافعي ما ذكره ابن
حزم من ان الخنفسين اجتمعوا ان ترك الحسن والحسين او العباس او الشافعي او القرشي فكل ارض الحرب فان ولد العبد ولد فان كان
كان عبيدا وان القرشية ارتدت ولحقت بدار الحرب صيرت ارقاء فان اسلمت كانت حرة كما تباع وتشترى وتجعل كالعبيد وان
لم تسلم تركت على كفرها وجاز لمن ما يسرقها الهروي والحربي وقال ابو القاسم صاحب مالك ان نحكم ... بيوم اسارى
سلوا ومنات احرار وحرائر ثم يقيد ولعبيدا ثم واما فلكم ... وبيا ... ثم قال ان لهذه الفرائض ... انتهى ونقل في
هذا المقام عن رده ابن الاثير في فاعلى الصرة من الناس ... اجماع ... قال وقد ... هذا القول من الشافعي وهو ... لا يعرف ... اصحاب الاسرار ... في الحديث والآثار انتهى قوله الله رحمه وذهبت الاباضية الى جواز السلف في الدين اذا كان الاجل
الوجوه وقت الحلول وان الزيادة لا يجوز الا ان يكون جنسه مرجوا الى اجل العقد والحل وما يجوز ... وفيه الفقه ... واحل الله
البيع ... من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرجه على ان الحل من السلف في الفريضة ومعلوم
القطع في الآية ... الحق لا يتعين في الوجوب الا في الحد وقيل المدة ولا حق ... الشراء وجوه انتهى قوله المناصب خصه الله
الى مذهب الشافعي انما الحكم فيه شرط ان يكون السلف من التسليم عند الحل فيحكم ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى الحل لان
العقد على التسليم ... اذا كان موجودا عند الحل حصل العقد على التسليم فان ... الحل ... بذلك الوجه ...

ابو حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين الحل وان كان ... العقد موجودا عند الحل او الى العكس
او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله قوله لا تبع ما ليس عندك مبيعا واصلا لان القدرة على التسليم التحصيل فاذا لم يكن موجودا
في مدة الاجل يتعذر من التحصيل فلا تحصل القدرة للمتعين حيث استدل الحديث انتهى قوله ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد كان البيع
ان رواية مجهول لا يعرف جدا لسلم وان سلم فمحمول على البيع لا ... اجل ... وثانيا في الذمة ... طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله لان القدرة
على التسليم التحصيل الخ فمن ممنوع بقول الصورة لان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه ترجيحه الخ فافهم
قال المص رفع الله درجته وذهبت الاباضية الى انه اذا شرط جلا وجب ان يكون حلولا فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ فالسلم
مالك يجوز دفعه الى ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ... الحصاد
والدياس ولكن الى ... معلوم قال المناصب خصه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز ان كانت بما يختلف كالحصاد والدياس ... الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلا ترجيح للتأجيل الى الحصاد والدياس من حيث الاحوال المعلومة ولعدم ... الحديث
الثاني بعده انتهى قوله قد صح ما رواه ابن حزم عنه حيث قال في ابي مالك البيع العطاء فيما خلا واما اليوم فلا انه ليس الا انا
معروفا فيجوز اجارة البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال ومن ظلم ذلك وكثرة الاقوال واحدة لا ... في الجملة ان الكثير من
هذا الحديث ولا ... لعظم ... انتهى ثم ان محمد المناصب اصلا ... مالك ... الحصاد والدياس من الاجال المعلومة
انما ... اذا فان ... الحصاد والدياس ونحوهما ... اخذا ... وتقدم فان الحصاد والجذاذ ... اخذا ... ثم ... ان ... الهواء وعدم المطر وغير ذلك ... الحديث ... ثم ... سعد ... ان ... ثم ... هذا ... الاسلام
لا ... بما لا يحتاج فيما بينهم البخاري ومسلم ونحوهما كما ينبغي قوله المص رفع الله درجته وذهبت الاباضية الى انه لا يجوز السلم
وقال مالك هو بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انما فيه في حق المتعاقدين ... وغيرهما وقد خالفه ... من قال ... في بيع ... قال
تقديم القدرة واقال تفسير ... العقود ... فيكون اذا قال البيع كذلك ... كانت ... الرجل ان يكون ... المتبايعين من تفسير
المعنى ... والتحصيل والتحصيل ... لا قال ذلك احدا لانه لو كانت ... يجعل في السلم ... البيع ... لا يجوز ... المعنى ... لا
الاجماع واقع على ... عبدين فات احدهما ... الا قال فلو كانت ... بطلت ... البيع ... قال المناصب خصه
الله اقول مذهب الشافعي ان الا قال ... البيع جائزة بل ... اذا ... احد المتبايعين ... وهو ... الشفعة
ولا يجب التقابض ان تقابلا في الفرد ومذهب ابي حنيفة ان الا قال ... في حق المتعاقدين ... بيع جديد ... الا ان لا يكون ... فيبطل ... وعند محمد هو ... الا اذا ...
فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان الفسخ ... الرفع والمنتهي ... واصل ... الفسخ ... الا ان لا يكون ... فيبطل ... وعند محمد هو ... الا اذا ...
فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان الفسخ ... الرفع والمنتهي ... واصل ... الفسخ ... الا ان لا يكون ... فيبطل ... وعند محمد هو ... الا اذا ...
فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان الفسخ ... الرفع والمنتهي ... واصل ... الفسخ ... الا ان لا يكون ... فيبطل ... وعند محمد هو ... الا اذا ...

ثم عقد حتى يتبع ثم من يقول انما يبيع مطلقا يثبت بها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انما يبيع في حق الخيارات فيها حقوق
البيع في حق الخيارات لا يخفى ما ذهب اليه الامام مؤيد بالاصل وبانا نبيع انما الاحاطة ليست الا فائدة متاع ان الناصب يتمسك
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه لجوء عن العقل كان اهم بالمتروك لا فائدة الدليل لكن لما رأى ان المتروك
ايضا يقتضي به الى اثبات حقيقة القصبي احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فكيف جرى حلب انما يبيع كون الاذان
في حق الثالث فضلا عن كونه مرئيا فانه اذا انقاض المتبايعان وفسخا احتمل الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع فانه يثبت له ذلك
بعين المشفوعة كان الفسخ يقلب ويصير جاريا ما ذكره من ثبوت مشروعية البيع لزوم الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك
بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع فالامر في المنذرة وقال ابو حنيفة انما هي في حق المتعاقدين حالة البيع في حق غيرهما فيثبت
بها الشفعة كالبيع وترجح كونه انما نقل ملك بل الاعادة الملك الاول فيها لعين الملك الاول فتح العطاء حتى واما ما ذكره من ان الاقالة
خلال العقد فيتبع على هذا فيه المشاكلة فيه كونه تحرير الملك الاصل مرة وان استدلال الامام بالخبر الاول من سلمت وهو قوله صلعم
وقال اذا في بيع فان جعل البيع على الاقالة بدل على ان خبرها فاتم المراد رفع القدر وجه ذهبت الامامية الى انه اذا اختلف المتبايعان
اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعتبر وقال مالك بقاء الاسعار مبقى السوق او تغيرها وخالف المعتزلة والمنقول لانه
مالك فلا البيع كيف شاء وقال الشافعي لا ان يكونا متجاوزين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش الناصب حفظه الله
اقول التعزير في نفس الشعر والحكم بعدم بيعه بما سعره وهذا منه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه على البائع الثمن ومن غير ضرورة
مخالفة السلطان وخرق وقوع الفتنة هكذا قال المعلم واما تجويز مالك التعزير بالعقوبة المالية فيه خلاف والخلاف الناصب
خطه رفع الاختلاف في امر الاوقات وهو موجب للفتن ولا فائدة فيه فعقل لا يجتمع من بيع ما لا يكفيه ماله ولكن يمنع من ايقاع
الخلاف الا يرى انه لو باع في حيث لا يمنع ولا فائدة الاولى قد اجمل المعلم في نظر مذهب مالك وتفصيل عن ما ذكره ابن حزم انه
لا يجد ان يبيع بما قرر من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك فيه ان بيع اكثر وهذا كما قال ابن حزم انه يجلب جدا او يبعوه
الترخيص على المسلمين ويحصون الله المتوفين انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان باقي من سعر وقت موجب الغبن في
بني الغبن والغرر انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما المنذرة والمساكين وهو هذا البائع الحيل الناس الحيل
على ان الغبن في كلام ان شاء الله ان يصح كما ظن فيه فعلا والا فهم مالك يا سيد الكلام هذا شك جاء وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان
مدفوع بانه الغالب المعروف عن السلطان عن البيع مما زاد عن سعره لا يانقض واما ما ذكره من اختلاف الشعر فيه خلاف الاختلاف
في الاوقات خلاف ذلك انه اختلاف يقع لاختلاف سعر الاقوات بحسب ما في من المتعارف في السوق طلب يعرف بانه كما يريد ان
اراد ان مخالفة الاختلاف بعد الترخيص فيه تقدير تسليم فانه قد حجر مالك كما هو حقه عليه وهو في الحساب هذا فقد فعل والا
كان اذا ما ذهب هذا واجب مما ذكره المعلم هنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة في السوق
عليه ان يتركها بيده الى ان يأتي بها الى بلده التي قال ما نعلم احدا فالخبر هو وهو فهم ظاهر يدخله في بعد الا ان يكون اختيارا فمن ترك
فهو بالخيار الا مع هذا المنع الا مع جبره فالحكم بجبره الكل مال بالباطل بلا دليل صلاة انتهى واقول لكن مالك سعد عند
في هذا الفتوى لانه قد فيما نقل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم انتهى وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من ذكر من

تخاطب بن بلغه وهو بيع زبيبا المسوق فقال اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جيدا وا المعلم رفع الله درجته
وقد سائل ذهب الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف
في ذلك فرد حكم الرهن محلوب مركوب وليس ذلك لمرتهن وجاء فيكون الراهن انتهى وا الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف ينقل الملك الى الغير كالبيع والهبة والراهن استيفاء المنافع اي لا يمكن
كسكنى الدار وركوب الدابة وان اخرج الانتفاع الى الاخراج من يدها كالركوب والبس ولم يتفق المرتهن بالتسليم لانه يمكن موقفا
الراهن حدوث امر باحدة للانتفاع وان كان مرتهنا فانه منزوع عنه لم يجلب الاستيفاء بكل واحد ومذهب الجمهور انه لا يجوز
الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متحد لو اذن ولا يبطل الرهن ووجه ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض
زال لزوم الرهن واستدل بالقبض في قوله تعالى فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بعمومه على جواز التصرف سيما الجواز على الهبة
الركوب باذن المرتهن سالم يخرج من بابه انتهى اقول ان الامامية وقت انما ذلك على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة فهم فيه استدل
بالآية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا
كالايجاب والقبول لكان فرد من مقبوضة بعد فرهان تكرارا لا فائدة فيه وكالا يجب ان يقال بعد قبوله لا يجب ان يقال مقبوضة وايضا
الآية مسوقة لبيان الارشاد لا لعقد الدال وذلك لا يتم الا بالاتيان القبض كالاتم الا بالرهن وكان الرهن ليس شرطا في الدين حتى لا يكون
القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الآية الارشاد كما يرشد اليه اشتراط السفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة
القبض ليست شرطا بل لو كان المرتهن الراهن في القبض كفى عند قبضه بل لو لا يتحقق الغاية المطلوبة منه وهي ما في الاشهاد اصلا لعدم
حيث لا دليل صالحا فيه فان قلت ذا في الشرط القبض فهي ما اذا جعل فيه مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليس بلازم
الناصب ما ذا لبث حتى استرقا بما وهن الدين وهن مالك الخروج عدم الاجارة وهن البيع بالطواء الشك في انه وجعلا بلك المسلم لكن احدهما
مسلما لا يجوز ذلك هذا واما الحديث الذي يتم ما ذكره المعلم من الاجماع صريح في سداد ولا فائدة الحيل في ما ذكره الناصب كالا يخفى وا المعلم رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بمن المنزلة كالا يكون من نقل البلد اذا اطلق الاذن وقال ابو حنيفة
يجوز بيعه بالنقد انتهى قال فيه كالا في بيع سعد تساوي ساعة الفيء بالرفاعة جاء بدرهم نبيذ الى المشتري سنة كان جائزا وهو قول
المعلم والمنقول لانه العقل دليل على فتح اقول العرف الشرعي اجله وهو قوله كالا مرور الحاجة في الاسلام انتهى وا الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الرهن سعر الرهن او وكيله باذن المرتهن فان لم باذنا قال الشافعي الذي في بعد ما ما والوكيل لا يبيع
الا بما في بلدة المرتهن فلا يبعد الا ما فتى الخيرة ما لا اجلا كما يثبت في ركاز ومذهب ابي حنيفة انه يجوز بيعه بالنقد انتهى قيل بما قال ابن حزم ان الثمن
وعند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز الا ما سواه الناس ولا يجوز بالعروض والدنانير لان المنفق سعر الى الد ... وفي المزارعة المسجد التي الوصل
وعند ابي حنيفة بعد باصل نحاس ودليل الحنفية ان الوكيل مالك للعقد وباشر فلا البيع بما شاء ... الوكيل به اهل لما شاء العقد
لم يكن قد البيع بما شاء ولا ضرر عليه لانه الموكل فيه الى خيره على ان الناصب لم يذكره ... ان ذلك ... وفي
والتوضيح ان هذا هو الذي يعرف المعلم المسلمة ... واما ما ذكره من ان الرسل في جواز رسل ذلك البيع الوكيل على الاسلام فهو ان الوكيل
مالك ... الشيء والمعلم ان الوكيل مالك فقط وبطلان ظاهر لانا نقول ان ما باشر البيع ما شاء وا

سلم كتبه الشاه الى المكي وكيلا او وصيا او متبعا محمول عليه لا محالة وذلك من دليل على ان قوله الحكم لهم بره اهلا بالسرح المعقود لهم
مع ذلك بان المخطاء في حق الاهلية جائز فقد تم ذلك من موسى بن طلحة في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما ظن
به الفرق او اختار جنبا صلح بعض المنافقين لكتابة الوحي فرب الى الكفار واختار رسولا ثانيا امير المؤمنين موسى الاشعري فحكم بتوريث
محرمة تقتضي الكتاب والسنة فاخدع لخالفة وتفاخر عن جرير بن العاص وحكم بالمنازعة لخالفة وتفاخر ولما اصل انهم اختاروا ليحكم
ثم تحكم عليه وتصحيح المرام انما ذلك اذا وكله الخصم فيرا فيرا على ذلك البيع سائر اهل الحجة بالامر وبما قطعه من حيث في ذلك فاذا
تعين الوكيل بيع ذلك على الوجه الطائف برأي اهل الحجة والصحة واوجب حيرة الحكم لان ذلك البيع فاسدا لضرورة والاطلاق
ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف بين الناس كالعادة والمعنى في التذكرة واظهر ان الناصب اخذ هذا الدليل
الخارج في قضية الكبير حيث قوطعا اعلم لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي ذكره ابو موسى وقد عرفت بما ذكره قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الدين غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يغلق
الراهن الرهن لصاحب رهنه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق انه لا يملكه المرتهن وقال سائر الخراج بالضمان وخراجه على من له جلده
قال الناصب خصه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد [illegible] ولا يقتضي يد نقص ولا يعد تفريطا بشيء من الدين والرهن
الا بذلك الا ان يتبع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة انه امانة يد اجارة فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن
من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لا يتعلق به ممنوع من الخراج كالسيوا اقول الذي استدل به ابو حنيفة هو ما ذهب
اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم انه ولا مستند له غير ذلك وهو
ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فنفق عند المرتهن فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره بذلك فقال
ذهب حقك واجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني بروايته اسحق بن اسيد وكان كذابا واضعيفا وبجهالة الراوي ذهب
حكمه من الرهن بدليل انه لم يسأل عن قدر القيمة ولجد الفرس اخي واما ما اختاره الناصب لم يثبت له من قبل ذي مما لا يرى ابو حنيفة
واصحابه فان المشروب اليه في الوثائق يحتمل وشرحها انما هو على انه لا يبقى العارية بلا تعدي من المستعير فاهلك العارية وقد ثبت
الضمان على ان ما ذكره وصريح في الحديث الصحيح المذكور المص فان المروي صريح في ان الخراج والغرم وهذا الناصب
استدل على ما ذهب بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن لم الحديث الاخر مع ابو صالح مرجحان في اخراج الراهن
الظاهر على المرتهن والناصب يرى قياس الراهن حتى اصحابه ممنوع من الخراج واذا المحال الى الظاهرة فيه انه الخراج والاعمال وتكاليف
حراثة السلاسل والاغلال وبظاهرها وكذا ان الشارع الى ساقي العارية مضمونة عندنا بيد ضمانه وما ذكره احترازا من ان الراهن
ممنوع من الخراج حتى يرد من الدين عند ما المعهودة في الحيوانات فالاصل ان العارية مضمونة بطلة فوجب الحكم به
ان تلفت بتعدي المستعير كالمرتهن قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن فلراهن يسكن الدار ويخدمه
العبد ويركب الدابة ويزرع الارض والثمرة والصوف والولد والطين وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن
فالارض والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد يتبع الام بخلاف الثمرة
وقد خالف في ذلك الفقهاء والشافعية فانه يمنع من تعطيل المنافع الشاغلة واما المنفعة فلا يمنع الراهن عليه من ركوب ما تيت

الراهن منفعة الطيب والركوب وقوله عليه السلام لا يغلق الرهن صاحبه اقول الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الشائع المتصل
والمنفصل ملك الراهن واما ما يتبع الى اعتبار من مخالفة المعقول فلا يلزم كون النماء المنفصل ملكا لهذا المتصل في حكم
الاصل فتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لا ذهب في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة الذي يكون
قال ما ذكره من قبل اعتبار او كان النماء المتصل لا يتبعك مرود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وشرعا هو
كما قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل ويتعدى الرهن اليه فلا يلزم من ذلك ايضا
ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا فعله ابن حزم حيث قال لا يحتبسه واصحابه فتعدوا اخرة الرهن ومن ان يمتنع به الرهن
والمرتهن ثم تفاضل من ذهب فاخر الراهن ان يستعير من المرتهن وان يجره اياه ولم يرد بذلك خلاف ما من الرهن ثم قال وهذا قول
في غاية الفساد وقد رد من ابرهاد ولا شك لا يعلم احد قال به قبله انتهى واما انكار الناصب بالشمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فكاذبة
مرجحة كما يحق من تامل في كلامها ان تامل هذا واعترض بانه اذا كان النافع للراهن كانت ذاي فائدة للرهن واجب بان الفائدة
عظيمة في الاخرة فاخر العمل بما امر الله تعالى واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالقضاء يبيع الرهن ويحصل المرتهن الاستيفاء من حقه
فاي فائدة ترتب عند الكن من هذه الفائدة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز البيع في الاعصار وقال الباقون لا يجوز الا في
من اهل الحجة وقد خالف معنى قوله نعم ولكن ان وجدت قطع الى مسرة وانما يحكم بالاعصار بالشهادة كغيره من المعروف قال الناصب خصه الله
اقول مذهب الشافعي جواز اجماع البينة على الاعصار وان صح ذهابه لكن لا يعدم جواز الشهادة فلانه لم يكن الاطلاع عليه عنده فلا يصح
الشهادة عليه ولا استدلال بالآية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعصار ولكن ثبوته بقول المدعي انتهى اقول اما قوله الناصب
على مالك من انه تقول امكان الاطلاع على الاعصار ولم في الكارة من اصل فنوى مالك كالا يخفى على من له صدقة تامل ثم مناسبة الآية التي استدل
بها المص ظاهرة لا مناسبة لبيان اختيار دعوى الاعصار بشرط وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعصار يثبت بالشهادة واما الذي لا يناسب
استدلال الناصب على عدم مناسبة الآية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعصار لم يعلم ما ذكره بكن ان يعرف مناقشة على الحصر
المفهوم من كلام المص حيث قال واما يحكم بالاعصار بالشهادة ووجه ما هو لا يناسب كلام المص فيتعلق بالاعصار الذي لا يعلم المدعي به
مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعصار ولا ذلك حتى يحتمل الحصر الاعصار قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا ثبت بالبينة اعصاره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبسه شهرا وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
قال الناصب حفظه الله اقول حبس المشتري لثمن جزء التثبت ولان الناس يعرفون انه مفلس ويتبعونه بالافلاس لبلد ما سلمه والآية
قد دل على عدم المطالبة لا على عدم الحبس بعد اعلام الناس على فلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه انما يناسب اذا علم من المفلس تعلل
الحيلة وعدم مبالاته بتعريض مال الناس واما اذا كان الافلاس والاعسار محض قضاء الله تعالى وكان الرجل واخرجه الغرماء
وتحصيل الاموال وكان له اسلاف وعقار في بلد آخر يمكن ادائه وحقوق الناس منه ايضا [illegible] لا وجه لا علام والحبس
والاعلام كالا يخفى ولعله يحصل التشهير بحرج الشدة وعلى ذلك مما في مسجد البلد اكثر من التشهير الحاصل من [illegible] كالا يخفى فلا وجه
للعدول عن الاسهل الاخف الى ما هو صعب وافق الفقهاء واما قوله والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فقوله في جوابه نعم

ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الآية واستدل بمعنى وجوب الفتنة من هذا الفتوى الا الاعراب في ما زعم
الفتنة هذا وقد جرم ابو حزم انه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم سجن وحبس وابطل ما ثبت الى ذكرها الحنفية للاحبس
الحبس فارجع الى كتابه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعسار وجب تخليته ولا يجوز ملازمته وقال
ابو حنيفة يجوز ملازمته فيتمنى منعه ولا يمنعه من التكسب فاذا رجع الى بيته فاذا ادعى انه في الاصل اعسر حلف ان لم يأتهم
سفره من وجده وبينه فاذا جاء اعسر وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وسلم حدوه وما وجدتم
فيه فلكم الا ذلك انتهى قال الناصب حفظه الله اقول قد حسن ابن الشيخ بدليل ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء الا ان ذلك الملازمة لا تنافي
فلا مخالفة للنص والحديث بدليل ما يدل لخبر الكتاب والمراد من قوله فليس لكم الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على نفي غيره
اقول قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالآية كما لقناه هو جواب عن مناقشته فيما هنا فتذكر وتأمل والحجر لا يدل
على حجر اخطار الميرة ما عدا ذلك من الخبز والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى وامرح ولا ادعى ذلك المكان كله الدلالة على الحبس
فتقرير لزعم ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة بل يؤخر وجاعل شايعا بالجمع كالاعتبار قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان الاثبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال الشافعي انه دليل في المشركين خاصة وقد
خالفنا المعقول والمنقول اما المعقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم طبيعي استفيد من الاستقراء كجريه من الحيوانات الوحشية
واما المنقول فما اسعدنا معاذ حكم في قريظة بقتل مقاتلهم وسبي ذراريهم امر كيف سرقهم لما ثبت فوجب المقاتلة ومن لم يثبت فيه
الحد ما واصحابه النبي صلى الله عليه وسلم قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهي خمس
عشرة سنة واما الانبات فلا كاذب في ذلك على البلوغ لانه انبات الشعر في الانسان يجب الاشتراك لم يكن الاطلاع على البلوغ
بالسن او الاحتلام من الكفار منصب العدم الرفيق بكلامهم وعدم المشورة حين الحكم على البلوغ بالانبات المشروعة في شان الكفار
وتبقى في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام والسن هذا دليل الشافعي ولم يجعل ابو حنيفة دليلا على الاصل وعدم الحد
عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم طبيعي فعقول لانه اسم هذا والاستقراء ممنوع لانه مختلف
يجب الاحتياط والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى اقول يتوجه عليه ان حصول التفاوت في ذلك يجب الاحتياط لو سلم تجاوز
في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد معدوم او نادر يجب الاحتياط مع انه دليل على البلوغ باتفاق منا ومنكم وانتم اتفقتم التفاوت
يجب الاحتياط للتقديم مرة والتاخير اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعيا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج
الحار مثلا عند النضج كانه في زمان اما انقضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد وما انقضاء مزاجه والعقل لا يمنع
جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكر ان الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فيقبل الاستدلال لمخصص بالنص
ولا عبرة به كما تقرر في الاصول وما ذكر انه لم يجزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة جعله هناك
بلوغ ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لا يمكن الحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبلغ الرجال فيخرج عن الصبا الذي
فرض من النبي صلى الله عليه وسلم عن مسلم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالنسبة لغير رجل مع تساوي وقت واحد انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ

خمسا وعشرين سنة دفعت اليه ماله على كل حال وقال الشافعي ان بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان
ذهب عقله بذلك قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وحد الرشد ما تقدم استدلال الشافعي
خمس وعشرين سنة انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا يزول بالبلوغ حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة
سبب الجزء وهو عدم الرشد ويجوز البلوغ لا يفيد ذلك لجواز ان يبلغ سابع من السن ومذهب الحنفية ان الصبي يدفع اليه ماله
اذا بلغ انه تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم فدفع اليه ماله
سنة فان هذا يدل على انه اذا بلغ لم يكن ان يسير جدا لان اولى مدة البلوغ التي يخرج عنها مدة الحجر سنة وشرط البلوغ لكن اذا بلغ
ذا ان لم يحدث هنا البلوغ بل لا يعلم انه لا ظهر انه رشيد وانما في سن خمس عشرين جديد حتى يعلم عدم الرشد
يسلم اليه ماله وان يدفع عند ابي حنيفة فان هذا النص مطلق الرشد قيد وبالحكم معا وقد تقدم الجواب عنه انتهى
جواب ما جاء فيه ابو حزم حيث انشا ماله فقال هذا كلام اعجز ارده وتبا له هيهات كما قيل فكان ما زرته سنة خوض من يكن حداده
ويمكن ان يكون ابا في احكام ما الحاد في ذي مقتل وحدتم هذا ابن قدر زيد من الرشد ما ولا كذلك بل يعتبر بعد البلوغ
فعدا الجد ابو حنيفة فبلغوه هكذا الى تسع وثلثين سنة وقال ابو حنيفة سنة قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح اسناده وبلغ ارشد فلم يدفع
ما ذهب اليه ابو حنيفة وما ذكر الشافعي واحاب العوني المنكرة بان الآية لا تنافيها وكذا جاء البيت تحت معنى شيخ لكم كما اسرى في المنبع
يشهد بالاعتبار فيكون انبا ناظم الحكم بالعلم ثم هو ثابت بعد حد هذا السن فان اذن لكم حدا له وحدتم اقول احمد الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة وشرط دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج والجبر بزوجها كما احمد من وقال
ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج دفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد تقدم في هذا
انتهى لم يكن لها زوج دفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيه الا باذن زوجها وقد تقدم في هذا
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول هذه المسئلة مما وقع
في كتبهم وسالت ابا حنيفة وتعدد من مختلفات وان صح فقد امر خالفت الذي في المزوج في كتبهم انتهى اقول لم يذكر في هذه المسائل
الحنفية في حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي ذهب اليه الشافعي في المنابع لا مالك واحمد قال وهذا يدفع بما يحتج
وقد اه في رواية حتى تبلغ وتقيم سنة مع الزوج لما حكمه وقوله قال انتم متزوجا به فالمعنى ان الناصب بدل الكلام بالمعنى
او دفع النبي بدل سماعا من فلم الناصح بدليل ذلك كلام بالمعنى في الذكرة حيث قال وقال الكل لا يدفع اليها مالها حتى يتزوج وهو
فاذا انكحت دفع اليها مالها باذن الزوج وبتقدير صحة ما يلزم الشك الا باذن الزوج سالم تعرض كان لا جاز ان لا يتزوجها انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ الغلام لم يدفع اليه ماله الا باذن الزوج سالم تعرض كان لا جاز ان لا يتزوجها انتهى
قال الناصب حفظه الله اقول هذه المسئلة كما ذكرها
الله تعالى سنة الكبر العرفي فاهر فان محلها في النكاح لا يقدر على معرفة الاسلام الا بالاب او
اجازها على النكاح لان حد هذا لكن النكاح جعلوا في الحد الاذن من البيع والشراء غير هذا
اغير والمخلص انه لم يرد الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد ذكر صاحب المالك واحمد ومع الاختلاف
الكلامات فالكار ارادة الترجيه ابد والوجه ابرز من الكل والكل ظاهر وان عدم وجدان الشارح
على هذه مستدرة ذلك لعدم مسكه وقد رفع حكم الاخراج بان جميع الاذن المختلفة تنتهي في سائر المذاهب مخلص
فقد نقل صاحب صفات الحنفية عند بيان حال ابي بكر الرازي ما حكى ان ابا حنيفة الكاتب في ابي حنيفة

[illegible] في مسائل فقال الامام في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فيها مسائل كثيرة فجمعها كما ذكره مسئلة يقول ذهب ابو من اصحابنا
فلان وفلان قلت بل اذكر كثيرا لم يجر مسئلة الا وذهب ابو واحد من اصحاب ابي حنيفة فاتفق الجميع على ذلك انتهى وذكر في الفصل
السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة فهو قول ابي حنيفة
انتهى انما كان قولا اذا لم ينقرض عصره ولم يقل احد انتهى فافهم قوله وهب الاسامة الان الصبي اذا بلغ رشيدا يجوز له
مالم ان بلغه يصح في المحاسن يجوز عليه وقال ابو يوسف لا يجوز عليه ويقرره ما دمت في ملكه وهو خلاف قول محمد فقد ذكر ان الذي عليه الفتوى سخيا
او وهبه او رهنا او كبيرا او لا يستطيع ان يحولوا حتى عقد وقوله ان فيها البقاء اصل الكرم وقال الله ان المبذرين كانوا اخوان
الشياطين وذم المبذرين يوجب المنع منه وانما يمنع بالمنع من التصرف قال الله افتضوا على ايدي سفهائكم انتهى قوله الناصب خصما
اقول مذهب الشافعي انه يجب الحجر في السفه الفاحش في الضياعات واختلال الغبن الذي يتسامح في المعاملات وتبديل المال في
المحرمات فاذا بلغ رشيدا فمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انه لا يحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر هذا فكما لا يحجر عليه في الاول
والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم لزوم الضرر لان الباحث على حرمة المال في المحرمات قد يكون من
المروة واللذة الا الفسق فلا يعاد عليه الحجر ومذهب الحنفية انه لا يحجر الا في الطوارئ في السفه بل يحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل
حكاه في فتاوى المعروف لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف ولا على وجوب المنع عن المفتي قوله اذا اعترف الناصب بالمنع
المعروف وجوب المنع من التصرف ثم كلام المحدث يحتمله لان المنع عن التبذير ما هو من باب المنع من التصرف كما ذكره المصنف بالمعروف
المعروف على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فيرفعه صريح في ذلك كما لا يخفى فتبجاوز الناصب الخاص عن سفاهات المعلم واعادة
لا يمكن تقوى بالحاكي هذا وقد استدل المص في الشرائع على ما اختاره باجماع الصحابة وقد اوضح في نظر هذا الاجماع انهم وان اتفقوا على قال المانع
منع من دفع المال اذا حدث وجب ايضا منع المال الحدوث وان لم يتفقوا على الحجر جبرا او لا حفظا لان الكان الصبي وانه لم يتلف المال فانه يجبر امره
عليه لا كما اصد ولا الاذن عند فاذا زال الاذن ساء واخذ حقيقة لان الحجر اولى ثم قال ابو حنيفة يرفع الحجر عليه ويقرره ناصا لا يحجر
مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح عقله فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظا لماله فدفع اليه بخلاف
السفيه والفلاس فيس الخلاف في مال لا يتجه فلم يمنع منه ولهذا يكلف العبيد دون التصرف في المال جبرا ان سيده انتهى قوله المعروف لله وجه
الاسامة اذ جواز الصلح حق له قوله الانكار وقال الشافعي لا يجوز في الانكار وقد خالف قوله ثم والصلح جبر وقد صح الصلح جائز بين المسلمين وهو حلال
انتهى قوله الناصب يحتمل القائل مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح في الانكار لان الصلح لرفع النزاع فاذا وجد في الانكار لا يرفع النزاع
فالصلح في الانكار حقيقة ليس بصلح فلا يدخل في عموم قوله ثم والصلح جبر وكذا الصلح في الحديث انتهى قوله ما ذكره الناصب من انه اذا دخل
الانكار لا يرفع النزاع غير مسلم لان الدعوى اذا كان كاذبا يستدعي الانكار فاذا اصر المنكر وتوجه اليمين عليه ارتفع الصلح بهما ساقي
والانكار النزاع الباقي لا يبالي كون الصلح جبرا لان ما يرتفع احدهما في الانكار النزاع جبر من الانكار ارتفع شيء منهما وتفصيل الكلام في
هذا المقام ما ذكره الناصب في وجه مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة صحيح لما استدل به ابي الشيخ فان الذكر في قوله
تعالى ان [illegible] في صورة الانكار معاونة على عاقد بثبت فيه معنى المعاونة كما في اجراء الغيرة وعن نقض بطلان المعاونة على عاقد بثبت
بالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير فيبطل من غير قدر وهنا ولان بنى منع
عندنا وعندنا كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو حاصل في الانكار ايضا صورة الصلح مع الاقرار فيظهر اساس الانكار فيان يدعي

[illegible] على غيره دينا او عينا فيكذبه المدعى عليه فيصالحه على مال [illegible] على بعض المدعى به او على غيره ذلك من منفعة وغيرها والمراد بعقد الصلح
مع الانكار يحتمل الظاهر والناصب [illegible] ما وصل الى الشيخ [illegible] وهو جبر لحق فاذا انكر المدعى عليه المدعى
ظاهرا وصريح على ذمة بعض ما عليه في الواقع او سعى العين او بمال اخر فيستحق المنكر ابتي من مال المدعى به وبما امكان
فيصالح عن العين بما اخر فيرد عينها في يده مضمونة ولا يستثنى مقدارا ما رفع بعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا
في العكس فكان المعطي مبطلا لانه هنا كله اكل مال بالباطل واما صالح لحق المبطل وهو رجوع المكاوية كما مر وقد ذكرنا
بالصلح فرد الحق نفسه او ما لم ومثل هذا لا يعد تراضيا بيع اكل مال الغير فيجوز كانت الدعوى مستندة الى قرينة حلية كما لو
على بخط مورثه انه اخذ او شبه رسمي لا يثبت ضمانة الحق ولم يكن الدعي عالما بالحال وتوجه اليمين على المنكر صالحه
على اسقاطها مال او على قطع المدرجة ما الخبر صحة القطع في حسن الامان ابي بعض قطع القطع على سفاهتها وسندها وتوجهت الدعوى
حيث يتوجه اليمين على المنكر ولا يكرر دعواه قال الامام حرم معتمدا من جنب الشافعي بالاستدلال الامة انه كان الاية تشبه
على عموم وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وانما امره الصلح على اباحة قرض او فرج امرأة او حق جنر بما ذكر من الصلوة وذلك
على ارفاق جراحة على نفسه كل هذا كان صحيحا باطلا لا يجوز فاذا لا شك في هذا فلا يكون صحيح بجواز ضماء والصلح على الفدية
بجوازه ولا يخفى القرآن والسنة تصحيح الصلح على الانكار لا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوه انتهى واقول ان نظر الامام ذكره على الصلح
على اباحة الفرج ونحوها مما خرجه الشرع بالاجماع من عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي وهذا مفهوم الوصف وسيهدم
المجتهد الحنفي حيث ارتكب مصادمات بان يعم دخول كل فرد من افراد العام من القرآن والسنة حتى فيما يعم من كتاب الحرية انتهى الصلح
على الانكار واخلاء ذلك العام ثم جرى بتقرير الجواز كما ذكره ابن حزم لان القرآن والسنة ثم تكفلا بيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية
تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم التوازم الباطلة فانها ظاهرة بعد التحقيق وتباعض هذا العام قوله ثم رفع الله
وجه الاسامة الى ان الحائط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما وخال لخشبة حقيقة لا يجوز بيعها الا بعد اذن صاحب وقال
الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه انتهى قوله الناصب مقتضى الله اقول مذهب الشافعي
لو كان مشتركا فليس بسنة وضع الجذوع الا اذن الشريك لانه يضر وتداوم وضع فيه كرة ولا انه يخرب الكتاب من تراب ك بالاحوال
المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فالكلام في محل المذهب وما اجرى على المذهب انتهى قوله نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وضح
تخيير الناصب فيه صاحب البنايع ومالك واحمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص المشترك بلا اذن الا استناد
واستناده كالاستطراق ما يمنع على الاظهر قول مذهبهما مذهب مالك واحمد جاز وضع الجذوع وجبر عليه والا لم يجز فيه قوله لا
احدكم ان يضع خشبة على جداره فقد حمل على تاكيد الاستحباب لقوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه انتهى واحل بتدل
احمد بالشافعي وضع سواء من قوم الشافعي واحمد لمن الناصب لتصرفه في جدار المشترك بعدم مطالبة المنفعل ويغمض العين عن المتصرف
لدفع اعتراض المص عن مالك واحمد هو لا كالخلاف المعروف على ما مر على تقديره ما قال الشافعي عن الشارح مع الحديث الغول
فقد صح ان مالكا متابعة فيه في احمد ايضا والاوجه بعد بتخريج الناصب لقول ابن قدامة لا يحل انتهى قوله ثم رفع الله وجه
الاسامة الى ان لا يجب على الشريك اجارة شريكه الى عمارة المشترك من حائط ودرب ونحوه ذلك وقال الشافعي ومالك يجب وقد

خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فبأي وجه يجب على العمارة وقايسه الناس بالحفر
على اسطامهم اخرى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجارة الاخر في عمارة الملك المشترك كما لا يجوز
غرس ارض المشتركة سواء كان الامتناع لمضارة او اضرار وغيرهما ولهما او احدهما اعادة ما انهدم بأن يقسم ثم يمنع ذا اعادة
على الارض المختصة ويكون العمارة ملكا وهذا مذهب الشافعي وهو صواب هذا الكتاب في الفقه الاقوى ويلزم عدم ما يريد
ثم قال صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة وزرعها بغير اذن شريكه فيما لا يجوز فيما لا يجوز
كعدم الدابة وغرفها ذلك بعضهم الانفراد اعني الاعمار هذه المسئلة ظلا ونوجها كما لا يبقاها من قال المصنف رفع الله درجته وهذا الاستدلال
اذا كان الضمان ناقل للدين وان المحتال اخذ بريء وقال الفقهاء الا وعندنا لا يبرأ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم نفس المؤمن
عن الميت جزاؤه فلو كان الضمان ناقلا لم يجز ذكره كما فكك رهانه اخبك وهذا اخبك ذمة في الآن من ذمة الميت وقال الامام زيد بن علي
هو عليك والميت مطالب كما قال عمر بن علي بن ابي طالب عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين عليه السلام قال الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام لا يشترط فيه المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يعرف الناس ويصح عن الميت المفلس ويجوز ان يجتمع
مطالبة الضامن والمضمون له جميعا ومطالبة احدهما ... الحق والاخر بعضه وهو مذهب الامامية ... الناس ... الناس كان الضامن في الزمان ثبوت الدين في ذمة الاصل ... ضم ذمة الى ذمة ... الميت
لا ... ولا ... ذمة ... الضمان لان البرأة ... الى ... ولكنا ... الى ... ولا ... ما ذكره ... الكلام على ما ذكره ... هذه
المسئلة وتزيد على ذلك هنا ان ما ذكره هنا من ان الوكيل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك خير مسلم لا بد له من دليل قال الله يغفر الله
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح ايراد الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان
الايراد ضرب في مال الغير بغير اذنه فيكون فيه باطلا لان الايراد تابع للملك وهو منع من الوكيل وقال الله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
كما يجوز ... عن تراض منكم قال الناصب حفظه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الايراد ولا اشكال وان كان وكيلا مطلقا وهذا صحيح
عند الحنفية فقد الايراد وليس هذا مصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل الذي
ما ذكره الناصب ... بل هو ... بالمقصود فان النزاع في جواز ايراد الوكيل بدون اذن الموكل وهنا لا يتحقق ايراد
اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور ... في الايراد او البيع او الاقرار فيما اذا كان وكيلا في ... او وكيلا مطلقا شاملا للايراد او بعضه فالتردد ينفصل ... خارج عن الحجة غير مفيد في اثبات الحجية كما لا يخفى
ما ذكره المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكل الوكيل فاشتراه وقع الوكيل فانه لا يجوز ... يقع للموكل فينتقل
الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي ان استحقاق الملك يتوقف على سبب ... الى ناقل وهو الوكيل
الى ناقل قال الناصب حفظه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب الحنفية ان الحكم ... يتعلق بما ... وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكره ان العقل يقتضي استحقاق الملك حتى يوجد سبب ناقل ... الملك ... الوكيل ... فلا يحتاج الى ناقل قوله لا يخفى ان المباشرة الوكيل للبيع
وقبوله انما وقع بغير اذن المالك ... الى ذلك ... الاصيل كما لو اشترى الفضولي ... فان ...

صح ... قبل الزوم فيلزم ... الضمان بعد ... اول ... الفاعل المفرق ... المدعى قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الوكيل ان يطالب ثمن ما باعه وكيله ومع ان جنسه وهو مخالف للمعقول والمنقول اما كونه المعقول فلانه
سوى استحقاق ما يملكه من يد الغير قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للوكيل ان
يطالب مطالبة الثمن الوكيل في البيع وكيل في قبض الثمن فالوكيل ان يطالبه بالمال لانه ماله في الحقيقة وله الطلب ويعد ... الباطل فقد هو الوكيل فيما يستحق المطالبة لان المطالبة حق المباشر ولا يلزم منه عدم تسلط الموكل على ماله لان المطالبة من
الوكيل التسلط يحصل بجواز المطالبة من شخص معين اقول ترجيح عليه ما ادعاه من قبل التحقيق من ان المطالبة حق المباشر
وهو ... لا يصح بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل في ماله ... على عدم تسلط ... بجعله
لمعنى التسلط ... الجنس ... كيف ... المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاذن الكائن في البيع منتهى البيع
فقد ... الثمن ... وقال ابو حنيفة لا ينفعي ذلك بل الوكيل اذا بيع ثوبا ... ما تلف بدرهم واحد الى الف سنة ... في ذلك العقل والنقل فان الاصل ... الامامية ... على من ملكه ... اذا كان ... الملك وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر
في الاسلام قال الناصب حفظه الله اقول قد سبق ما ذكره ... الامامية ... ابا حنيفة ذهب الى ان الوكالة اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فان
يتصرف كيف شاء ولو فوت ... الملك الموكل فيما ... الملك ... ثوبا ... ما تلف بدرهم
واحد الى الف سنة ... في الاسلام انتهى قد سبق ما ذكره الكلام على ما ذكره ... هذه
المسئلة وتزيد على ذلك هنا ان ما ذكره هنا من ان الوكالة اذا وكل الوكيل سلطه على الملك خير مسلم لا بد له من دليل قال الله يغفر الله
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح ايراد الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان
الايراد ضرب في مال الغير بغير اذنه فيكون فيه باطلا لان الايراد تابع للملك وهو منع من الوكيل وقال الله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
كما يجوز ... عن تراض منكم قال الناصب حفظه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الايراد ولا اشكال وان كان وكيلا مطلقا وهذا صحيح
عند الحنفية فقد الايراد وليس هذا مصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل الذي
ما ذكره الناصب ... بل هو ... بالمقصود فان النزاع في جواز ايراد الوكيل بدون اذن الموكل وهنا لا يتحقق ايراد
اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور ... في الايراد او البيع او الاقرار فيما اذا كان وكيلا في ... او وكيلا مطلقا شاملا للايراد او بعضه فالتردد ينفصل ... خارج عن الحجة غير مفيد في اثبات الحجية كما لا يخفى
ما ذكره المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكل الوكيل فاشتراه وقع الوكيل فانه لا يجوز ... يقع للموكل فينتقل
الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استحقاق الملك حتى يوجد سبب ناقل ... الوكيل ... الى ناقل
الى ناقل قال الناصب حفظه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب الحنفية ان الحكم ... يتعلق بما ... وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكره ان العقل يقتضي استحقاق الملك حتى يوجد سبب ناقل ... الملك ... الوكيل ... فلا يحتاج الى ناقل قوله لا يخفى ان المباشرة الوكيل للبيع
وقبوله انما وقع بغير اذن المالك ... الى ذلك ... الاصيل كما لو اشترى الفضولي ... فان ...

وأتى فيه بلفظ فرعه المعقول ابتداء ولم يتابع الشافعي أن الوكيل يكون ممن ينعقد له النكاح لنفسه ولم يتعرض لما يعقد له الوكيل
مصنفاته ورد ذلك في بعض فاجاب بانه في الزمن الاول يقع الوكيل وفي الزمن الثاني يعقد الى الموكل دون الفتوى على
يتبين ذلك كما قال بعض مشايخنا المتاخرين انه اذا نقل الى الوكيل كان اللازم ترجيح الفتوى لا ما يسمى بالتغليب باعتبار
بلد فاذا كثر الحوادث بالمشاورة الناصبين الوكيل ليس مستقلا بالمكاتبة ويرجع عليه لذلك معنى بعدم الاستقلال بالمكاتبة
من يجوز بالوكالة بالاصالة اي جائز في مثل هذا الا انا قلنا فيما اذا صرح في متن الاقدر بان يتبرع من موكله الفلاني وهل
هذا الاخلال انه قال واذا وكيل في النكاح بين الزوجين زوجه لم يا لا ثم ينقل الى موكله مع ظهور بطلانه لا معنى للحنفية في
قوله بل الملك في الحنفية بالموكل لا الحنفية تزويجه واذا اعترف بان الملك يجب حنفية الشرع الموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينقل الى الموكل والمجلد ساذكره في توجيه قول الحنفية لا يوجد الى ما يوكل ترجيح الى حاصل قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر يصح الوكالة فاذا اشتراه لم يصح البيع وقال ابو حنيفة
يصح التوكيل ويصح البيع وعنده ان المسلم لا يملك الخمر انه في الشراء بنفسه وكذا يصح وكذا يملك شراءه وكيف الذمي و
خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات من صلى الله
عليه وسلم اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة بعينها البائع والمشتري والوكيل والموكل
قال الناصب حفصه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب الحنفية وذكرنا دليله وحاصله انه يقول بهذا البيع جائز
لانه يملك ذلك وحرمته بواسطة مقارنة المحرم لا تفسد فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعل ملكا له بمعاونة في الحرام
قوله كل من له اهلية وسلطنة باحكام الشريعة يعلم انه كما اشترط كون الوكيل قادرا على ان يفعل لنفسه شرط كون الموكل كذلك
فلا يكون جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في شراء الخمر واشباهه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه
ونحن ساقلنا ان يعلم من ان هذه المسئلة عن الحنفية من مذهبه الذي هو دائما منا انتهى هذا وقد صرحوا على ما ذكره الناصب
سابقا من الدليل وجنا ما فيه من الاختلال والتعليل فافهم وتتبع الحق فانه يضلك عن السبيل قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وخالف في ذلك منهي
النقل والعقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكالا يجوز ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع
هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم انتهى الوكيل بيع هذا
المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى قال الناصب حفصه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد
يتصرف عند الحنفية الى اصل البيع لان معنى البيع موجود والفاسد خارج عن معنى البيع لعجز الاضافة فيلغى جزء
الى الصحيح حيث هو منه معنى البيع عند الاطلاق ولا اقول بصرف الى الوكالة المطلقة الصحيحة فيملك الصحيح انتهى
قوله لا الناصب هذا البيع الفاسد فاسد جدا لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى الخوض لهذا باب التعليل
والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي ولو عقد عن تجربة لم يقع و
قال ابو حنيفة ان يكون له وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وخالف قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم

ورفع القلم يستلزم ان لا يكون الكلام حكم قال الناصب حفصه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا لتصرف
وهذا لا يتأتى من الصبي لقصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون شاملا والمراد بالمأذون الصبي
العاقل الذي اذن له الولي والعبد الذي اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والمأذون صبي محجور يرجع حقوق العقد الى
موكله كما يرجع الى موكله كما لو عقد الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزم في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع انتهى قوله
معنى رفع القلم عدم التكليف حقيقة لا التكليف باداء الحق فقط وهذا ظاهر بل كل من جرى عليه قلم التكليف ذكر الله
من اعتبار الحنفية الاذن في الصبي وتفسير رفع القلم بما ذكر افتراء عليه واما الذي قاله ابو حنيفة حتى ما ذكر في كتب اصحابه انه
يجوز ان الصبي وكيلا في البيع والشراء وغيره ذلك اذا كان يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول الحجر فيوكل كالبالغ
ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال
وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلى الله عليه وسلم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر الا كثر فلا يقبل كاجنبي قال
الناصب حفصه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ويجب المفسر له وقال ابو حنيفة لا يصح الاقرار بالمجهول وكبيرا
اكثر من مال فلان قبل تفسيره بما يحتمل وان اكثر من مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول يجب التفسير وان كان مقدرا
يجب للتلاحق والواقع وفي الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا يجب التفسير ثم يكلف الاداء ما يقع عليه اسم المال كما
هو المعتاد في الاقرار بالمجهول فلا خلاف بينه وبين الشافعي في اقراره على نفسه واقراره بمجهول تفسير في نفسه بما يحتمل
المجهول انتهى قوله ان المصنف رفع الله درجته في المسئلة هذه فيما قبل التفسير واما قد صرح المصنف في مسئلة ذهب الامامية
في الذكر حيث قال لو قال له عندي اكثر من مال فلان قبل تفسيره بما يحتمل وان اكثر من مال فلان لانه يحتمل ان يريد به ان يتصرف
الى الحلال وذلك من سوء الظن بالمسلم ان يريد بان مال فلان حلال ومال فلان حرام والمقبول من الحلال اكثر من الحرام
انتهى فما ذكره الناصب هنا غير الفهم الكلام اصلا ثم ما ذكر من ان في الاقرار يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى
وان اراد جواب ايتا مدخول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقررة فلا ريب في ان مدلول الصيغة فما عن عبد هو الزيادة
دون ما يطلق عليه المال فيلزمه مقتضاه اذ الزيادة الى ان يصدق ذلك بما لا يجب الزيادة اصلا قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف عند رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف الثاني
المعطوف عليه من غير المكيل والموزون وان كان جنسا كان المعطوف تفسيرا من الدرهم فانه ينبغي ان يكون الالف درهم وقد خالف
استحقاق العقل والعرف والفقه فانهم يفرقون المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما وهي جنسا
هو جنسها انتهى قال الناصب حفصه الله اقول الاصح ما رواه عن الحنفية فرجه لو كان من جنس
المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه فيجاز يكون منضبطا بحسب المعطوف والتفاوت
لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار يحمل عليه وان كان من المكيل والموزون فلا يضاهي
في الشرع فيلزم الرجوع الى الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين

فيما يتبارك به اصحابنا في الانضباط والمعلومية مما لا كان هو المعتبر في نظر الشرع فيجب الجزم عليه بخلاف غيره ولا يخفى انه لا يعتبر
للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الاجزاء عطف المخالف والماثل والشرع قد يجعل تفصيل باعتبار بعض الاسباب المقتضية
انتهى اقول يحقق المسئلة على ما فصله المعترض اذا اقر احد باحدا ومخلفه وانه جنسا تمييز واحد فاكانت الاعداد بمنزلة واحدة كما لو
قال له عليه كذا خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان الفعل مترددا بينهما لم يرجح ان يحمله على ابهامه
كقوله حاملة درهم وعشرون وان تاخرهما فان الاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا بخاصة الا ان العطف اقتضى انقطاع احد
العددين عن الاخر لكن العرف قد يرجح احدهما على ذلك ايضا والمثالان اللذان ذكرهما المص عن هذا القبيل لان العطف لا يقتضي
والدرهم مثلا لم يقع تمييزا واما هو جنس متفق ومعطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تغيره وقد يجعله العرف دليلا على عوده
الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف ومائة درهم او الف ومائة وثلثون درهما ونحو ذلك
فان المتكلم في العرف درهم حتى لو اراد احد تمييزه لجعله منها عدا لا مستاذا واما ما ذكره الناصب من ان غير الكيل والوزن لا ضبط
له في الشرع اقتراح على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العددي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني عجب الواضح الظاهر على كل
احد فكيف يقلب هذا الشرع الامر الظاهر العرفي الذي يحصل تفريع مع ما ذكرنا من طرق الشارع الى العرف في كثير
من المسائل وايضا في جعل المعطوف عليه نفس المعطوف قلت ما يقرر بين اهل اللسان من مشاع هذا وجواز العكس بجعل
المعطوف عطفا تفسيريا وايضا لا يحصل الفرق ما المعطوف يكون تفسيرا لان يرض المسئلة ان المعطوف وهو لا يفهم فكيف يحصل من
التفسير البيان يجعل يقبل وباجمال كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه اذا كان المسئلة على ما قرر
من قوله على الف درهم وعبد فتوجه ما ذكرنا واذا كان قوله على الف وعبد كما في بعض النسخ وهو اظهر فيتوجه
عليه ح انه اذا كان المعطوف غير الاول فهم كيف يصح قول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس الكيلي والوزني
لا المعطوف يكون تفسيرا واني لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس الكيلي والوزني او غيرهما حتى يفرع عليه
ما ذكره فتامل فانه موجه واما ما ذكره من ان الشرع فلا يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يرد ايضا ولا
يرجع الى محصل ويحتمل ان يكون مراده الشارع ويطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا الا ان يريد الشرع الذي
دون شرع ابي حنيفة او الشافعي من الصحابة وهذا مما لا ما اخذ فيه فتامل قال المص رحمه الله وجه ذهب الامامية الى ان يصح اقرار
المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك لا يصح وقد خالفوا فيه فكونوا فيه مبين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على الفعل لا الاقرار
وهو تام وخالفه المعتزلة ايضا فان الانسان قد يستدعي من وارثه ولا يخلو امرأة ذمة الا اقرار فلم يكن مبرما لم يكن خلافا من
ولان الاصل في الاسلام بعد الرد في اخبار المسلم الصدق قال الناصب حنفه الله قوله ذهب الشافعي يصح اقرار المريض
مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث مما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلا يتم عليه الاقرار
في المرض ... حيث ولا مخالفة بنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس لكون مخالفا لنص المص
حيث افتى به ... فلا الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر الاقرار لعرض المرض واما ما ذكره من هذا الفرق العقل
فلا يلتفت لانا استدلنا على عدم الاهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه وكيف يتصور مع حضور عقله وحياته بعد موته بين الجنون

الاغماء وكذلك في المريض انتهى اقول جعل الاقرار في المرض بحكم الوصية بحكم الاوصياء واما ما ذكره من الدليل هو عدم محل الخلاف
فعليه ان ابا حنيفة على ما نقل ترجيحه في كتاب الخلاف عن اقرار المريض عند موته بالدين لغير الوارث الا بينة لكن يرى الصحة مقدم على
المرض وروي عن مالك انه قال ان اقر لوارث بارث جاز اقراره وان اقر لوارث حاز اقراره لاجنبي وبالجملة فلا خلاف معتد به في الارث
دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا وابان باهلية المريض للاقرار حتى مع تلف الناصب الذي في قلبه من الجهل والتعصب الا ترى
جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزم محالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل قال المص رحمه الله وجه ذهب الامامية الى ان العبد
ايضا اقراره بما يوجب الحد والقصاص مخالف فيه العلماء الاربعة وفيه خلاف في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل
وحده في حق غيره وقال اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يدل على ان الاقرار هو تعبير عن ضرر وهذا اقرار العبد ما هو
اقرار في حق المولى انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص
يقبل ويقام موجبه بالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان يصدقه السيد او يقوم بينة وتعلق به حق وبين معاملة يتعلق به حق
دليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل
به قبول اقراره بالسرقة فالمراد بالقطع والقصاص لانا الفعل صاحب عبارة صحيحة وسنحتج لاقراره الواحدة قبول احد وما استدل

فقول الحمل على ارادة الدرهم الاول بجامع التاسيس اعم بان يكون فائدة التكرار والاعادة اسماع المقر للدرهم اقرار بشاهد الثاني
في مجلس اخر كما اشار اليه المص فهو الحمل على هذا المعنى احمال ينبغي آخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس
الذي ذكره الناصب من قبل اعتبره فانه معارض بذلك الاصل الخ ان الصلح خطاء قال المص رفع الله درجته وذهب مالك
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن
وقال ابو حنيفة ان اودعها عند من يعوله ضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وقال النبي صلى الله عليه وسلم اد الامانة الى من ائتمنك قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع
الوديعة عند غيره بلا عذر ضمن سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك فهو
ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو اجنبي فكانه لم يودعه واجنبي ايضا عند الايداع عند الاب
لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا محالة فيه للضمان لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير الا ان قوله لم يكن للزوجة مال
واسباب وسكن مستقل بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق وحفظها عن السرقة فلا نصدقه
هذه الصورة اذ اودع الوديعة عند الزوجة في زوجة عند محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكن مخصوص بها
مستقل بها دون زوجها وكانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها فحفظها في حصن ساتحصنها من الامن الى مدة الصورة فيقطع
محل النزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المتصفة
عن زوجها في حكم الاجنبي وهذا ناجح في الجواب عن المسودة ثم لما وصل الى نظر اعتبار النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء
للعلامة رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فاما باذن المالك فلا ضمان عليه
اجماعا لانتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان
المالك لم يرض بسعة غيره واماناته ولا فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وقال
الشافعي ذلك لعموم الدليل يتناوله وقال مالك ان له ان يودع زوجته وقال ابو العباس بن سريج من الشافعية ان استعان
بزوجته او جاريته في حفظ الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد ان ايداع من عليه نفقته من ولد
والد وزوجة وعبده ولا ضمان عليه لكونه حال لانه حفظ الوديعة لمن يحفظ به ماله فلا يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو
غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ
ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك بذلك في حال صورة النزاع قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا استودع
حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك وقال ابو حنيفة لا يجب العلف والسقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان
تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله صلى الله عليه وآله ما حملت على ذي يد وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع بالعلف والسقي فترجحا ضمن وان تاه عن العلف والسقي وترك ذلك لم يضمن ولكن
عصى ولو رب الامر والنهي ولا يلزمه العلف والسقي مالكا لو امره فان اداه فهو الغرض فان قال العلماء من مالك فعلف رجع بنفقة
الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك بل اطلق الحمد او كيلا لمستودعها او عبده لم يضمن ورجع الى الحاكم

لعرض عليه او بيع جزء منه او برجوعها فان لم يعلمه حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي واما مذهب الحنفية فالظاهر ان مرادهم
عدم الوجوب انما يلزمه الاخراج من ماله كما ذكر من مذهب الشافعي فالظاهر انه لم يقل الاخراج من ماله لامكان الرجوع
الى الوكيل الشافعي او بيع جزء منه او اجارته انتهى اقول لا فائدة فيما ذكره ان مذهب الشافعي ايضا مذهب الحنفية في بعض المقامات
المتقدمة كان المص ذكر ان المثال المراد في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف فلا يحتاج الناصب حينئذ الى
ومنع الملازمة بين البيض واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد عدم الوجوب كذا فلعرض الكلام اذا وجب ان يكون النزاع الحمد حينئذ
وجه الشافعية ولا امامية في هذه المسئلة نعطيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم
المسئلة لعظيه او هو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم
صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقامه نفسه قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بما لا يتميز
لا خير ضمن وقال مالك ان خلطها بما دون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو هنا
متعد قطعا قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التمييز ضمن ودليل
مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تفريطا فلا دون فيه التغيير يكون فيه الضمان والله اعلم اقول يحصل كلام المص ان الوديعة
قد صارت في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستحق الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما ينتهي زواله واستدل عليه
ايضا في التذكرة بانه قد تقرر في الوديعة تفريط جزء مشروع وهو بالمزج فان التزكية عليه فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق
عند العقل الموجد بالمثل بين خلط الوديعة باجود او مساوي لانه لا يخلو في العدوان الناشي من التعدي في الوديعة
غير مشروع وتعييبها بالمزج المفضي للتزكية المعنوية الى المعاوضة على بعض مالها عند الغير بغير رضى المودع وايضا مفاسد
في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا تتبارك بالمعاني في تحصيل الحلال وما للقطن بالكتان في غيره من الاموال بحيث
الفتنة والاشتباه كما في الخلط في نظر هذا المحقق بعد تحصيل ايضا المهم انما استند لهذا بطلان قول مالك بالمصرح والا
والدليل العليل نسبة الناصب الى مالك لا يفهم معارضا شيء من ذلك فتدبر قال المص رفع الله درجته وذهب الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز بما نفع ما نردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي
وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم بيان العلة قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الامانة بترك
الخيانة الا باستيداع المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة ينبغي رجوع الامانة انتهى اقول التدليل الذي ذكره الناصب
كلام محتمل فقد احتمل من عند نفسه وزاده ذلك قولنا الرجوع الى الفقه ينبغي رجوع الفقه والرجوع الى النجاة ينبغي رجوع
النجاة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا اودع الوديعة فيما مسك بها
بامر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها واودع عليه المص في التذكرة ان الغرض ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم ينفعها بعدوان بخلاف
صورة النزاع ثم ينفعها بعد عدوان ان اذا اخذ الوديعة وضمنها بالحجر ثم اخرجها فانه لا يبرأ بالقياس على ما اذا رد فانه
لو رده الى موضعه لم يبرأ فكذا هنا انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الحمامة المحرمة على جار الغاصب بالحمامة على جار
الشيء كما يقال مالك اذا اطلق ذبح جار الغاصب ضمن كما لو تعمده واذا اطلق ضمن جار الشيء ضمن الارش وخالف الشافعي والمعتزلي والمفتي

قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان الغنم يختلف باختلاف الاعيان لا
باختلاف الملاك قوله الناصب حفظه الله اقول ان صح ما نسب الى مالك فقد تفرد والتخلط على المالكي وجاز لنا ان نقول انه حرمة
والظاهر ان هذا من سفسطة المالكي الثرد ويقوله ان صح كما يترد بانه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه
وبه ذهب الى مذهب مالك ولما ادى الى احمد في رواية قطع دينه بحار الغاصب تمام القيمة لان فيه رضا الدين وكما اختلف
عليه عوضه لا ما يركبه غالبا ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الراهن في الدين وهنك حرمة الغاصي انما وجب العقوبة الغاصب
لو كان القاطع فاسدا لوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحار في مرعة فاسدة وجه او بان ضربه
الحار برجله ضربا موجعا وعوذ ذلك فلا واما الاتلاف عوض الركوب من ذلك الحار يعتبر فيه جدا في مدة عمره لا ان يحصل
عوض الركوب بيع ذلك الحار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال الباطل في الحار لا يليق الا بمن هو اهل بالحمار
قال الله في التذكرة الاصل عند مالك وهذا اذا حبس عن عين سائلة عوض صاحبها ما كان يعطي الحاني كمال القيمة لانه تلف
عليه المنفعة المقصودة من السفر فلزمه قيمتها كالتي تلفت جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالتي عليه واما عوض المالك فلا
عبرة به لانه ان لم يتحمل بعضه بعضه لان منفعتها باقية ولا اعتبار بما عوض المالك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة يجب
عليه مهر المثل لكن يطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب لتحريم الموطوءة عليه اشتهى قوله الله رفع الله درجته
ذهب الاصحاب الى ان المنافع تضمن بالغصب كسكنى الدار وركوب الدابة وقال ابو حنيفة لا تضمن فان غصب ارض
فزرعها بذرة فلا اجرة فان نقصت الارض والا فلا وقال ابن الجنيد لها اجرها الغاصب سلك الاجرة دون المالك
وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم باحته بحسب العرف وقال الله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك اشتهى قوله الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل لو زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق الا بالمنافع
لان الاستيلاء لا يتحقق فيها بخلاف الغصب فيتحقق عنده ولا تعرف في مال الغير الا استيلاء وهو قبيح اشتهى قوله
ما ذكره من ان حنيفة لا استيلاء لا يتحقق فيها انما نشأ من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلاء
على عين مال المالك المستلزم بحيلولته بينه وبينها منعه منها ولنعم ما قال ابو حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في
هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغالب ان حال بين صاحبه وبين ماله حال بينه وبين ثمرته فقضيها وثمره اذا ما سقيه
زعقه بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعطي كل ذي حق حقه وكل امتناع من حقه فرض على ما نعه اعطاء حقه اشتهى وقد
استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان ولانها
منفعة فان المال يدل المحصل ولو استاجر عينا فاستوفاها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان كان كل مضمونا بالاتلاف في العقد
الفاسد ولان بفعله تجوز الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض ولا المص لا العقلي ولا النقلي فعلى تقدير تسليم صحة
الدليل الذي اختاره لابي حنيفة لا يكفي اثبات المطلوب به سالم يدفع معارضة تلك الادلة واما فقد ان اجتمع ذلك لان
الدليل الشرعي الذي اختاره ابو حنيفة هو ان الغصب يكون بالاستيلاء وتعدد ثبوته فعدم تضمين المنافع لانه لا استيلاء في منفعته بغير عقد ولا شبهة

ملك فلا يضمنها كالمرتهن والمرهونة واجاب عنه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرتهن رضيت بالمرتهن صاحبه اجر عوض ولا عقد يقتضي العوض
فكان بمنزلة العارية اقوله رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة
بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد وجوده في الشبهة كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بالباطل المناقشة حفظه الله
اقول لم ذهب دليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك بمرتبة اصل البيع والفساد وجوده خارجا عن القبض
هذان الخيالان الطريطالان اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص هذا قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقد ملك المشتري
فقد ملك ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وسلفهم اعتقد ان الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او ملك فليس صحيحا واما ملك فلا
فلا يعقل واذا قرنا الملك فاسدا فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بفساد ما لا يحب الله ولو رجل قال الله
ان الله لا يحب من الفساد فمن اجاز شيئا فقد قال على الله ما لا يعلم فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا
الى حديث بريرة وهذا احتجاج فاسد نبرا الى الله ممن نسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله سبحانه
نص على انه واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وقد انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله بالباطل وان الله تعالى قد نهى عن هذا
على ولي ام ولده وامته وهذا مذهب ومثلان لا خفاء به قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا
فحسن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب تعويض الظلم وقال الله
تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال اعتدى عليه ما اعتدى حتى نزدها اشتهى قوله الناصب حفظه الله اقول
حمل ابو حنيفة الغاصب لحكم الحمل فيجعل ضمانا على حدة ولا يلحقه الضمن لانه لم يعتد في الحمل الامر الواقع كالحر والمسمى اشتهى قوله
يحقق الجزء بدون الكل محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء صح ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا مخرج ولا من حيث انه ضامن
ودخوله في الكل وبدليل ان ابا حنيفة لم يقل بما شرع غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن ظفر بن هذيل واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس تعديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه عنده ربح الام ثم ابا في منزلة الانسان فلنا هذا باطل لان الذي وصف الربح الغرب
في منزلة ليس تملكا ولو تملكا لكان مضمونا وهذا الناصب حفظه الله لم يذكر له حاصل بينه وبين صاحبه الذي اقرض الله تعالى قرضه عليه
وحرمه عليه لسالم يبع معتقد بذلك بقيا فعلى ان تعدى بمثل ما اعتدى قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة وما لك ان لا يضمنها
وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات خاصة الا ان يطالب لها فيمنع من ادائها فيضمن كغيرها لانه اتلاف
على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يتولى وجود الزوائد في يده ووجودها الذي يفعل المحرم منه وهو غلط لانه امساك الام
ان اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يوقع في مقصد اشتهى قوله الله رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد
خالف العقل والنقل قال الله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تؤديه
والعقل قاض بوجوب مرة القطع قوله الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان يجمع على السارق بين القطع والغرم لان الحق ان
ثبت ولكن الفرق اقول ابو حنيفة لقوله ان الشرط لها مزية اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شرط الشرط انه لم يرد الله
يقطع قوله الشافعي باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل ولكن ذلك الدليل ما اعتبره الشارع ممنوع ومندرات الحجل لا يرجح

الاعمى من السلع حين النظرة الاثانية قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار وبعضهم وقال ابو حنيفة لا يتحقق
ولا يتم ، وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على الانصاف
والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك من غيره قال الناصب حفظه الله اقول ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يقول الاستيلاء
الذي يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار لان الغصب هو الوقوف فيما يزول ولا يمكن في حصول ما يعد استيلاء ولا ما فات
للنص لان الاعتداء بالاستيلاء اقول لا يخفى ان الظاهر مشترك بين العقار والمنقول ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما الغصب والوقوف
فان جاز في بعض العقارات فانما هو الغصب الذي لا يضر الوقوف الذي لا يؤدي الى الضرر المذكور اما صلوة ومنزل وفرج مقصد
باذن الشرع وشاهد الحال استيلاء واما الغصب الذي اوجب الضرر كما اذا اتخذ الغاصب ذلك بالغصب مسكنا الى ان يتوصل الى مالك حق من ذلك
والوقوف الذي يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فما ما يعد من استيلاء وما يعد كما يتحقق غصب المنقول انما فكذا يتحقق غصب
العقار لان الغصب في الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم اسكن قيصر في البيع وغيره ما يعتبر
فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال في اثبات اليد عليه فلكن هنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في
نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان الظاهر للمالك في العقار انما يتحقق عليه مستوليا ويتصرف باختياره او لا يتحقق وعلى كل تقدير
اما ان يكون الغصب قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكون في حين فيه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعد قصد الاستيلاء
اذ يتحقق الاستيلاء بحصول اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اولا اقل
المقصدين لا يمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستولا بحيث انتقلت يده الى الضعيف كونه غاصبا للوجه وقد اشتهر
بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع وما استدل به عليه مدفوع مردود اما ذكرنا
وكذا الكلام في قوله فلذا لم اقف للنص وقد اقتفى ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حق ظلما وقد روينا من طريق البخاري ان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ من الارض شيئا
بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض توجد بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما ذكر كون
غصب الارض مع بعده مثلا وعرفا ولما فاذا ان يطلق الغصب ذكر عن الحرم ويتكلم اثم فوسعوا احدا فان من غصب ولا يجوز
ويجوز على المالك وقد لكن مع توجه هذا الانكار بهذه الملاحظة والمباهاة اذ وجها من التوجه الذي اعتبره الناصب قبيل
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب واضح الثوب كان اخذه صبغه وغيره بعض الثوب وقال ابو حنيفة ان
صبغ الابيض بغير السواد خسر المالك بين دفع الثوب اليه مطالبه بقيمة ابيض كان اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه اليه وان كان قد صبغه
بالسواد تخير المالك من دفع الثوب ومطالبته بقيمة ابيض واخذ الثوب مغصوبا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل اما العقل
فاص بوجوب المعاقبة واما ثم بما قلنا فلا يدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان الغاصب اخذ صبغه والمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه
ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صبغ الغاصب المغصوب
بصبغ نفسه قال اسكن الفضل اجر عليه والا صلاحي ان نقص وان لم يكن فان ازدهت فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش

وان ارادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينزع احد تابع حقه ولو اراده المالك اجبر الغاصب على المواظبة ولو اراده الغاصب
ثم عجز المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله وفي وجه ثالث من الجنبة هذا مذهب الشافعي فانه لم يجعل الغاصب كالاجنبي
ولما ذهب ابو حنيفة من دفع الثوب والزام المعنى فهذا التسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يجبر بما ما هو انفع
له والمعاوضة حصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة فقابلا كاملا فاذا اخذ باحد الثلاثة لم يبق
به فكان اخذ بالمقابل بل الاخر يجدد في ابي الاوان قال الناصب نعم قد ابى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكن مقتضى ان ذكر اهل
العدل لكن لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها على قوانين
العدل واهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله غصب ثانيا من غاية التعصب لبعض الاصحاب
الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الاستيفاء حقه لا غير ومع عدم امكان الغاصب اعطاء ما بقي فقد يجبر الغاصب
ذلك بالاعطاء وذلك يكون اخرج اسفيا بين الامة واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه لان الاخذ انما
يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما الوصفان لا المعروضان وايضا لا ما ذكرت فيه فاذا اختلف الثلاثة
فكان اخذ بالمقابل الاخر اي دليل على اتحاد حكم الاخذ بهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف يعقل
ان يكون اخذ المقابلين الذي هو في غاية البعد من الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين الذين لا يكون احدهما
البعد من الاخر بهذه الدقة في حكم اخذ الاخر مع ان العقل يحكم بالمغايرة اذ كل الفضة كالا يخفى هذا وعلى صاحب التنقيح
فتوى ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان فتي ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه فربما في زمن يجامعه الذهب
كلفظ الناس السواد وكذا في اعراب الحجاز دون العرب وانما لم يعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من العرف حتى يخرج من
عنده نقصا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها
تغييرا زال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل الضرار رجل فوجد فيها دابة وطعاما فرعى الطعام
على ملك الرحى بملك الدابة بملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطعن وقتاله فان قتل القتل المالك فهو هدر ان
قتل المالك القاتل هدر وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال عليه السلام اخذت
حتى تؤدي وقال عليه السلام يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه منه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الزيادة
في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج تحصيله الى عين مستعملة في المحل لا يحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر
كطحن الحنطة وخياطة الثوب وخياطة ونزل النطن وتسمين وضرب اللبن تبارسق الخشب الواحد وذبح الشاة وسلخها
فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب شيئا من ذلك بل يرده مع ارش النقص ان نقص هذا مذهب الشافعي وانه
صح ما نقل عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذي يملكه السارق فان الدقيق عن العمل غير مشروع لا يعمل
في جلد ودابة واما ما يتعلق بالمغايرة فعلى المغايرة يملكه دفع الصائل اقول كون في شرب كون ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة
جدير بالمشاعة والملامة مباهاة المعقول السليم وموافقة ان حرام جمع مع الحيث قال والمحققين هنا اضطراب
وتخليط كثير لمن من غصب نزا ما ينبر دعوى صاحبه وجدوا فقد الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو

نقص الفتح ويجب ان يعطيه الغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقطاع فيما فيه الغاصب بلا تخيير لما فيه الثوب
وكذلك قولهم في الخيط مغصوب فخيطه فيه او يشتري ولا يخفى انه ليس في الجاهلية بكر الذين هذا ولا في تعليم الظلمة
اكل اموال الناس الذين هذا فيقال لكل فاسق اذا اردت اخذ فيء جهنم او جارك او اكل عمته واستحلال ثيابه وقد اسمع ان يجعله
شاهد من ذلك فاعضه ابرقطعا بيا اعلى زعمه وانه يحمه واطيبه واعصبه حنطة واطعمه ماء كان ذلك حلالا طيبا وليس عليك
الا فيه ما اخذت وهذا خلاف القرآن في زعمهم ان ناكل اموالنا باطل وخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان دماءكم
واموالكم عليكم حرام ومن تحمل علينا ليبطل امرا فهو رد وما يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقه فانه لصاحب
الشقة وكل فيء قطع من خيط انسان فهو لصاحب الخيط وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بان
يقولوا ان الغصب والظلم التقوى في اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بحديث المنكورة واحتجاجه التي دعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الطعام ولا الاذن الى مدعاهم ولكنا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايقرف على العبد بموت
فيقضي فيه قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت لا يملك الغاصب انتهى ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة
فيكون في الرهن والدلة الذين بملكها السارق الخ فهو محض ادعاء وفي صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لا حتمال كون الدلة
والرهن ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع حسنة عن الفعل خبر مشروع لانه جعل جزاء في دابة فهو في
الصحاح نظير ما يقال ان السارق اذا سرق في عامة تخص فقطعه ولقطعه رأسه كان دفع صاحب العامة اباه صح عن الدفع على
راسه خبر مشروع لانه جعل بدله وبراسه وشاهده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المنشا بذلك فحكم دفع
الصائل فلا يخفى ما فيه من التوهم والتلبيس لانه ان اراد به ما يترتب من مقابلة كل من سالك الطعام وسارق فتح الاخر ما هو دفع حكم
الصائل مطلقا من ظاهر الشرع ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد ما يترتب من مقابلة سالك الطعام ودفعه للسارق وما يترتب على دفع
الصائل فهو مسلم لكن ليس فتح المص بل تحت الفتنة معكسة والحكم كون المالك صائلا لا وجه الدفع دون السارق هذا مشاهدة
لا مدفع لها كما لا يخفى المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة بني عليها وجب عليه ردها وان كان ان يعزل
تخريب ما بناه من جداره وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها خاصة ردها وان كان البناء مع طرفاه لا يمكن رفعها الا برفع هذا لم يلزم
الرد وفي خلاف المعقول والمنقول على ما تقدم وقال عم ولا يحل لاحد من احدكم متاع اخيه جادا ولا هازلا من احدكم احدا فليردها
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه غصب ساجة وادرجها في البناء او احرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج لرده
الى المالك سالم بنقص فان نقصت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها في مالكه هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فهو
ان البناء ليس على خشبة غصب او على بعض جدار فليس له اجباره بالرد والمخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان
على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى يلزم التخريب ثم وجه عليه انه قد اعترف في المسالك
بانه تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة هذا التسليط استعادة حقه فكيف يصح فتوى الشافعي
بانه ان غصب تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها من الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على
الساجة فقوله ان وجه مذهب ابي حنيفة هو ان البناء ليس على خشبة غصب غير مراد من محل النزاع نعم كلام المالك على ما ذكره

المص في المذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا ينقص بخروجه ثم قال فهو حسن والاول اولى المنصور ولو سلم فاي دليل على انه اذا كان البناء
على الخشبة المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المراجعة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب الخشبة وادراجها في البناء وقعا
لان البناء فعدحتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشبة وبعضه على غيرها ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس لكون البناء تعديا
محضا بل لاستلزام اخراج الخشبة الواجب ذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في المذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه ليس تعلقها فيه بلزوم رده كما لو غصب خيطا فخاطه هو جرح جدة ثم احتج
بان الفرق الخيط لا يضيه المنازع اذا كان تحت ما قلنا لانه ليس رده ولا ذا حاجة لمالكه بيع غصبه بخلاف البناء وفاقتر انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حمل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا ضمن
وهو خلاف المعقول والمنقول اما في المعقول فلانه ذهب بسبب هو معتد فيه قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص الطائر وذهب ضمن وان لم يرجع فان طار في الحال ضمن وان وقف
قليلا ثم طار لم يضمن واما مذهب ابي حنيفة فكما في صورة عدم التسبيح ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران فيه ولا يعد الفتح
سببا لاحداث ما عنده هو التسبيح لا نفس الفتح فلا مخالفة انتهى قال من البينة من حمل الدابة خصوصا اذا طال عليه
الربط وفتح قفص الطائر ربما اذا كان في اول جنسه في القفص بسبب ما لا غلاب والطيران ما التقريب بالسبب كما ذهب اليه
الشافعي ما لا وجه له على اطلاقه وعدم عد ابي حنيفة الفتح سببا مطلقا دليل انه لا يعد ثم فتح عد في استنباط احكام واستنباط
الرجل فلا يصير حجة على غيره واما الكبرى فيما عداه من حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه فتعين الكلام بتخصيص المرام
بما يحاذي هذا المقام ما ذكره المص في كتاب المذكرة حيث قال الفتح قفص من طائر فطار او حمل دابة فذهبت فان كان فتح القفص
والدابة حتى طار وهرب ضمن قولا واحدا لانه اسناد الى المفتوح واتلفه على مالكه وان لم يكن اولم يصدر منها سوى الفتح فان طار
في الحال من غير وقف او تعقب فان طار في الحال وهرب عقيب الحمل بلا فصل ضمن ابو حنيفة هذا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب
تلزمه الضمان كما لو فتح او ذهب عقيب فتحه وقصده بنحره لان الطائر من قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه
ولثا فهو طريقا لانا اطيرها في وجوب الضمان فوات بعدها انما يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران قصدا واختيارا
لانه يقصد ما يتعمد ينفرا بفرة وتنوى المالك ولكن ما يصدر من الفاتح النسب الى تعديه فيقدم ما كنة الطائر
واختياره لان الفاتح سبب يجب على الحمل كما لو اوقف ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على ارتجاعه الى الخروج
فاضيف ساذا هجيه والطائر الثاني للقطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطائر من غير قصد طلب ومن ان يقصد
ثم يخرج فيدل ذلك على قصد بنفره واما ان وقف الطائر ولم يطير في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب الحمل ولم تهرب
ثم هربت من غير ان يهجها احد ولم يهرب فقال مالك واحمد لا ذهب بسبب فعله فلا يلزمه الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب الحمل وجه
لان فتح القفص سبب في الاتلاف فعقبه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان او نصب سكينا فوقع عليها انسان على ما يريد ... القطع
بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد انوقف اشارة ظاهرة على ان الطائر اختياره والمباشرة مقدم على السبب وخصوصا
للطائر والدابة قصدا واختيارا والسبب هو سائقها على ما فاذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل المباشر كما

وحقوق العباد عدوان وفي نفسه شيء فانه لا يتمكن على الحاذق بتجارة ساذج وقع فيه اضرار فان السبب يعتبر حتى المباشرة ولكن يحتمل
لان المباشرة حصلت ممن لا يتمكن من الحكم عليه فسقط كما لو انفلت الطائر او اهاج الدابة وشوش كما لو جنى صبي فقتل او اطلق نارا في مشاة انسان فان
عند رفعه لكن لما لم يمكن اعتبار الحكم عليه كان وجوده كعدمه كان الطائر مباح الصيد من طبعه النفور فما بقي في المالح ذهب طبعه فكان
بيعا على من رآه الشارع كمن قطع ملاقة فنزل فوقع مالكه وهكذا لو جعل قيمة محترمة فذهب او سبطت وقد طرد الى الشافعي هذا الحكم
عنه انه يجبر على طلقاته وقال اصحاب مالك واحمد ينبغي ان لا يجبر على طلقاته او اظهار ان يجبر في تعاليا بعض وقف ثم طلوبه وقد اعتبر ابو حنيفة شيئا
وشيئا للفقيه الثاني وهو لا نص عنه قال الفقيه رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا اجرى الغاصب على الغصب الذي في يده مثل ما يسكن
الدرهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يخير المالك بين رده على الغاصب والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا
بجبر ارش وفيه الدعوة تعدى عليكم ما عدى عليه مثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة والعقل الذي اجمع عدم الشطط على تحريم
غير موجب وابي وجه تسلط المالك على الغاصب بالعدل المدلي المنفي قال الشافعي الغاصب يغرم قيمة الشافعي
الله لا تنقص القيمة بالمسرة ترد الى المالك لكيلا يكون كالمالك في ترك الحفظ ولكن يغرمها الغاصب الساري او اخذ منها مرتبة
جبرا لمالك ويغرم بدل كل واحد من اخذ طعام الغير بالمشي والتقوم بالتقوم ونوع عن الطعام في طول المكث ينبغي اجرة
مع الارش اما مذهب ابي حنيفة من التخيير فلتنظر الى نسبة المالك الاختيار ما هو انفع له ومن اعتدى بالمثل لان المراد
بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجوز الى الظلم وليس في التخيير عن الاعتداء انتهى اقول لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه
وهو الامساك مجانا وعوض وارش تجاوز عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو رد العين
في المثل الاقرار وفي الثاني وابتنا الكلام في التخيير فيه لا في نفس التخيير وهو كم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في
التخيير عن الاعتداء بل يقول ان الله اعلم بقوله وليس في التخيير عن الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ترجيح حاصل كلامه هو الى انه ليس في التخيير عن الامساك الى الاعتداء او بمثل ما اعتدى
الناصب وهو تقييض دعاء لان دعاه اثبات ان عن الاعتداء بالمثل كما صرح به بقوله وهذا اعتداء بالمثل الى قال
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اغتصب جارية فاتت في يد مالكها وتعيبت بالولادة فعليه رد عادوده
الى الارش وارش العيوب قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص من النقصان وقد خالف الفقهاء
والمنقول على ما تقدم الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان في الغالب امة تشترى منه مجلدا فكان عالما
بالتحريم فالولد رق غير حر بسبب فان افضل جبا وهو مضمونا بقيمة يوم الوضع رفيقا بلا جناية ولا ولد فقت بالوضع وجب
ارش النقص واما ابا حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر النقص ولا يخالف العقل والنقل لانه لم يجعله
اعتداء جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل في دين الله تعالى مثل هذه الجعالات مع ان صريح العقل والنقل الى من
اعتبار مثل ذلك الكتب وكون جابر النقص وكيف يجبر به النقصان من زيادة حدثت في ملك البائع ومع انه جبر لو
لم يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملك نقصان في عقل الفاعل من الناصب رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب
من كل واحد الغاصب من احدهما ان الاقبض مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل والكلام تابع لما الالف

تجارة على ان الغاصب يملك المغصوب وقد تقدم بطلانه الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب ثوبا
دراهم او غيرها من جماعة من كل واحد منهم شيئا سعيا في خلط الجميع وارتفع الغير ثم ردها الى مالكها بقدر حقوقهم حل
الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لم يقع الرد في حق البعض ان يقع الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما فضل من الجميع
فعدينا على ان المغصوب ملك عنده وقد ذكرنا دليله اقول عن قدرة ذكرنا ابيه وبينا ما عندنا اعتبره وما ذكرتم الدليل عليه من
عن سواء السبيل فتذكر قال الفقيه رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للعامل في الفقر بيع الدين وقال الشافعي
ان ذلك وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يجوز للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلا طلاق بيد العامل لانه
من توابع العمل فيه ربما يكون الربح في البيع نسيئة اكثر قال اقول ما ذكر الناصب من الحمل على الاذن ما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث
قال عند ابي حنيفة له ان يبيع ويشتري نسيئة ويوكل بلا اذن اذا قصد بها الاسترباح واما ما ذكره من ان طلاق يد العامل
من توابع العمل فيه دعوى كاذبة وقال يعني به مع انه في بعض نسخ خطر السلف والحجر دوا الاقلاس وبقاء العهدة على
كاهل ان باع نسيئة وجب الاشهاد وبعض منه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة زيادة بان وقوع ذلك ما دام
الجزء على الفرض بالجواز مطلقا واستدل بعضهم عن قبل الحنفية على ما في الذكرة بان الاذن في التجارة المعتادة وهذا نوع من التصرف
عادة التجارة ولا يقصد به الربح واجاب بان المعتبر تحصيل الخير فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة
المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل اما الفقير ساجرة فلا يجوز ساجرة على ما في المضاربة قال الفقيه رفع الله درجته
وقد سامل ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر ابلا الى موضع فوصل اليه وتجاوزه الى اخر فله بعض اجرة المسافة وذلك
الموضع واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزم اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل وجرا وسنة مثلا وقال
على اليد ما اخذت حتى تؤديه والعقل وجب القصاص الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في
الزيادة للتعدي والنجح ما رواه عن ابي حنيفة تعدد الاخبار بحكم التصرف والمصري لبيت محمد عليه شاء على انه لا يجعله من باب الاعتداء
ما خالفه في توجيه كلام الحنفية واثبات مدعاه بما اذكره لحلب ان من الغير بعد الكاذبة في الظلام وليس لا يجعله المكيس
غير خبر اصلا وانما هي ابي حنيفة ذلك على ما سبق من ان الشافع عنده لا يعتبر الغصب وقد مر في ذلك الفقيه رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه يجوز الاستيجار الى وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد تقدم قوله
على ان تاجر الى نجم ودلالة العقل الدال على الجواز اقول الناصب حفظه الله ان مذهب الشافعي ان سلم صحة الاجارة ان يكون المدة
معينة فاكانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط مدة الاجارة ولا تقدير سنة او سنتين او ثلاث او ثلثين او خمسين
كثيرة لكن يشترط ان لا تزيد على مدة يمنع بقاء ذلك غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدار الاكثر من خمسين والارض
اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض اكثر من مائة فالكثير في الانتهاء على الشافعي والله اعلم وهو يجوز ان
لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكورة في كتبهم قال السروجي في الروضة ويقدر المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها
ثلث اقوال الاول المشهور والثاني جمهور الاصحاب انه يجوز سنين كثيرة بحيث يبقى الى مدة ذلك النوع الثاني والقول الثالث لا يجوز

أكثر من سنة سطعا والثالث لا يجوز أكثر من ثلاثين سنة حكاه شيخ والعمل المعمول به في مذهبنا من مرجحات الشافعية ان القول الثاني للشافعي
نفسه في القديم والجديد يعني انه لا فرق في مقصود المعلم بين ان يكون ذلك قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما اختاره في عدة المسيرة
ثم لما وصل الى عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المعلم وجدت فيه ما يصدق اختيار المذكور حيث قال
وإن اضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات يجوز الى ثلاثين وقال
في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز الى ثلاث وقال في المساقات يجوز الى ثلاث سنين وعند المساقاة
والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس عندي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوزنا للحاجة اليه والحاجة لا تدعو
الى اكثر من سنة لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة وتتكرر فيها الزرع
والثمار والمنافع فتتكرر بتكررها والثاني انه يجوز الى اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة وجنس حنطة
طريقان احدهما في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على ثلاثين سنة لانها نصف العمر الغالب فلم تجز على الشيء بعض هذه المدة
فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها فاصحابه عندهم انه لا تقدير كالتقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول
الثاني وحمل القول بالثلاثين على الغالب لكثرة لا للتحديد وانما اراد به اجارة سنين كثيرة كما قال لو كانت ثلاثين سنة وعلى
هذا فيما يحصل من ضابط اختلف اصحابه لعظم الامر يجب ان يكون المدة يبقى اليها ذلك الشيء غالبا فلا يجوز العقد اكثر من ثلاثين سنة
والدار تؤجر الى عشرين سنة والثوب الى سنتين او ستة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم يؤجر العقد الى مائة
وعشرين سنة من غير وقال بعضهم تستأجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام واستمراره فان هذه تعارض كما لو هدم الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب اربعة اقوال
الاول التقدير بسنة الثاني التقدير بثلاثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا الرابع الضبط الجامع المتقدم
من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها صح ان العقول بالسنة يبطل بقوله معم اني اريد ان الحكم احدكما بين هاتين
على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وسمع من قبلنا ما ذكر الله تعالى ولم يتصل به انكار فيشبه انه كان يجوز ان
يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا فيما في النكاح لا يجوز بتقدير المدة في الاجارة لا يجوز الاطلاق
لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين واختلفا في التقدير
لمعنى آخر وهو ان الاجارة تنقطع الاجرة فيما على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرنا المنفعة في جواز
العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فلم يصح
لان القول بالاجارة الى استجارة للعمر سنة وكذا الزرع في الارض سنة فيطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين
او ثلاثين او غير ذلك تحكم كما لا دليل عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة فيها او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان
المدة واجب فيما استؤجر لا بعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والفرق بين
ذلك تحكم بلا شك لا نفرق نصا لا وكالا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول لصاحب اصلا ولا قول تابع لعلم ولا قياس ولا رأي

وجه بعقد المخلوق لا يمس في تعيين مدة كما لا يمس في طولها واما ان عقدت الاجارة مدة فرض ان لا يمس ان يجزم احد حماه ولا يجيء
ذهاب الشيء المؤجر وتنافي شرط شيء فيه بلا شك انتهى قال المعلم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستأجر رجلا للرعي
شاة معينة او غير معينة اجارة الدابة ثم لم يكن فيها مرعى قال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وذهب الشافعي الى ان اصحابه الجمهور ذهبت الامامية
الى انه يجوز ان يستأجره ليحفظها سجدا يصلي فيه ولا يجوز قال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يجعل ذلك
وذهب الشافعي جميع منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى قال الناصب عفا الله عنه قوله مذهب الشافعي انه يجوز
الاستيجار لتعليم فرض معين او لحفظ مدة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب الطاعة والكتابة منها بقدر الزمان وكذا يجوز استيجار
الدار للسكنى والقطعة لان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار المقاتلة لا يجوز لحد نظرا فان صح فقد كرامة
يستأجره لعمل الوجه في مسجد من الاستيجار لا تعاده مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ابن الغير مسجدا وجواز الاستيجار بفعل المعصية
العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فالمحافظة الفعل انتهى قد سكت الناصب عن التعرض للجواب عن دلائل الامامية في
المسألة الاولى من هاتين المسألتين المتين ذكرهما مستدلا بلا ظهور وجه في ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت لعدم اهتداء الى دليل
وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يركب في جميع شيء معينة لانه ذلك مفسد عليه فاشبه قرب الفعل وهو الحج
اكثر هو ممنوع فان النيابة لا تفسد من ترتب فيها ولهذا يجوز القضاء ولا يكون الا بالحج والنيابة بخلاف ما قاس عليه فانه مفسد انتهى
واما ما ذكره في فتح اعتراض المعلم من ان جميع في المسألة الثانية من ان الوجه في مسجد من استيجار لا يعني لا تعاده مسجدا يصلي فيه هو انه لا يجوز
ان يجعل ابن الغير مسجدا في فتح بان ذكر المسجد في كلام المعلم لبيان ما اراده بالسجد والمرفق المطلق لا فرق الناصب بالمثال ان يجعل المستأجر
محل يجوزه في صلوته واشار به الى انه اراد تحفظ ذلك وعلى هذا يتفرع قوله الحنفية فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا واما ما ذكره من ان شرط
ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فالمحافظة الفعل فيه ان المحافظة الفعل يحصل بالتي ذا الفاقد لا يساحيا لا من تحصيل بذلك في
ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعني ثم لا يجوز ان اصل كلام ابو حنيفة في هذه المسألة كان جاء عن شراء العمل وانما اول المحمد كلامه بذلك يختلف
قال المعلم في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تؤاجر بيتك في السواد من تجذه بيت ما او كنيف او بيع في الحرم اختلف اصحابه في اول قولهم
من قال لا يجوز الا بشرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الوجه لا يفعل ذلك ولكن لم يشترط وتعليل من جوز بشرط بان هذا الفعل لا يكون بعقد
وان شرط واذا سلم العين ولم يجد فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه الاجرة فقد كان بعقد ما سواه يبطل به على اصله ما لو استأجر
بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستأجره ذلك الفعل بخصوصه وكان كما لو استأجر مرة للخدمة انتهى قال المعلم رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر رجلا لينقل الحجر الى موضع معينة للذهب لم يجز قال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك
فعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث لعن ناقلها قال الناصب قد ذهب فيما تقدم ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار بفعل المعصية فلا
لا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسألة اذ الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية
فذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون الفعل الطاعة او المباح ولا يجوز الفعل المعصية ولا يعتقد ذهب ابو حنيفة الى الجواز و
لا يعمل به فالكلام في الانعقاد لا العمل به حتى يتحصل وعيد نعم اذا قلنا الجواز [illegible] تقدم ساسا في يجوز ابو حنيفة الاستيجار للعمل

المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه معلوم كذا ثم يشترط ان لا تفعل ذلك مع انه ينبغي ان يجيء فيه الخلاف ايضا وذلك في هذه
المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لعمل محرم فلم يصح كما قرر وعدم التعيين لا يمنع عن الفعل فيجوز ذلك جبرا انتهى
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المساقاة دفع الشجر الى من يعمله بجزء من حاصله فيخالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه
عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي جواز
المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة المساقاة فلعدم صحة الحديث
عنده انتهى تجويز عدم صحة ذلك لم يثبت عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة وانما يلزم على ذلك
ما ذكره صاحب الجامع من ان استيجار بعض ما يخرج من جملة غير الجواز وان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه مع
ان الزرع يخرج وان لم يعلم او تعين في حديث معاملة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل خيبر انه كان خراج سنة بطرق اخر والتسليم ودفع بانه ذكر الاول
ذلك لان الراوي وهو ابن عباس كان غائبا عن النبي عليه الصلاة والسلام وانما سمعه منك راجعهم وهذا قال ابن حبيب الاوزاعي وسئل عن
وانه اجلاهم عنها قال ابن عباس لما سالني النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واهلها اقره وقال اقرك ما اقرك الله فلما اجلاهم عمر قال ابن عباس
خوف ذلك انتهى ونقله القاضي ما ذكره المص في انه ذكر حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن
المسيب ومالك وسالم والقرظي والاوزاعي وابن ابي ليلى وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود والاوزاعي والشافعي واما الاجماع فما رواه
العامة عن ابن عمر وعلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع فلما اجلاهم الى الشام
بطلت الثلث والربع وهذا حجة على الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله
بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن
الصادق عليه السلام ان ابا جعفر محمد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن معتب بن خبيب
في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال سالته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسقني هذا من الماء وابره وله نصف
ما اخرج قال لا بأس لان الحاجة قد دعت اليه وفشت الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز هذه المعاملة بحال لانها
اجارة بثمرة مجهولة اذ اجارة مقدرة خير لانه يستفيد ويسمى كراء اجارة بل هي عقد معاملة على المال في المال ببعض نمائه وكذا المساقاة
ثم يبطل بما سميناه المضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في مساقاة ثم يجيء الشارح المعتمد
في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص بجامع او الحاقه بغير الجامع عند من
ذا ما لا يطابق نص وجمع اجماع فليس بقياس اخر فلا سبيل اليه المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز اخذ الجعالة
بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل ودفع الفقه العقل الدال على اصالة الجواز وقول الجمهور عند شرذمة
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا
تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من الثمر والعنب وتفاوتت في المنزلة فان علما قدر كل نوع نظرا وتخمينا جاز وان جهلا
او احدهما فلا وانما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح تحمل على دفع الجعالة انتهى الكلام في ان المساقاة اذا اتفقا
في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق يجوز النزاع والاختلاف فلا نزاع لنا ان مالك من الجعالة لا نزاع الخلاف

قال المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه يجوز ان يستاجر العامل ان يعمل بعد عامه ويرث العمل وان كان العامل موسرا بالعمل
الحائط او فعل ذلك لا يجوز الا اذا كان العامل موسرا بالعمل وقد خالف العقل في العمل فان العمل يدل على اصالة الجواز وعلم الوجوب
والمنع فيه الموسرين عند شرذمة قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز على الاطلاق وقال مالك وقوله
في العامل بحث وانه يشترط ان يشترط التقدير بين يدي العمل الى وسط المساقاة واما مذهب مالك ان صح فلانا العامل اذا لم يكن موسرا بعمل
الحائط لا يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء مجازفة وان كان موسرا بعمل الحائط فانه من تقدير اجب على المالك وحينئذ
يجيء الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز وهو مذهب الامامية وعن علي الشافعي في الذكرة والثاني عدم الجواز
مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية وانه يشترط ان يعمل بعد المالك فانه لا يجوز كذا عنه لان بالعمل
كيد مستيلة وعند محمد وهذا قول كالاول الرابع عن احمد الرابعة في فتح الرحمن من سيده ثم يجزا ويرده كيد مستيلة ويبان الفرق ظاهر لان عمل
العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمل العامل على المنع الحكمي في الاصل فاما تقدير اجرة على
المالك اكثر العمل كما في الذكرة والثالث ما ذهب اليه هنا الى مالك من القول بعدم الجواز مطلقا وبترجيحه بانه يترجح على العامل بعدم الجواز
مطلقا وزيادة عدم الفرق وانما ذكره الناصب في بيان الفرق فلو لا يجد الاعرف بين المقدم والفرق ذكاء عدم
الشريك عدم عمل الحائط وبانه يشاركه في تاصل المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة والثلث او غيرها وقال الشافعي
ومالك لا يجوز وفقه الفقه العقل الدال على اصالة الجواز والفرق هو ان النبي صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع خيبر الى اهلها بالشطر مما يخرج منها الى ان اجلاهم عمر انتهى الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان المزارعة وهي
على الارض ببعض ما يخرج منها والمساقاة وهي العامل على الشجر ببعض ما يخرج منها والمدة من العامل والمزارعة ببعض ما يخرج منها والمدة من المالك كلاهما باطلان والدليل
على بطلانهما ان المساقاة ثبتت على خلاف الاصل بجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محله ومورد النص فلا يجوز المزارعة والجامعة لانه ثبت
منها شيء وذهب الشيخ ومن تابعه من الشافعية الى جوازها للضرورة الداعية اليها وقد ورد احاديث بدل على الترجيح واحاديث بدل على
الجواز ترجيح المتقدمين المانع والمتاخرين الجواز والفتوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة ولعل الكلام الشافعي ترجيح الاحاديث
الدالة على المنع انتهى قال الناصب كلاهما باطلان اقول قوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منها شيء بدليل عدم منع شيء
شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محله ومورد النص بدليل الاقتصار المنقول عنه
في الجملة وهذا نص صريح لا يخفى ثم لم يسلم هذه الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ذكر بعضهم في جزئيه
المانع لمحتمل بها وما يدل على ذلك روايات رواها ابو جعفر في كتاب الحسن من سماعه ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر ان النبي صلى
الله عليه وسلم عن خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله والمسلمين فسالوه ان يقرهم بها على ان يكفوا
عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم نقركم بها على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم فهذا ان اخر فعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر ومن الشجر وعن هذا سقى ابو بكر وعمر وجميع
الصحابة معه وجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه ان يكرى الارض او يزرعها بجزء منه وكان هذا
العمل الشامل لما صح النهي المتقدم على اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها كان النهي عن ذلك فذلك صح وقوله انه قد صح ثبوت النهي عن ذلك استثناء من جملة

انى ولا اذكر تاريخ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات على هذا الحول لما قطعنا بالنسخ لكن ثبت انه نسخ بصحيح شيخنا لا شك فيه
وفى النهى عن الاجارة عجب اذ لم يات شئ مقصورا لا مخصصا فاذا قيل لما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع حذف الارض احرا
رخط وعن ابن بكر بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فاجيب اعطاها النصف وسعوا من اعطاها بالثلث او اكثر قلنا اجيب
هذا لانه اذا لم يخص اعطاها بالنصف ثم والنصف الحلبى ولم يخص بقدر مدة الكرى والشافعية يدرى كل احد ان الثلث والربع
وما دون ذلك من الاجزاء ما دون النصف واخلى النصف فقد اعطاه الربع وزيادة والثلث وزيادة فصح ان كل ذلك يباع
بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه ونقل الكلام بعينه الامام ما ذكره الحلبى فى الشرح حيث قال المزارعة بالمعنى الذى قلناه
وهى المعاملة على الارض بجزء مما يخرج منها بخلاف الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال على وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد
العزيز والقاسم وعكرمة وعطاء بن ابى رباح وابى بكر وابى سبرة وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن الاسود وموسى بن طلحة و
الزهرى وعبد الرحمن بن ابى ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروى عن سعد والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال البخارى قال ابن عمر
ان زرعه بالمدينة من اهل حيث الا ورثه على الثلث والربع وزارع على وعمر وسعد وابن مسعود وعامل على ابن عباس على ان ما جاء فله
من عنده فله النظر وان جاء بالبذر فلهم كذا رواه الطحاوى عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر على شطر ما
يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل خيبر
بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلى ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا مرسل صحيح وعمل به رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده
ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن الحسن بن عبيد الله الحلى جميعا عن الصادق فى الصحيح ان ابا جعفر ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال ان شئتم
ربحتم نصف الثمرة وان شئتم اخذتم النصف فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفى الصحيح عن
يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عن مزارعة قال النصف شركة الارض لصاحبها فما اخرج الله من شئ
قسم على الشئ وكان ذلك كله لرسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر لمن اقره فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما
بلغ الثمر امر عبد الله رواحة فخرص عليهم النخل فلما اخرج منه خيرهم فقال قد خرجنا هذا النخل بكذا وكذا فان شئتم فخذوه
ردوه واعطونا نصفه ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصفه ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض
وفى الصحيح عن اسحاق بن الفضل عن الصادق عن ابيه قال لا باس ان تستاجر الارض بالدراهم وتزارع الناس على الثلث
والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك الا ترى انه ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل العمل
جاز العقد بعض الخارج منه كالمضاربة والساقاة واذا كانت الارض بين النجس قال الشافعى العقد فاسد وكذا مكروه
وجماعة والحنفى وابو حنيفة وروى عن عباس الامر ان جوزها الشافعى الارض البيضاء لما روى رافع ابن خديج قال كنا
نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن كانت له ارض فليزرعها او ليكرها بثلث وربع ولا يعطها بمسمى وعن ابن عمر قال كنا نكرى الارض بالمزارعة بما سبت

سمت الربع وعن جابر يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وهى حاقلة كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبى
صلى الله عليه وسلم من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها اخاه فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن المخابرة قلت وما المخابرة قلت ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع ولا اذكر فى حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد
ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم الحديث حتى انما اتاه رجلان من الانصار وقد اختلفا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع هذا اخرج على وجه المشورة ولا ينافيه دون الاصحاب لان حديث رافع نص
النهى عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك ثانيا لكن ثلث ما يخرج منها او ربعه والمزارع انما هو المزارعة
وهى غير مستحبة فى الحديث والحديث الذى ذكرته لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة روت بالفاظ مختلفة فتعين
ما ارجحه المحققون بما فى آخر لئلا تتنافى الاخبار وكان احاديث رافع مضطربة جدا فحينئذ لا يصلح للاستدلال بها يوجب ترك العمل
لها لما قررت فكيف يقدم على مثل احاديث ثابت ان احاديث رافع اقوى وقال الجوهرى حديث رافع ضرب قال ابن المنذر ثبت
الاخبار عن رافع بعلل تدل على انه كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما صح النهى صلى الله عليه وسلم رجلين فقالا
فقالا ان كان نفعا لكم فلا تكروا المضارع وروى البخارى عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبى صلى الله
عليه وسلم نهى عنها فقال ان اعلمهم يعنى ابن عباس اخبرنى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال ان يمنح احدكم اخاه خير من
ان ياخذ عليه خرجا معلوما وكان احاديث رافع مضطربة لمخالفة الاجماع وهو انه نهى عن كراء المزارعة فى الاخلاق وسنة مطلقة فى السنة
نادرة يحدث عن بعض هو مضروب تارة عن ظهير تارة عن ظهير تارة عن رافع ويرفع هذا الاضطراب بحمل اخبار استيجار الاجارة
فى شانه خيبر فانها تجرى مجرى الشهادة التى لا اختلاف فيها وقد تعين بها الصحابة وجبرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على اخبار ان بعضهم
سلامة عن المطاعن وعدم قبول المتاويل وقد نقل الجمع ولا يبعد ان يكون احد الخبرين ناسخا للآخر ويحتمل قول ابن منيع حديث خيبر يكون
معمولا به من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من بعده الى ان يعمل بالمعاملة بعد فى وقت ثبت نسخ وحديث جابر فى النهى عن المخابرة محمول
على ما حمل عليه خبر رافع فان ما ذكر الشافعية يعود الى الارض البيضاء والجوز فى قصة خيبر الى الارض المحتملة بين الفعل كانا
بعيد لعدم الدلالة عليه بخلاف ما ذكرناه فانه دليل ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام دون ما ذكره
ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الناس قد روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة وهم الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واحترز
ذلك الى الآن وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذى خالفه فقد بينا فساده والنباش نقضيه
فان الغبن جنى والعمل فجارت المعاملة عليه بعض انما بها كالاغارة فى المضاربة والخلطة فى الساقاة او نقول الارض فى جارت
المزارعة عليها كالارض بين الفضل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضى لا يتمكنون من عمارتها والعمل
عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر مما الى الخبز لكون الارض لا تنتج منها الا بالعمل عليها بخلاف المال ومع ان احتياجهم
نفعهم المضاربة لان نبى رسول الله صلى الله عليه وسلم بها من امكان لنا ما نفعا والنبى صلى الله عليه وسلم لا ينهى عن الانتفاع
وانما نهى عن المضاربة المفاسد فدل ذلك على خلاف الراوى انتهى هكذا ينبغى فقد المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله المحمود رفع الله درجته وهذا [illegible] ساب الى ان تصح اجارة الارض بالطعام وقال

كما لا يجوز وقد خالف الفعل الدال على اصل الجواز وقوله ثم اوفوا بالعقود قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه
متى اجتمع الحفظ والتعبير ووصف وضبط كما في الشهادة صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الاضبط لعدم
الوصف ان اراد انه محمول على انه لم يكن الضبط مطلقا لم يصح اذ صح انه على التقدير فيه رد على مذهب الشافعي وان اراد انه محمول
على انه كان في بعض الجواز في صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا فيه انه لا يجوز التقييد اطلاقا في عدم الجواز فيما يكون خاليا عن الفائدة
هذا فالحال الكلام على ذلك كما ينبغي قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يرجع ويرجع ثم يتقدم كل واحد من المتبايعين
الاربعة اذا حين القيام بعد وقد جعلوا الفعل الدال على اصل الجواز قوله ثم اوفوا بالعقود قال الناصب حفظه الله قول الشافعي
انه لو اشترى جارية ووضع معين جاز ان يرده وما قرره مثله اوده ومن لا فرد فلا استحالة بعد البيع ثم يرجع البيع والحكم
جائز وهذا صريح بانه يجوز الاستيجار لم يجد لطيف العين كالحنطة فقد ظهر انه اشترى على المذهب اقول الحق ان جميع مادة الشافعية
والمتقدمين والمالكيين هي انه اذا ظهر عيب في احد اخر فرد اما عيب انكر وصورته ذلك مع ان الشافعي واتباعه كثيرا من الاقوال المذكورة
الجارية من اصحابه فكيف بالناصب الجاهل الذي كان طرح في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقصرة
لما وقع عليه الفتوى بين شارحي الشافعية وقد بينه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع المحلى حيث قال ان قول الشافعي يحرم الربا
في الذهب في طريقه لا يرد شيئا من الصحاح الاجتهادية والاثار قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية
الى ان القبض بمدة اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف الفعل الدال على الشرعية قال الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض باذنه ثم بكره ودخل في ضمانه فان في القبض
ورجع قبله لم يصح القبض ووجه مذهب ابي حنيفة ان القبض في المجلس يعتبر مقام الاذن لكونه الدال على اذنه ورضاه
قوله يحقق كلام المص واجاز ما يخالفه الناصب لا سلاح كلام الصحيفة بتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال الواهب
بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم يتم الهبة لان التسليم غير مستحق
عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما لو اقبض المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق
للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه اصلا فانه غير مستحق عليه فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه ودخل في ضمانه فان اذن
في القبض وقبضه صحت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام
الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قبضه من المجلس بغير قبضه
باذن الواهب كان الايجاب نفس الاذن في القبض والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب
تقتضيه وما اقتضى الايجاب اختص المجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم يأذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان
بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول يقتضيان الايجاب وانما القبول مثبت الشرع لان الموجب هو القبض لم يوجد في المجلس ولو وجد
في المجلس لم يحل القبض من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جزء فاقتضاء جملة القبض اذا اراد عدم هذا فقول
ان اراد بالقبض في مجلس كون الواهب الظاهر الشاهد القبض فهو خلاف فرض المسئلة وان اراده كونه في مجلس حضور الواهب ولكنا
الواهب عند قبضه كان له ولاية اخرى من المجلس فالاطلاق الى قبضه فلا نسلم انه اذن فيه لقيام مقام الاذن فيه لما عدوا الناصب عما ذكره

المص في التذكرة من انه قال في الهداية والوفاء من اصل فيه بحيث فرار من الطرق الغير الواجب قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية
الى ان المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز هبة ما يقسم وقد خالف الفعل الدال على الجواز والشرعية وقول النبي صلى الله عليه وآله عبد الرحمن
ان اراد ارجع والرجحان هبة مشاع انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فيكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بضم الجميع ولا يتصور في حصة المتهب لا يصح هبة ما
قال ان الرجحان هبة مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس بصريح قوله ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة المتهب صحيح لا
يصح المشاع انما ذكرنا في الهبة وبالجملة الهبة تملك ما حركة الجميع واما عبارة الى الفرض بعد مفرق فيتشاء يجري في البيع على ان
تفرق الشراء المص مقبوله والقسمة من الشارح حكم ابو حنيفة فرق بين المشاع وبين لان القبض لا يجد الهبة بين ما يقسم وما لا يقسم
بوجه مع وكذا في استماع قبض المجموع في احدهما وبين الفرد يستلزم الى ان استدلال الناصب على امكان قبض المشاع فيما يقسم
جاز في ما لا يقسم مع تخلف الحكم عند عدمه فيكون باطلا لعدم الوجه ايضا فانه لم يوجد واما ما ذكره من ان الحكم النبي صلى الله عليه وآله عبد الرحمن
المستلزم هبة المشاع قد رفع للاحتياط فمردود بان الاحتياط مجرد في جانب المساواة ايضا وكان الرجحان احتياط الثمن المشترى
كذلك ومن احتياط عمال البيع فيبقى ان يكون ذلك هو من جانب البيع الظاهر من حالة الفساد بالمشتري المشتري الذي ظاهر
الاصحاب انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان حضور الاجل في مسئلة الفرد واجلها الصحابة وحكم عليه انتهى قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال بانا اضاف الى مدة لم يلحق وقت ولم يعلم فقضى به قاض او لم يقض بمنع الرجوع والتصرف لما بعد
في مدة الوقف ومذهب الحنفية ان وقف الفرد صحيح وحكم الحاكم فالوقف عندهم صحيح وذكر جبر لازم الا بحكم الحاكم وانما الفائدة في دينه لان
الحديث يدل على جواز الوقف ويدل على اللزوم انتهى اقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم لا دليل عليه والحديث قد ورد
عند السؤال عن كيفية وقف المزرعة ونحوها انما هو عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه وقوله الرجع ان الاصل في العقود اللزوم
كما ينبغي قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان صح الوقف على الفقراء والمساكين قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي ان الموقوف عليه اما ان يكون شخصا معينا او جماعة محصورين فالنوع ان يكون تمليكا ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز
على تلزم ثم وعلى قبيلة بعينها لزم تعميمهم وبعد هذا التدليل على ان مثل المذهب عن ما هو عليه قال النووي في الروضة بعد ذكر
طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية بغير حصر من يحصر
وفي صحة قول ان كالوصية انتهى الخ وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا تنحصر جاز الانصار على كلهم فقد ذكره النووي بعد
ذلك ووقفات مشحونة بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة يتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبين وجوزناه
كفى الضرب الوثائق فعلم ان الناصب يخفي العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية حاذفا عن النووي وجوزناه
لئلا يلزم منه وقوع الخلاف في القول بتمامه وبعد الطول ان الناصب لم ينقل مذهب الشافعي على ما هو عليه بعبارة عن اصلاحه على وجه
الاقناع فضلا عن اتمامه فيه بالبرهان وانه المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك اعدل في الشافعي حيث قال اذا
وقف على قبيلة كثيرة الاشتراك كقريش وبني تميم وبني واسل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لانه الاصل والقصد
ولانه جهة قربة وجهة تحصر فلذلك فجاز الوقف كالحصر ولان من صح الوقف عليه اذا كان احدا وجمعا صح وان لم يكن محصورا

كالفقراء والمساكين ولا يتجنب الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فيه وهذا هو القول الثاني لابي حنيفة لا يصح الوقف
على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كالفقراء وفقه على مذهب والفرق التعبير في صورة النزاع بخلاف العموم فانهم مع عدم انحصارهم
غير متعينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فيطلق ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل الفيء كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح بيعا
بخلاف ما لو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اختاره قال رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان ارض مجحدة
مشتركة وان الناس في الصلوة والدفن وغيرهما يتبعون ان وقف او وقف لم يزل ملكه وقال ان اصلاحها وقيام المالك وقد خالف الفعل
الذي هو اصلاح فقيام الملك وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه قال الشافعي عفا الله عنه قول
مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة وتوبي بما دل على صيغة تحبيس وان في وصية لم يعين مسجدا الا ان يكون في مدينة
وان في الدفن في ملكه وقد لم يعين مقبرة وجرى الرجل على طريقه في عدم توقف الصيغة على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام
الصيغة الدال على رضاه قال هذا الجواب رمي في الظلام وتوجيه كلام اجنبي عن مذهب اصلا بالمعنى والكلام والجواب لم يعمل
ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة بعد الفتح بل بنى في الكتاب العقد بالايجاب والقبول وكذا في جميع
ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لانه نقل الصحيح ولا العقل السليم قال رفع الله درجته
مسائل ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر ذكرا واثنتان من الاخوات الاخوة والاخوات من الام وبنات الاخوة من الاب والقهقرى
واولادهما والخال واولاده والخالة واولاده والعم والعمة والاب والام وبنات العم واولادهن والجد والجدة ام الام والجدة ام الاب
والجدة ام الاب وام الام على الترتيب المذكور في نصابهم ولا يرث مع واحد منهم من سوى الخمسة المحجب عنهم بعضا على ترتيب
ذكره في كتبهم وعليه جملة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا ان يكون ثمة ذو سهم باحد الزوجين
فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما تقول بحكم الامامية من ذوي الارحام ويقول ان
ذوي الارحام يكون هناك من يرث بالفرض ولا بالرد كان ذوي الارحام يخالفون في توريث المولى معتقه والباقي في فان وقال
الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة في المال ايضا وان كان سببا كان ولاء وان يكن سببا لا قرابة فيه لبيت المال وقد
خالفا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد للاجماع على ان عيسى عليه السلام ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا
هذان سببا اسباب اهل الجنة وقال لا مرحبا بهذا يريد الاسلام عليه وقد كان الحسن هم بالمسير في جمع عظيم فاراد واحد
فقال ذلك وقال لهم ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عظيم من الحسن وقال الله تعالى اولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين
الرجال والنساء وقالا هم اهل وارث لم يروى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة قال
الناصب عفا الله اول مذهب الشافعي في اثبات التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب
والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق لا بالعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاثبات الثلاثة
او خاصة او فضل شيء من ذوي الفروض واستظهر بيت المال لامام عادل يصرف للمستحقين الى المستحقين فان لم يستقم بالصحيح
المنتج المعنى به انه يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذوي الارحام ان فقدوا فاطلاق بهما مذهب الامامية ومذهب الشافعي

ان التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الولاء لمن اعتق الا ان التوريث
قائم في هذا لو ورث عتاقه وذوي الارحام قائم ايضا وبدليل ما روي في الصحاح عن عروة انه قال مات رجل من بني زهرة في البيت
صلى الله عليه وسلم بمال له فقال القوا ثوابا وورثه فيه بجدة فقال اعطوه الاكبر من اخواله وهذا يدل بصريحه على ان الرحم ايضا يرث
وايضا الخصوم بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان متسلطا فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وهذا مذهب الشافعي
الى هذا وقد ساوى في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انا مولى من لا مولى له ارث سائبه والعقل له الحديث وهذا يدل على
ان الاسلام واما استدل به بعض مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد الصلب وولد الابن فالجواب انه ولد في الحقيقة لا
الابن لا ولد الصلب والميراث ولو كان ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه ويحجب بنات الابن اجماع فعلم
انه ليس ولدا في الميراث ولانك ان عدمي ولدا دام لانه تولد من ولده ولكن كان ولد ولد يحجب في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الكلام في الحسن
والحسين هما ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهما ولدا من فاطمة رضي الله عنها وقد ثبت من رسول الله ولكن لا يدخلهم في الارث لما
ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قائل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريث
ذوي الارحام لو كان لما ثم فلم يعد مصرفا الرد والفرض على توريث ذوي الارحام فعلى ان توريث ذوي الارحام عند فقدان
وارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قوله النبي صلى الله عليه وسلم فهو مقدم على جهة الرحم انتهى قوله
[illegible] الكريمة اشتمل على بيان من احكام الفرائض كقوله يوصيكم الله في اولادكم ولا ندري ايهم اقرب نفعا وان الكلام يشتمل
الآيات على جمل الفرائض لكن ورثت السنة المطهرة فاصول احرى وقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما يرد به مصرفا وكثر اختلافهم
في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولا هل البيت على الفرائض اصول خاصة واكبر اصولهم واهمها اسباب
من مسئلة العول والتعصيب فبسبب ما بينا الفرق المشهور قائما وان كان لهم فيها اسوة من غيرهم كما سنوضحه ان شاء الله تعالى
واهل البيت اذ رأوا بما ذهبت النبي صلى الله عليه وسلم اذا عبد هذا فانتقل الى اسمي الارحام في الآية لما فيه من الرد والخلاف
فنقول الرحم ان الفرائض المطلقة وكذا نحوها وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته ان استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من
رحم واحدة واصل الرحم وذلك مما يتراحمون وتعاطفون فقول وصلتك رحم ومن اجل ذلك سماه من العرف والمعنى ذهبت الامامية
الى تعميم القرابة المطلقة وكذا نحوها ذكرا كان او انثى وان ورث وغير ورث والمحرم وغير المحرم لان الامام يتناول الجميع على السواء وتم تعميم
في الشرع معنى آخر وهو هذا اللفظ لم يوجب حمله على المتعارف كما هو المعهود من مادة الشرع وبعض فقهاء الجمهور فسروه بذلك على الخاص
الذي يحرم المناكحة بينهم والكلام من فصل بعد احد هذا كذلك الاخر انتهى فان محرم المناكحة بينهم وهو الرحم محتجب بان يحرم الاختين
اما كان لم يتحقق قطعة الرحم وكذا عرم الجمع بين العمة والخالة واسنة الاخ والاخت ورده ما مقدم ثم شرط الاسبيل التحقيق جدا
بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلام اذ لا يعرف هذا فقول بعد تسليم صحة الحديث
الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطفه الرحم على وارث من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى عاية الحق فلا في
الارث كما دل عليه فورد اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا يرث طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد
من الطبقة الاولى مستحق الميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية مستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام

اعم من ان يرث في المرتبة الاولى وغيره وانما يحتمل ان يكون في الولد وارثا ذوي رحم فيكون كما مثل في لفظ ما القسم الاول ترديد منهم بين الامرين
رح بحصول الحجب بين الرجل وبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما استدلال الصاحب على ان ولد البنت ولد صلبي الاشتقاق
بانه كان ولدا لصلب ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب فلو ترد وان انتفاء مثله ولد البنت فولد الصلب فيجب ان يكون
على هذا في الولد ولا نزاع في ثبوت مطلق الجواز ان يكون عدم الحاجة في المرتبة معلومة من خارج بما يحصل فيه ما تشارك الاولاد الابن
ما ورد ما يزيد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولهم بكن ولد الصلب ولد حقيقة ولا ولد البنت فيجب ان يكون
الذي يحجب فان ان شاء الله تعالى لا يتم على سائر ولد الخمس وجميعا انما قال في ذلك رد اعلى من شاء الله عليه وسلم
وذات ابنه حبيبة ربه ايزيد ابنة الاصغر من الاولاد ويقال من كان ولدا في التحقيق والاستقلال دون من كان ولدا حقيقة لا يتبع الفضلة
كما لا يخفى وبالجملة هذا الباهل زعمي قوله تعالى فيما اولاد ابناء ابناء وابناؤكم وذواتكم وانفسكم اقصى والاحاديث التي كان
الهم مرجحة في ان ولد الابن ابن على حقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشجرة احدى الثلاث العرب وهي قوله بني ابناء
ما رضيانا بني هن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر الذي كان يحتمل ان يكون محمولا على التوبيخ والمبالغة محمولا على حقيقة يكون
ايضا ان يكون الشاعر خصه مرجح اعبارة واولادهم فانه ذلك الشيء ينصه لهم كما قال الحر قال ابن اخت القوم مصغي اناءه
او ابن اخ خالد بابه جليد ونظير هذا في الفهم خواهر زاده را بدين بدجرد بشكر بايدكت واما ما روي من الابرة وهي الاسامية
مروية عامة من ان الارث طبقات ومراتب مرتبة تجب بعضها بعضا ويكون بتقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا قبيل
والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته ذهب الاسامية الى ان الامام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي البنت
والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلى الله عليه وسلم الخال
وارث من لا وارث له وبقيتها ولد هاهنا وحيث يرث ولد الملاعنة عند ابي حنيفة كان يرثها قال الصاحب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي كلام في فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات الاب اذا لم يكن
او بعض من جنسه وبعض من جنس اخر او ثلاثين فصاعدا من الاولاد بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن
او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام اقول مراده الله ان الاسامية ذهبوا الى ان الزوجة الام
مثلا اخذ المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عندنا نفرد بها فلها النصف تسمية والباقي بالرد وكذا
لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين بسبب المال والا يرد عليه كما ذكره المصنف قوله قال الصاحب فكيف يقول
ان الشافعي لم يورث الام مطلقا فهو فساد لا يخفى ثم نقول ان ظاهر الرد لعلى ان محل الخلاف في توريث الاسامية في ميراث البنت فقط لا في
ميراث الام معا وحينئذ اثبات ان الشافعي يورث الام دون اثبات انه يورث البنت كما عندنا في رفع ايراد الصاحب فافهم
المصنف رفع الله درجته ذهب الاسامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يزيد ولا ينقص الصاحب حفظه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر وكذا لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس وقد يدعى ان توارث اهل
الملتين ثابت في الصحاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روى في الصحاح

قال ايضا لا يتوارث اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان علياً وجعفراً لم يرثا ابا طالب وورثه عقيل وطالب وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهل ترك لنا عقيل من دور وساذكر من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فيما خطاب الذين في الكافرين ايضا
يتعلق في قوله يوصيكم الله احاديث الخاص مقدم كما مر ايضا والمراجع ان قوله تعالى لا يرث المسلم الكافر والكافر المسلم
وان كان الاولى عند الاكثر قوله تعالى يوصيكم الله الاولى من عام الوارث المسلم والكافر وهو واجب حمل الخاص على العام
لهذا ايضا لا ان الكل من الشيعة جوزوا ذلك في شيء من احاديث الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يرث المسلم
مسلم مرتد ولا مرتد ولا الاخوة والاخوات الذي ولدوا اتفاقا من اخوة الزوجات والاقارب والاقارب الميت الذي هم بعد فيما فرضها الله
صرحوا بان مقتول الفاجر كمقتول الرجل لعدم سلامة نصيب سائر الورثة بها قاربه واخوته ولهذا قال بعض في معنى كلام الله تعالى ان كان
مسئلة الامامية وقوله عز وجل من بعد وصية يوصي بها او دين وبعد ما ذكره الله ما يتعرض نقل الصاحب من بعده ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم انما نظر ولم يكن احق الارث في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب حال جسده وسلم واما ساذكر من ان في قوله يوصيكم الله
في اولادكم خطاب المؤمنين وولد الكافر ليس باحق بدخول الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب
الذكور واما الولد فالعرض اما المسلم فدخل اتفاقا ومعاندة صنعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس باحق بدخول في الخطاب كان
سكوته عن الفرض الاستدلال الله لم يحدث على الاسلام وساق عنه صادر عن الجهل والحقيقي في الجواب عن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه
كما قال الصادق قال الله رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان الامر ليس بالتعصيب بل الفرائض بالفرض المسمى والقرابة والسبب من
الزوجية والولاء وقال الجمهور بالتعصيب ورفعها الفرض فيه رهم للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون فذكر ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان كما للرجال وقال جابر بن زيد بن ثابت من قضاء اهل البيت ان ورثن
الرجال دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم
والعم واجب لزوجها ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن العم كالوترك ابنا وثمانية وعشرين ابنا للذين سببين من الحسن
والحسين فيجب سهم ولو ترك عشرين من الولد ابن ابن عم كان لابن ابن العم عشرة من الثلثين والباقي للبنات قال الصاحب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض للعصبات ولهم يكن العصبة من اسباب الميراث فيقدر لها في نفس
الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستحقه ذوي الفروض والاجماع واتفق على توريث ابنا
الاعمام وهم بنو من ذوي الفروض واما ساذكر من الرسل وبطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
الاقربون فلا شك ان العصبة هم الاقربون وقضاء الجاهلية تبقى عليهم في ميراث النساء والشرع جعل للنساء نصيبا من الفرض
فليس من قضاء الجاهلية وساذكر ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت هاهنا فرض اسهام تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لا
عصبة البنت وجماعة منهم قوله تعالى ان البنت لو جاز للميراث مع وجود اباء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقسمة
فان البنت تذهب بالمال لو جبت لاصاب فيلزم الاجحاف نفسه للميت وابطال حقوق اهلها وقد ساذكر من الرسل كونها
ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن العم فعلا ثم ان الاسبب الذي تكون كثرة البنات فلت نصيبه وذلك لعدم
السبب الاقرب ان لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن عم فان ولد الصلبي يحجب كل المال ولا يذهب ابن العم

ولا يذهب ابن العم يلتفت من هنا بطريقة السبب ومسائل الفرائض لا يعرف بقياس العقل بل ... فيه نظر من وجوه بما لا يلائم
ما ذكره من انه لم يكن التعصيب من اسباب الميراث ثم نظر فاحقة في تعيين الفروض الى حد ورد بان الفائدة ظاهرة وهي اجتماع
ذوي الفروض والجزم وجوده في جميع الصور بعدم الفرض بعدم الفرض ... والست مثلا لا يتجه في ما حصل ... وما ذكره من
فان قلت ... الا بعين او لا استعرفوا الفرض فهي في الحقيقة راجعة الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فان هذا الرد
واضح في تعيين التعصيب ايضا فانا واما ثبات فلان يحتج ما ذكره المص من قوله ... الفروض ... تعين للعصب الاجماع
ورد في شان ... من حقيقة جابر ... احد الاولاد كان ... الناحية ... على ... بالنساء ... الاسلام
ان الظاهر ان الآية المذكورة هي المعمول للرجال والنساء مع القارئ في الدرجة لانا الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه جرجرا بانه
بذلك والقائل بالتعصيب لا يورث الا الجنس مع الاخ ولا العم مع ... واحدة فانهم واما ثانيا فلان ما ذكره من
ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع ما لزم العم من الاولوية المستفادة من آية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة
كالاخ في واما رابعا فلان قوله ان البنت لو جاز ... مع وجود ابنها الاعلام ... ابطال حقوق عصبة الميت وقد ... الى
عاقبل ... الفرض ثم انقض ومن ابن ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت وهو هذا ان مسئلة ومصادرة على المطلوب
خامسا فلان ما استدل به على ... لزم كون ولد الصلب ... ابن العم يقول لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات ... تعصيب
الخ ... بان الكلام ... تعليل البنات لتعصيب ابن ابن العم ... الصلبي ... الكلام في ان البنات حق ... التعصيب
تعصيب الابن الصلبي من تعليل ... ابن ابن العم ... ذكر ... بعقل ... الكلام مع وضوحه
قال في ... من مسائل الفرائض ... هذا ما يخص ... الضعيف بل كان ... الشافعي ... الفرائض ... ذلك كما قال ابن
ابن حزم في كتاب الحجة ان اقوال الشافعي ... ان كان قليل الخبرة الفرائض ... هذا ولا باس علينا ان نذكر هنا ما ... بعض
اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق ... مشتمل على ما ذكره ... النقض والابرام ... المسئلة ... العلي ... الى
بالى ... من ... المسائل والمعركة ... بين الامامية ومن ... الفرائض ... المذهبين
... وقد اختلف ... وذهب الامامية الى ان الاقرب ... ثم يكن ... الباقي ... الفرض ... كان
في الصحابة ممن يقول به ابن عباس ... وحكى الساجي ... جرير ... عبد الله بن الزبير ... ذلك
وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف ... الجمهور ... التعصيب ... من الاحتجاج ... الفرض
... الفتح في الجانب الاخر ... الى المطلوب ... الحقيقة ... واحد ... ابن ... واحد
النبي صلى الله عليه وسلم ... الفرائض فلا ... ذكره ... الامامية ... واحد ... ابن ... اعلم
الباقر الصادق ومن ... ذلك ... التصريح ... الباقي ... الفرض ... احد من الفريقين ... الى
... ولكن ... الفريقين ... الامامية ... الى بطلان ... بوجوه الاول ... العم
... الاقرب ... الاقرب ... الاخر ... ما ... اكثر ... الاستدلال
... جمع ... الاقربين ... التعصيب ... ما ذكره ... بان الملازمة ... التعصيب ...

الاخت مع الاخ ولا العم مع العم وبيان حقيقة المقدم انه لم يحكم في الآية بالتعصيب ... كالحكم ... الرجال ... النساء
لما ... الرجال لان المنتفي ... واحد وهو ظاهر الآية قبل الآية ليست ... ما ... الرجال ... النساء
ومع وجود من اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن ... الحرم ... في بعض الصور ... هو ... النساء ... بعض
فطائل الآية عامة ... تقتضيها ... التعصيب والقرب ... من الاولاد الاقربين ... الاقرب ... الابعد ... القرب
مع وجود الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من اولادهما واذا كان الاصل هنا العموم ... بعض النساء ... في ...
... ما ... النساء ... الجاهلية ... كانوا ... من ... ورواه جابر عن زيد بن ثابت ... ذلك
... الثاني قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين
احدهما ان ... حكم باولوية بعض الارحام ببعض ... الاقرب ... الاقرب ... العصبة الاقرب ... الابعد ... يقولون ان ... في ... آية اولي الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين
احدهما ان ... حكم باولوية ... ولا تبين ... الميت ... الى ... من الاخ ... الاخ ... الاخت ... من العم ... الميت
... الاب ... الاخ ... الاب ... الاخ ... الاب ... الاخ

من جهة العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والآية عامة والعام يقتضي تقديم ارث الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه
البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكم بانه لا شيء للذكر لا الانثى للذكر والخامس وهو العمدة كما اخرنا الا
الروايات المستفيضة بطلان التعصيب عن اهل البيت عم وهي كثيرة جدا فلنذكر بعضها فمنها ما رواه حماد بن بكير عن حسن بن علي
قال اتيت سن بن ابي عبد الله عم المال لمن هو اقرب ام للعصبة فقال للاقرب والعصبة في قعر التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سألت
ابا الحسن عن رجل ترك امرأة واخاه فقال يا شيخ ترد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عم يعطي المال الاقرب فالاقرب فالى
قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرك ان علي عم يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر عم الفرائض
الفرائض التي املاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وخط علي عم بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وابنة ابنه فنصف للبنت
اسهم وللابنة السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فاصاب ثلاثة اسهم للابنة وسهم للابنة واصاب بهما فللاب ومنها عن عبد الله عم
يحيى عن ابي عبد الله عم في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله للابنة وليس للاخت من الاب والام شيء وهذه من
الاخبار والكتابة في الكتب وما فاته المعروف من فقه اهل البيت ولا يعرف خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الاول
انه عم لو اراد توريث البنات وبنات الابن لكن يا ورض لهن مفروضا وكذا والثاني بطلانه فانه عم نص على فرائض مفصلة ولم يذكر ارادة
على التعصيب وبيان المقدمة انه عم لما ورث الابن جميع ما بقي له فرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم وانما هم فلو لا تصريح الفرض
على توريثهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثالث قوله عم ان ابن ابني هالك ليس له ولد له اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها
ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه عم حكم بتوريث الاخت نصف ميراث ابيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ من ابيها
جميع بدليل قوله عم وهو يرثها ما لم يرث الاخت الجميع كما هو مذهبكم ثم بين الفرق بين الاخت والاخ فيه بقوله ان كان له ولد
عم وان خلفت المال ولم يرثها وكانت امرأة فلا يستحق لذلك وليا مرثيا وجه الاستدلال ان ذكر الولد نافيا لتوريثه
سال الله تعالى ان يهب ولدا ذكرا بدليل قوله فهو وليها ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اخبار الذكر مزية وهي عدم منعه كما
اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحقوا الفرائض فما ابقت
فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذه نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر عن سعد بن الربيع
قتل يوم احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال
كله ولا تنكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وسلم سيقضي الله في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الآية
فدعا عمهن فقال اعط الجارتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فذلك وهذه نص انه واجب عن الوجه الاول بان
حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه كل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا فلاعتراف
الخصم بتقدير عدمه ولكان الفرض ما تعاضد ان لا صاحبه عنه ثم يجري المنقص فالمانع من الزيادة على الاقرب في المنقصان اولى
لان اذ نقصانا ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل الحرمان فانه اجمال الى ابليس وحصول المطلوب من كل منهما واما
ثانيا فلان هذه الآية معارضة بآية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب والا كان الفرض
لذلك لا لآية اولي الارحام عليه واما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الآية من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت آية اولي

الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقوله الرحم والعمل بهذين الآيتين اولى من اطراح احدهما لدلالة العموم الذي هو حجة ظني
وما الثاني فلانه لا بد من رد الفاضل على ذي فرض بقدر حقه ولا الى الغير وسنفصل بعد بطلان التعصيب الرد على الخصم اشار الله تعالى
واذا اطلقت تعين الرد على اولي الارحام لزم حرف الاجماع وبهذا الوجه يظهر لك ان يجب الوجه الثاني لان الاخت لو لم يرجع الى الاخت لم يسم اكثر من
النصف فلا زاد عليه واما الاخ فحكمه حكم بنت الجميع وقد ظهر ضعف هذا الشك حتى لو كان الاستدلال بالآية على بطلان التعصيب من
ان الله تعالى نص في توريث الاخ من الاخت عدم ولده لو اذا كان لها ابن لم يكن ولد لها سعد وما وجد لنا في الفرض اخبار الاخوات
النساء بين نصيب الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف زعمكم وعن الوجه الثالث المنع من كون ذكر ابن الذكر الاولى للعم بتوريثه
ان الذكر مع وراثة من يكون ذكرا مما لا يرى وعاريه وقال يرث بعد بعض تقدير طبيعة ظاهرا لا يستحق الا بدليل فلم يدل
مع ما حققه ما فصل سابقا وعن الرابع منا انا لا نسلم ان العصبة لا تحرم الاخوة لو سلمنا ان العصبة لا تحرم الاخوة من الاب لكن
لم يرثوا بالعصبة بل لكونهم من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا لبني الاب ونحن نقول بتعصيبهم مع ورود الفرض لا مختلفا مع ان الذكر
جاز ان يكون محجوبا كالاخوة من الام مسلما لكن لا يلزم ثبوت ذلك في نزاعه فيه وفي شرح الاستفتاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
الخراج بالضمان واما ان منا الاستيفاء بحجة الاتفاق لا الاستصحاب على ان الآية حجة لنا لا لهم لانا نقول وكانت امرأة في الجاهلية
اذا ولدت لم يحف الموالي من ميراثها فمن كونه ذكرا لانا لا نسلم ان ليست انثى لم يرثها اذا لا يرثها حاقرا لم يحف الموالي فلم يدل
تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين احدهما ان المروي عنه الخطبة الاولى وهو يقتضي رده عندنا من الحديث
روى ابو طالب الانباري قال حدثنا احمد بن محمد بن احمد الترمذي قال حدثنا الحسين بن هريم قال حدثنا الفرج قال حدثنا سدير عن ابي
يحيى عن قارب بن غريب قال جلست الى ابن عباس وهو يكتب فقلت يا ابن عباس حديث بريرة اهل العراق وطاوس مولاك يرون
ان ما بقيت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال ابن عباس لعراق انت فانت خير قال اخبرني عن قول الله تعالى ان قوله تعالى وجل ابائكم لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهذه الآية نزلت وهي هذا الآية نزلت وهي هذا
ولا فاوسر وبه عن قال قارب بن غريب فلما قمت طاوس فقال ابن عباس ما رويت هذا على ابن عباس وانا الشيطان الناصح على الشهر فان
سفيان الثوري حدثني هذا الحديث اذا وصل قبل ابن عبد الله بن طاوس فانه كان عن خالد بن سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هوى الاقوام حملا
شديدا يعني يحملهم فكيف تمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيهما ان نقتضي الاقوام عليه في صورة ما لو خلف ابنتا
واخا واختان فقضاء ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهو يقتضي ان الزيادة من ميراث البنت بينهما الثلاثا ومنها لو خلف بنتا واختا
وهما يقتضي ان يرث الجميع دون الاخت ويعكس الحكم ومنها لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب وسقطنا ميراث الزيادة
للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون بها وبل يجعلون لبنت الابن السدس الباقي للاخوة الى غير ذلك من الاشكال والاعتراض
فلا يتجه عدم ذهابنا اليها والعدة فلا يعلق ميراث بنت الابن السدس بانه كهذه الثلثين الذين فرضهما الله تعالى لهذين وصفه
اسمها على بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك قوة نزع ثابت وبها ينوا لا يعلم لها ولا يصدق انه خلف بنتا للصلب بعد ذلك
بنتين ان جعلت ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الاثنين ولم تشارك في التلقيح وانما الخبر الثاني فقد روي مضعفون في هذا
الحديث بما هو مذكور عند عم وانه لم يرد الاخذ الفرض على ما ذكره بعضهم ومعارض بالتفات الاماميه كما ذكرنا وانه صلى بنت حمزة

مع ما ذكرناه فعلم انه مشترك وذا الرحم اصحابنا الاربعة متفقة على هذا القول مذكورة في الخلافات ولا يفرق بينه
وبين الاجداد بعض اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم المشهور بجلالة القدر وسائر الذكر الى بعض التابعين الذين اتفق لهم في الامة
ثناء جميل لم يخلو ذلك في نظر الجمال ولو دعوا في ذلك هم انفسا بالهم الى سنة الرسول المفضال لكن اذا اماتت وحالهم وشاهم وفي
باسلاف ابنهم العبد وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعتن بالجماعة الكرام في الدواء الصحابة العظام وامامهم اهل سنة معرفة الطرق
جاهز حدوده الذين يدين بالحمد لبس لهم سرى اخذ طي باقوال الاسلاف من جمال الصحابة وسائر التابعين بل وهاهم امر الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم فادهم الى ذلك وهدى اعرابت لهم المنصب سرا الصابة الذين حارضوه بن الرسل بما كان عليه
وامرنا في الشفاء والخلاف المهم رفع الله درجته ذهبت الاساتيذ الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة فقضوا الفريضة
تعول والعول قال ابن عباس جعلنا الذي احصى رمل عالج عددا لحيوته في المال نصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فابى الثلث فدخل
من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب فيه لما اشرت عليه قال هيبته الله صحيحة الله اقول العول في الميراث ثابت
بالاجماع وذلك لضرورة الحاجة اليه لاحتياج الفروض فلو ترك العول لترك امر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال لم يمكن
وان لم يكن العول اعطى بعضهم وترك البعض لزم منه مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الدليل المتقدم
لمخالف في هذا الفن واما ما ذكرنا اولى من اعول في الفرائض بعمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد وافقه عامة
فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ زيد ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد حدوثه اما الاول
فهو نفسا اما اولا فعدم انعقاد كلام سعيد وحرفه الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله تشارك العول مالك
امر الله تعالى فانه لا يعد ذا يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى واما ثانيا فلان خلاف الاجماع والجماعة لا يلزم خلاف الاجماع ولا الترجيح
من غير مرجح اما الاول فلان اصل فرع الاجماع في ذلك ممنوع لما ذكره المص من اخبار ابن عباس المخالفة بعمر وما ذكره الشارح من ان
مخالفته لا يضر في الاجماع بعد حدوثه فيه وانه ورد بان وجوده فيه ولو سلم فغاية ما ذكره انه كان على وجه التشريف والسكوت لا يدل على
الرضا فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات ومن اراه ابن عباس كان تلميذا لعمر لكن اهل الذي قدمه لما اعترف بان كل الناس تعلم
من حتى الخلفاء ايت واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لما ذكرهم لزوم ذلك فيه من صور المعقول بعدم العول
وهو اعتبار النقص على الشخص اذا اجتمعت مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لمرجح هو حصول النصيب الاول
للبنت من الفروض بجهة ان كل واحد من الزوجين له سهمان ابوي وفاقي وليس للبنت والسدس والاختين ولو كانوا كلهم
واحدا فاذا دخل النقص بينهما استوى ذوي التمام في ذلك فالمرجح هو تحقيق هذا التفاوت المعروف من الشارع حتى اراه
وتحقيق الكلام وترجيح المرام في الاحتياج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف
المتقدمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان يجعل التمام كلها او تقسم الفريضة عليها فيدخل النقص على
كل واحد بقدر فرضه كارباب الدين اذا نقص المال عن حقهم فان الاول سبيله وقع قبل العول في الاسلام في بنت وجدتين ماتت
امرأة في عهد النبي عن زوج واختين لجمع الحصانة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان عالت المسئلة
لم يبق للاختين حقهما ان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشرك بينهما فاتفق وان اكثرهم على العول ثم الاول من عالها

ثم كون طالبا ما في ملك الى احتمال تقدم الترجيح والنصف والثلث او دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الترجيح حتى في الفرد بالطالب الترجيح وادا
بت صارت في الخمس لا يزيلها عنه شيء اذا لم يطالبها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس ولا يزيلها عنه شيء وفي الفرائض ان قدم الله
وانما التي اخرها قدم بينه البنات ولا اخوات لبني النصف والثلثان فاذا الثلثين الفرائض عن ذلك لم يكن طالبا الا سابق فذلك التي اخرها
اجتمع ما قدم الله وما اخر بدا بما قدم الله فاعطى حقه كاملا فان بقي شيء كان على اخرها ان لم يبق شيء فلا شيء له وقال ابن عباس ما سمك
الله بدئ بهذا الذي على ترتيب الله وكان ابن عباس يجيب قال الزهري والله لو كان تقدم ابن عباس امام هذا لكان امره في الفرائض
امضى امر حكيم واحتاط لما اختلف على ابن عباس اثنان ونزيد به وان لم يبق فلا شيء من قدمه الله تعالى كما جاء عن
لا يتبع الا بان يضل الهدى ورد ابن عباس انه كان يقول من شاء حلفت له ان الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين
ولما روي من طرق الفاضل عن علي والعمل بينهم في انكار العول فكيف كان يلزم التوريث فيما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
انا الذي احصى من علم يعلم ان السهام لا تعول مستند وكان ابن عباس قال وجعلتم بحر مستند ورد عن ابن عباس ربع بحر بعلم ورد
بن مسلم في الصحيح والعيص بن القاسم وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ان السهام لا تعول وانما يكون التوريث مستند فقال هذا
ما يعرف فيه اختلاف الاصحاب عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام واما الجمهور فاختلفوا عليه شاذا بالمعقول واما الاول فهو وجه الاول
لا يدل على وجوب العول على تقدير زيادة السهام واما عند التنازع فهو الجمع واما عند تعذره فهو بعض لكن المنفي على تعميم دون
ترجيح من غير مرجح فكان ادخال العول الجمع عند التنازع ان التفريط مع التضرر واجب في الغيب الجماعة كالاولى لزيد الف ولعمرو خمسمائة
ولم يخلف سوى مائة فانه التفريط على انفسهم فيكون المال بينهما كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا التفريق من التوحيد
انكره منكر العول لكنه يعترف فيه الواحد بنصف تركته لواحد وبنصف الاخر بتلك النسبة على طريق العول فانه لازم يلزم القائل
بالعول اثبات الديان مختصين المال على تقدير تضرر عن بعض بعض الحصص كذلك الوارث والجامع الاستحقاق المال الذي لكل
واحد من الورثة وقد اجبنا عن الاول بان الورثة لم يكن لكل واحد منهم تقدير بعين من المال الا ان الكل واحد منهم
المعين واما الثاني فبما رواه عبيدة السلماني قال كان علي عليه السلام يقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتين وزوجة
فقال لهم صار ثمن المرأة وتسعا وهذا صريح في انكار العول وهو يخالف ما عليه من الاكثار واجيب عن الاول بمنع ترجيح
جانب الخصم المدعي اختصاصه بالبعض فان الترجيح لا جماع على تصريح الدليل ورفع الخلاف وعلى تقدير عدمه فيكون الجمع جاريا
لان التفريق على خلاف الاصل في حق الجميع بترك العمل به فيبقى الباقي على الاصل عملا بالاستصحاب نظرا للترجيح وهو الباقي مع
الحكم في الاصل وجود الفارق فيما ذكره من الفرض المتقدم اقوم عليه في الرجعة وهو يصرح المدعي بارادة العول بحسب اثباته لهم فقوله نعم فان
جدد لهم عمر فانما اعطى الدين بينهم فقد اراد الله تعالى هنا العول وقد اراد امير في الفرائض عن نصه الله وانما الكلام مع عدم الاحد
مكتفيا بقياس جزئي الناس وهو الثالث في الفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الغالب وثلاثة الاف وعشرة في مال واحد لا
المفلس فانه اذا اجتمع ثلاثين ونصف في مال واحد فلا يقاس لخمسين وعشرة ووجه الاكثار الاول كان مستقلا في الدين وهو
يقبل تحمل الجميع فاذا جرى تعلقوا بعين المال كان تعلق استحقاق لا يعلق بحصار فلا يكون مجملا وهذا لا يعد احد الديان فقط استيفاء
بجميع حقه بل بعض بحقه فان الارث ولو جرى قدرة الديون على ايفاء الدين بعد تفريط الحق الديان فقط يصح عليه الخروج من ابي

حقهم ويصح سوية على ما في دمه ويصح حقه بالحق من الحق وامراته من حجة الارث وعن المرتبة بالعرض في مسند الامام
عن احمد بما رواه عبيدة هذا الرواية قال ابو طالب الانصاري حدثنا الحسين بن محمد بن ايوب الحرجاني قال حدثنا عمر بن ابي
شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة كيف ذلك قال
بن الخطاب وقت في سائر هذه الفريضة فلم يدر ايضا وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان فقال له علي ما قال له علي ما قال له علي
سعود فقال علي علي ارى عمر قال عبيدة فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثل ما اعطى الزوج الربع مع البنتين وللابوين السدسين
ولم يعطه الثلث مع الام قال وذلك عمر الحق وابا ابا ابا

ثم قصدوا به البخاري قال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما رويناه من طريق وكيع ما ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض كما يقول زيد بن ثابت
وسعيد بن المسيب ابن جريج عن ابن شهاب عن محمود بن الربيع عن عتبة بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال ترك الذي احمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة
ثلاثة وثلاثة الثلاثة بنتان وثلاث ثلاث وثلاثة اربع اربع من طريق اسحق بن اسمعيل ابن اسحق القاضي ثنا سليمان بن عبد الله هو ابن المدني ثنا يعقوب
بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف ثنا ابي عن محمود بن اسحق حدثني ابن شهاب الزهري عن عتبة بن عتبة بن مسعود قال اخبرت انا
وزيد بن ثابت اوس الى ابن عباس ثنا عبد الله بن عون ثنا عبد الله بن عمر ثنا ابو عاصم ثنا ابن جريج اخبرني ابو الزبير عن سعيد بن جبير قال اتى رجل
حمل بن ابن عباس وثلاثة وثلاثة فذهب بالمال ابن عباس فقال ابن زيد يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال
عمر بن الخطاب لما التقت حلقة الفرائض وتداخلت فيها بعضها وكان احدها اذا رجعا قال الله تعالى الكم ذلك ادنى الا تعولوا
بعد ثنا علي بن سهل ثنا مسلم بن ابراهيم ثنا ابو عوانة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس ما حملك على ما صنعت
من قدم الاخت وجعل ما عالت فريضة قال لم تر فرائض ابن عباس قدم الله عز وجل ما قدم الله عز وجل من فرضه لا
الى فرضه فيما قدم وما اخر الله عز وجل من فرضه لم يكن ما اخر الا الى فرضه ثم يجيء الله عز وجل من فرضه لا
الى فرضه فيما قدم وما اخر الله عز وجل من فرضه لم يكن ما اخر الا الى فرضه فذلك الذي اخرها الى الثلثين قدم الزوج والضف ان رجل
جعل ثلث ماله يرجع الى الربع لا يزيد على ذلك والزوجة ثلث الربع فما زادت عن ساربت الى الثلث لابن الجاعة شيء والام اما الثلث فان زالت عن
ثلثي من الفرائض ورد من عليها ساربت الى الثلث لابن الجاعة شيء وللام اما الثلث فان زالت عن ثلثي من الفرائض ورد من عليها ساربت
الى السدس لا يزيد لها عن شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فجعله الاخوات والبنات النصف فان في ذلك والثلثان
فان زالت عن الفرائض عن ذلك لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر فيه ما عليه عصبة كان لهن شيء كان
لمن اخر وان لم يكن شيء فلا شيء لمن اخر فقال له زيد فاسكت ابن عباس ان يتكلم بهذا الرأي فقال ابن عباس هبته قال ابي شيب ثنا وكيع
ان تقدم امام عدل كان امره على الورع فاقتفى امر قضى ما اختلف علي بن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال ويقول ابن عباس قال
علي لا يصح احد ابدا رجلا حتى يرد من ذهب الى العول وجدا ما ذكر عمر بن الخطاب من انه يعرف من قدم الله تعالى ولا اخر وزاد
الشافعي اسمهم ان قال الحسن بعضهم يقول بالخطيئة من يعني قال احب ان يجعل بالخطيئة واحد لعلي من ابطل العول ثنا شعبة
سئل واحدة فقط سالم محمد اصلا غير ما ذكرنا ولا تحجبه ثم في شيء من اما في عمر ما ادري ايهم الله قدم الله عز وجل كان ايهم اخر
فصدق ايهم وخلط به يدع ما به يتبين له الا اعطاهن يقين ولم يعلم من ان الله تعالى لم يكلفنا سالم بتبيين لنا في كان حتى يعلم ويتبين
عن ابن عباس وابن سعيد الحكم عن خالد عن محمد بن علي وقد خاب من لم يجد جوابا كنز العلم وموت رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانا لكاتبه نسأل كثير فذلك في مجلس ابن سالم بن عبد الله الخطاب والزبير بن العوام فاعطى وقسم مال كان المال
فاتسع حتى بها هو وسع الفقراء والمرتزقة لو وجد بعض الناس مال المغنم يقسم على الفقراء والمرتزقة ابن الحنفي لهم وليس كذلك
امر الفقراء فان كلها تحلق الله تعالى في الدنيا والحنبلي والشارع والعرش لا يسع لا كثر من نصفين او ثلثة الثلاث اذا بقيه اربع اثنتين
اسنده ابو ثابت الفان فمن الباطل ان كلفنا الله عز وجل المحال وما لا يتبين في الدنيا من الباطل ان كلفنا من الخروج من ذلك
المخلص من سالم بتبيين حتى يكفيه بعلم فيه وما نعرفه لبر يعصم او في الحطيئة فكذلك يجيء ما يتعين وهو الادب
حط تعظيم ودون معنى ابو صرمة وتقال فيهم هيبتا ايهم ولا نكلم ابا محصر احد من الورثة مما جعل الله تعالى باحتياطه

وهو فلا نعرف وهو ان اجماع هذه الامة ذكر عن الاجماع على خلافه ذكر انما المنحرفة من الجهل بهذه الاختلاف محمد حتى نوى انهم لم يعلموا
القرآن والسنة ثابتا بان لهم كما نص بعضهم انه شاذ قال ابن ما اخذت به الامام الحافظ في السنة الحلالية وعلى ما ذكره تعالى
قال الخراسي اذا كان هذا هو المذهب فنا امر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى الاقارب بدفع الى من يحرق من
الناس انه فيه وقال ابو حنيفة يعطى من رحم المحرم خاصة ولا يعطى لمن ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث فمن الاقارب فيه فقد
خالف العرف وذلك من قوله قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الوصية للاقارب فقد لا يدخل فيه ورثته ويدخل فيه الذكر
والانثى والمقدم الحي والقريب والبعيد والمحرم وغيره وزيادة الاب والام ويجب تخصيص الجميع الاقارب في المحرم لا يخفى في العرف القريب
الاقرب وما نقل من مالك ومن اقوالها نقل في الفصل السابق ان الفقهاء الاربعة قالوا بعدم جواز الوصية للوارث اقول ما ذكره في وجه
تخصيص الجميع فيه نظر لان تعيين المحرم في العرف اقرب لا يقتضي اهمال العموم لفظ الاقارب والتخصيص عن هو القريب لا قوت وهو قلة وجود
ذلك بوجه آخر وهو ان الوالد لا يجوز ان يكون القريب في العرف بل القريب من حيث النسب وهذا كما في النذر خفا لا ذو القرب لا اقارب وهو لا
والولد لا جاء هكذا بكون التخصيص من اقرب الاقارب ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مالك فقد نقل في الفصل السابق
ثم قرر بان ما نقل في الفصل السابق عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسب الى مالك في هذه المسألة اعتبار ابي حنيفة
بان ذلك وصية للوارث حتى تجوز تلك الوصية فلا نسلم على ان التناقض في اقوال مالك وتقرير من الحقيقة بعيد قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية للميت وقال مالك يصح ويكون الوصية وهو خلاف الفعل الدال على احتمال صحة
تملك الميت وان تملك واحد بعد لا يكون تملكا لغيره قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت على من
اوصى بعد لانه لا يتصور تملك الميت ووجه ما ذهب اليه مالك انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى اقول هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون
مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم والثاني باطل لما ذكره المصنف والاول باطل بان هذا القصد والنية لا يهم من تملك
واحد جنسه فالارجاع اليه بعد فرض تحريرا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان ما ترك النبي صلى الله عليه وسلم انما ينتقل الى ورثته
وقد خالفوا الفقهاء الاربعة وقالوا ما تركه صدقة الخبر ورثته وقد خالفوا كتاب الله في قوله يوصيكم الله في اولادكم وهو عام وقوله فرضا
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله عن معشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح فقد ورث
سليمان داود وقال فهب لي حكما يرثني ويرث من آل يعقوب وقال عم اذ حضرت الموت من ولدي وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة ترث
اباك ولا ارث ابي ثم ما شارع على هذه الغاية في نقلت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا سيد حكم ابو بكر بذلك لعلي انه من حجة الجبرات
ولو كانت رواية صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة واما قصد المرتضين قهرا لما لغيره في ذلك مع
القياس لبطلوا خطأ من حكم بهذه الرواية انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ذكر تقريبا على الاصول ان السنة المشهورة حيث القرآن تخصص
وحديث عن معاشر الانبياء لا نورث سنة مشهورة ولها وقت قضاء وافق الصحابة في الرواية قصار مجمعا عليه في بيت الرواية على الكتاب
وهو ان الوارث ولا نقل النص واما ما ذكر من زوجة سليمان وهو تقدير كما في اسنى الدلالة ميراث النبوة والعلم والحكمة المشهورة
والملك وما ذكر من تنازع علي والعباس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر فقد اعطى ابو بكر علي الامر حجة الجبرات لانه لم يكن والنا
لكان محل العم ابن الحول كان من حجة انه كان مستحقا لمال المصالح فاعطاه من هذه الحجة وذكر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على

وخصائصه معروفة بالله صرحنا الحق أو ما ذكره أولا من أن السند المشهور يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الأنبياء سند مشهور
لم يرد بأن الكلام في عمل أبي بكر السنة المذكورة في صدر حاله فقد وقبل الطبع خبر جليا وكيف يتأتى دعوى الشهرة في ذلك كما لا يخفى
سيما في رواية الطبري وحده بعد أن لا أهل البيت عدوا منه لأهل البيت عدوا وطعنوا في كون فدك صدقة لأنه نقلنا وسأنقل عن جلال الدين السيوطي أنه قوي في تاريخ
الخلفاء من أنه في الآن ذكا كان تعيد لك صدقة أبي بكر فخرج الطبري بأن الله وقد روى في صحاحهم كالبخاري أنه لا ينبغي لكم أن تحكم بغير
الموضع التهمة وأنت خبير بأن جعل الذي بكر تعرفون كالأنصار وسائر المسلمين كما ذكره السيوطي كان في التهمة وعلى أنه إن رأى أعطاها
لفاطمة عليها السلام لما نازعها أحد من المسلمين ولما توجه إلا ما خرج في الدنيا والدين لكن خلتم المعصية وملكتم الحق الجاهلية
الذين تخلفوا أي منقلبون وأيم لا وجه لأن يكون منشؤها الحزن بوجود أم سيدة وجدها أبي بكر نساء النبي صلى الله عليه وسلم وفاطمة
وعلي عليهما السلام مع أنهم كانوا مداومين لملازمة النبي صلى الله عليه وسلم وأجاب كيف يتبين رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا
الحكم بغير دليل يخفيه عن بريئه مع أن الحكم كان متعلقا بهم وأجيب بأنه لم يحاجتهم الدين ولا فائدة في بيانه لأبي بكر كما أخبر بذلك
من أن التهمة لأبي بكر كانت حاصلة هناك كما ذكر في جامع الأصول من أنه أخرج البخاري وأبو داود والنسائي ومسلم والترمذي وحديث
مالك بن أوس بن الحدثان قال أرسل إلي عمر فجئته حين تعالى النهار فوجدته في بيته جالسا على سرير رمل ليس بينه وبينه شيء فلما جلست
قال يا مالك إن أخيك وجاءني هذا يطلب ميراثه من أبيه أفأعطيه ميراثه من أبيه قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نورث
ما تركنا صدقة فراجعناه كان يأمر بها أنه أنا وهذا مرجع في أمته كما أخبر وسلم منشأ الخبر وعدم التهمة والإرادة فيعلى أنك تجد
في مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل المتأخر الزاهي في تحقيق الوصية من حاشية الكنز فكيف يتدهم إرادة المعنى
بأي مطار الجمع بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها أبو حنيفة ولما ذكره من أن المراد بميراث سليمان أو يحيى ميراث النبوة
والعلم فإن بينا بطلانه في بحث الإمامة فنذكر أما ما ذكره من أن تنازع علي والعباس بين يدي عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها
من تركت أنا حتى عندما أخلى أبو بكر جلبا الأمر حيث الميراث لهما فقيل من رواية ذلك وذكر أنما أظهر الترجيح في ذلك من حيث الميراث وأن أبا بكر
حكم بالعلي هم صاحب الشرائع كما ذكره المعنى أنه عمي أنه عند مشتقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم بسببين لأنه ابن عم من جهة الأب والأم
وعباس يوم مقترب من جهة الأب فقط لأن أمه خرج جبر عبد الله رضي والمتقرب إلى الميت بسببين أولى من المتقرب بسبب
واحد وأيضا المعنى لا يرث مع ذلك الصلب كما علمته فيما عن فيه وقد قال البيهقي من الصحابة علي والحسين والحسن وأبو أمامة وأبو هريرة
سفيان الثوري وأبو الجهم الدرداء والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المدينة الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم
بعض الحنفية أنه كان تلميذا لأبي حنيفة وأيضا كان المنظور في ذلك الاعتقاد على المصلح لما حرم أبو بكر عباسا مع جميع
ما تنازعا فيه والاعتقاد واحدا من جملة الأشياء المتنازع فيها وأما حكم لعلي بالكل والقول بعدم صحة عباس شيء من ذلك أمر
يجلاد قدره وأظن القول به من أبي حنيفة والناهي بنحوها المعاصر لبني العباس وأسأل من المنكر في كلام المولى على ذلك
ونوسم ذوي فضيل هو الملك مالك ترة والمقصود منه تقرير يحيى في الحوالة أو المحرر رضي الله عنه ذهبت الأسانيد إلى أن الأمر فيما
أخذ بعد تنقي الحرب تخيير الإمام فيما من الفداء والاسترقاق وقال أبو حنيفة والشافعي والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله
تعالى فإما منا بعد وإما فداء وقال لهم في أسارى بدر لو كان عظيم بعذاب ما نجا منه هؤلاء النبي صلى الله عليه وسلم والمقتدى لا وجه

النبي صلى الله عليه وسلم سرية قبل نجد فأسروا رجلا يقال له ثمامة بن أثال الحنفي سيد بني حنيفة وأتوا به وشدوه على سارية من سواري المسجد فرآه
النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما عندك يا ثمامة فقال عندي خير يا محمد إن تقتل تقتل ذا دم وإن تنعم تنعم على شاكر وإن كنت تريد المال فسل تعط
ما شئت فتركه حتى كان الغد ثم قال له مثل ذلك في اليوم الثاني فقال له مثل ما قال له في اليوم الثالث وقال له مثل ما قال النبي صلى الله عليه وسلم فقال
أطلقوا ثمامة فأطلقوه فاغتسل وجاء فأسلم وكتب إلى قومه بني حنيفة وهذا نص في جواز المن وهم أبو حنيفة يحيى في الأسير بعد قهر الجهاد
فأما من نفاذ أمره عليك حتى ترجع إلى مكة وتقول في نادي قريش بحرت محمد مرتين لا يلبث الدين من حجر مرتين فقتله بيده وقادني حتى
برجلين وفادي يوم بدر رجلا من قريش على مال الفاء الناصب حفظه الله أقول إن الإمام مخير في المكاتبين من الأسارى بين القتل
والمن والفداء والاسترقاق المطلق فإن لم يطلق جسمه إلى القهر فعل النبي صلى الله عليه وسلم وتقرير هم فيه فإن الزنا قاله أما بعد وأما
فداء وفعل وجسا ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن حجة الخصوص بزمان النبي صلى الله عليه وسلم أو كان بالتخصيص من دليل ولا كان يحكما
ونفيه كما لا يخفى وغاية ما يمكن أن يقال من قبل الحنفية إن الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في أناس قعدوا بدر فيكون مشربه النبي
الذي لا مقصور عليه ويكون تقدير قوله هم في تعالى الآية حتى يضع الحرب أوزارها حتى يضع حرب بدر أوزارها وفيه أن العبرة بعموم
لا بخصوص السبب كما تقرر في الأصول أو لم رفع الله درجته ذهبت الأسانيد إلى أن سهم ذوي القربى من الخمس إنما يعطى بموت
النبي صلى الله عليه وسلم وقال أبو حنيفة سقط وفرضا لله مفتضى قوله سهم ولله الفرق أصناف لأم الخليفة وعلى أن الزكاة لا تحل
أقول إن الناصب حفظه الله أول مذهب الشافعي وهم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي صلى الله عليه وسلم وقوله صارت على أبي
حنيفة فلعل جعله النبي صلى الله عليه وسلم ومحصوصا بأهل بيوته أقول المراد بما جاء عن سابقه فذكر هذا وقد قال
في كتاب الطهارة بأنهم لا يستحقون في من النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة لا الفقراء الحاوي عن جبير بن مطعم أنه قال لما كان يوم خيبر وضع
رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وتركني وبني عبد شمس فانطلقت أنا وعثمان بن عفان حتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم الموضع الذي وضعك الله عليه فما بال إخواننا بني
المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين أصابعه وكلاهما لا يفرق في جاهلية ولا إسلام وإنما نحن وهم شيء واحد وشبك بين
أصابعه وأشار إلى أصابعهم وأراد أنهما كالشيء الواحد وفيه أن المراد بالخواص في قوله تعالى ولذي القربى قرب النصرة كما قرب القرابة والمراد بالنصرة
نصرة الإخوة في النسب لا نصرة الفئة في وشبه الجسد قوله لا يفرق في جاهلية ولا إسلام وأما أن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهم سهم
الفقراء فقد أتى الأعطاء كان الحكم تبعي بأنه أتى وأقول في نظر إلى أن الظاهر كما ذهب الأسانيد أن المراد بذي القربى في
الآية هو الإمام الخاص خاصة وجدته لفظ فلا يتناول الكل من الواحد حتى فإن المصرح هذه المحاورة الرواية فما وضع في حديث جبير فإن
سهم ذوي القربى لهم فيه الجمع يراد به جبر ما أريد من القرآن إذا أريد به محض العطية دون السهم المصطلح في الخمس وقد ظهر أن الحسب
الثاني وجه أن في يوم ذا أعطى النبي صلى الله عليه وسلم بعض الكل الكرس المسلمين بطلان أن يكون ذا أعطى بعض أقارب المسلمين من ذلك
المال الكرس بعض على وجه العطية أيضا الصدقة لا الفقراء لكن لا يصح في مقصوده كما لا يخفى وأما بأن المراد بسهم الله
سهم الخمس فلا يسلم تحقق الوجوب لا أرى من المستحق عليه فلا يصلح للاحتجاج مع أن الراوي لهم متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى

حيث منع من ذلك الصبي مع ما كان في حجره انه مسعود في اقاربه النبي صلى الله عليه وسلم واما ثالثا فلانه لا يجوز الخلو عن الفترة
لان كثيرا من بني المطلب بل بني هاشم تخلفوا عن فترة النبي صلى الله عليه وسلم في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام اذ ما انزل الله تعالى
امره والخروج بني صلى الله عليه وسلم وبعد ثبوته الاسلام كاسلام ابي المطلب اسلم ابي طالب قريش ايضا فكيف يجوز الطاهر من بني
هاشم على جبرهم بالفترة فالصواب ان يحمل الدين على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى من يقابل دين عبد شمس فاروى في كتب
النسب ان هاشما توجه في بعض السنين الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن قيلة بن نجار في يثرب في محلة بني النجار وتوفي هاشم
عند عبد المطلب وكان سلطان اخوه نوفل بن عبد المطلب لا يجوز ذلك الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب وراى ابنه هاشم
نصب ان يلعبون ويجري بعضهم على بعض الفروق والاختبار فقال لصحبه من هذا الشبيه بهاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل
بارك الله فيك قد سالت عن شبيه هاشم ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن شبيه فاظهر المطلب عند الخبر الى اقاربه وتاسف على ابنه
وتفقد عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل المحلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ ابنه معه الى مكة فادخله
الكعبة ولما سال قريش ان هذا عبد من قال انه هذا ابن اخي عبد المطلب ووجه اولوية بني المطلب حتى في
اخوانه في ميراث عبد المطلب ان ذلك الاستحقاق كان بمنزلة اشتراك عبد وراثة ذلك الاعتقد من المطلب وبين عبد الاب والا
الصنق فكان اولى بميراث عبد المطلب من جميع من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد اظهر في ذلك وقوله شبكا بين
اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في بعض اشارة الى خروج من عداهم المطلب عن بني هاشم يرشد
الى ذلك تشبيك صلعم اصابعه عند بيان دخول الجرة المفتوح بها في الحج حتى يا روى من انه صلعم قال ادخلت الجرة في الحج هكذا
وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منه صلعم رد في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور ايضا وما في الغريب من بني المطلب
ولا لا لانه متعلق ارادة النفرة باحد الثلاث فسقط الاستدلال مع ما زعم عليه من مخالف المثال قال المص رفع الله
درجته وهبت الاماء الى ان لا يجوز اعطاء الزكوة الفطر الكفار وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله عم ولا يجوز وما
يومنون بالله واليوم الاخر ولا دين من جاء الله ورسوله قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة هو
الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاء الكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان اصحاب اسماء كالمفترة المطوع يجوز
اعطاء صدقة المطوع للكافر قوله تشبيه الواجب بالمتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فيثبت الحكم عليه فاسد كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته وهبت الاماء الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهر الاسلام فبان كافرا ومن ظاهر الحرية فبان عبدا
ومن ظاهره انه ليس من ال عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع
الى من ظاهره الفقر فبان غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فخرج عن العهدة قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام وفرق ثم بان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك
وتفرق منهم ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد الكان باقيا وبدله الكان تالفا وبدله ان كان تالفا
وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الاسلام فانه مشترط والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل كما علم لانه ما امر بدفع الزكوة في محل قبل البيوت خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى اقول ان الناصب

لم يتعرض لجواب عن استدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر وشعوره لهم فيه وحضرة
سيدهم ولكن الخطاء هذا ما هنا فان خالد لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله والبلد المص في التذكرة بطرق الفقراء هنا كما
يطرق في الغنى كوجب نفس بكره ما انما معلوم واما ما ذكره الناصب من ان الدافع ما امر بدفع الزكوة في محل الى نفس
الامر فيه كان شعلة ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد محله بحسب الظاهر على قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعه فالفرض
انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكفي في شرطيا ظاهر فقط فالوجوب على الشرط الممكن فلا معنى بعدم العدول الى
التسليم الشرعي تامل قال المص رفع الله درجته وذهبت الاماء الى انه اذا زوجها
الكفاء ثم بطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضرة الشهود وهو مخالف لقوله عم اوقوا العقود فاكمل اسباطها لكم قال
الناصب حفظه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله اختلوا بهذا النكاح وذهب الشافعي
الى انه الاعلان بالشهود اقول قد وافقنا عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة
وبقيد الاصل واستنباع اشتراط ما ليس منصوصا في القران مع ذكر ما ليس منصوصا فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر
الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهم والتزوير وغيرها
من اخراج النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمل الله تعالى بيانه في القران لانه مساق الحكمة وفقده على ذلك روايات من طرق الخاصة
والعامة مذكورة في التذكرة فليطالع ثم واما استدل به الناصب على مذهب مالك من قولهم اختلوا بهذا النكاح فبعد
تسليم صحة الظاهر ان يكون اوارد وانه مخصوص كما يشعر اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك نقول ما نقل عن الشافعي
ان الاعلان بالشهود فيتخرج مخالفة مالك للادلة بلا دليل فيقدمه كما ذكره المص قدس سره قال المص رفع الله درجته وهبت
الاماء الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او
ملكتكها او وهبتكها لم يصح ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها او هي
كما صح ولا فلا وقد خالف قوله عم وامره صريحة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين
قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحاذ والتحليل والابلاغ والهبة
وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي وتحصيل بغية الالفاظ واحتج مالك بذكر المهر
لانه العوض وح يصح لفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من انه غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلى الله
عليه وسلم وخالصة له كان الانعقاد بلفظ نظر مخصوص قوله كما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وما يجوز ذكره
لا يلتفت اليها وكذا الاحتجاج باختيار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واما حصر ذلك في وجود العوض وهو المهر باطل لانه يقتضي
ربا في حبة في الزنا فلا يكون في ذلك مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله انما استدل به المص على ابطال مذهبهما من انه غير صحيح
قوله لان هبة النفس مخصوصة بالنبي صلعم فلنا لهذا قال المص ان الاية تخالف لنبي لها فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة
مخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم يقتضي الاية المذكورة فقوله بانعقاده بلفظ الهبة في غير النبي صلى الله عليه وسلم يكون مخالفا
لذلك المخصوص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تفريع اصل الاية المص كما ادعاه الاعلى كما توهم الناصب قال المص رفع الله درجته وهبت

الاباحة لان العمة اذا رضيت بعقد بنت الاخ او بنت الاخت وخالف في العقد او فعله الغرابة ذلك قول الله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى قال الشافعي رضي الله عنه ذهب الشافعي الى ان كل امرأتين بينهما قرابة
او رضاع لو قدرت احدهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة والبنت او الاخت والخالة وبين الاخ والاخ
اختها او اخت اخيها ويحل الجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنن مرتبة على الكتاب وهي بيان لمراده تعالى
بقوله في الجمع فان الله تعالى ذكر الاخوة وعدم ذكر الصحبة لا يحرم وان حرم رضاعه لا عبرة بهذا من الاختلاف في الدين
اقول بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او تقييد الخبر الواحد بكون قدرها في الخبر المذكور كون رواية ابي هريرة ثم لا نم تحقق المنزلة الموجبة
للزيادة على الكتاب وذكرها في الصحاح لا يوجب الشرع وانما المسلم شرعا المعتبر من علمائنا وفي بعض منها وهذا انما يصح في بعض
جميع الاخبار وانما ذكره ثم ان ادعى المرأة قال مرجل ومعارض كثير جاء ذلك النساء المحرمات المذكورة في الاية حيث دلت السنة على تحريم
ان الولي في نكاح بعض ذلك ان يكون ان يقال بالكل اذا ادعى المرأة احلها الله تعالى فعدم رضى المولى والاذن لا يحرمها وان حرم ملك
واذن الاحلال والخلة وروايات اهل البيت معروفة حتى اشترطوا رضا اهل العمة والخالة واهل البيت ايضا في البيت وايضا الشيعي
الخرم وهو البعض والاداء الى قطعة الرحم من حيث لا يصح رضاهما بتنفي هذا المعنى فيبقى الحكم المعلق عليه وهو التحريم وبقي الدليل
على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان التمسك في ذلك بشرط ما ذكره في حرمة الجمع بين الاختين وهو
ذلك الحكم والغرض من التمسك حصول الاجتماع الموجب لفرقة مع حفظ ما الشرع وكانت الطبع متفرعين المشاركة في
الحرارات وتجب الاختصاص في كانت المشاركة في الحرارات ملزومة للتباغض الشاق المحبة والالفة بين الاختين الملاصقتين
الشديدة الذي يتوقع ويتوهم بين ذوي القرابة في ذلك ولا يؤدي الى سنة تبغض الرجل الجامع بينهما لكن اذا كانت العمة اكبر سنا
من ابنة الاخ وكذا الخالة اعني بنت الاخت لم تكن مبغضا عليه جرح الاختين الساتمين للتقاربتين في السن الغالب فاكتفى في حفظ
المودة بالبينة باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والتبغض بينهما بعد ذلك على ما ذكرناه ايضا وارد صاحب
الشرائع من قوله لا يحل الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها لعموم الاية وفيه المعاداة بين المحارم انتهى قال الله تعالى
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا في المحرمات المذكورة بالنسب وقال الشافعي
عن زوجة الرجل ان ينكح الرجل فتة من الزنا وامه واخته وعمته وكل من يحرم الله تعالى في كتابه وكذا من يحل فيه اسباب تحريم او
اسباب كلام هي اخت او بنت هي او عمة هي خالة وهذا الجنس ذهب الجرجاني اقول بالله من الصبي الى ذلك وقد قال الله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وهذه صفات حقيقة لا تتغير بتغير الشرائع والاديان ومنع الحاكم بالانساب في البرايات وتحريم من الحقوق الشرعية
لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية وهذا ابنتي البنت فيقال ابنته او امه او اخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا لخلو الكلام
فوائد اخر من النسب بفضلها عن بنت الرضاع ولان التحريم شامل لمن نصه في تعليله هذه الالفاظ حقيقة او مجازا ابنة او اما
لجدة فدخلت تحت كلام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف في تحريمها بهذه الاية اقول ذهب الشافعي الله تعالى
انه تزوج بامرأة فولدت منه الحرام على الزنا وعلى ابيه وامه وحرمت على ابيه وامه وان زنت بامرأة حرمت على ابيه وامه وحرمت عليه

ولا يحرم ثم الزاني وابنته من غيره والدليل عليه المشهورة وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه قال الولد للفراش وللعاهر
الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني فقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية نصب الحكم في
الشرع للحقيقة الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان لا بالدعاء
اذا حكم الشرع بانه ليس بولد كان الولد للفراش لا بكونه ولدا في الشرع ولا يطلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع اعطى الولد
ليس بولد اذا لم يكن ولدا لحكم عليه الحكام الاجنبي فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية
الظهور اما ما ذكره هذا مذهب المجوس فان المجوس يجعلون النساء المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في حقهم ثم يجوزون
والشريعة المحمدية حكم بنتي ودرجة المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها اجنبية ولان المجوس جعلوا اجنبية ثم حكم الحاكم بصحة
الجواب ان المذهب مذهب المجوس في اشتراك فاعل الشرع بحكم المسلمين وما احسن ما قلت يجتمع الفتى وذو العقل
الفعل بين المسلمين فواعجب من التجبير من مجوسي يجتمع مؤمنينا ثم ما ذكره ان هذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرائع والاديان
فنقول هكذا تعتبر كون الولد من ماء الزاني اجتهاد الحكام الشرع في حق هذا الولد وهو التزويج والتزيج والتوريث والتوريث بحسب
الشرع وهذا يتغير بتغير الشرائع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مستحق الامر ان الشرع كانا ينبغي ان يجيب في
المحصول من الماء كان الولد لا يتغير بتغير الشرائع وهو باطل من هذا الاعتقاد وهذا يجب الكفار والزندقة والاعتراض على الشرع
فيه نظر لما ان فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الشافعي على ما في المذكرة وروايته عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك قالت فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة
ابن اخي فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي فقال رسول الله
الى ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة
احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله تعالى وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يعرفون الضراب
على الاماء فكنى بالحجر وكانت الساقطة ان ما يتبع فاذا جاءت بولد استلحقه الزاني والسيد لحق به وان شاء ما هي المانعة وكانت
صح هذا الصحيح فرضي احاد اني واحمد هذا مقول ان الحديث حسما علم من شان ورده ونفر المجوس اذا غايبا على ان كان
اذا ازنت فولدت على فراش المالك من الزنا فان الولد كامرأة من جهة ملازم المالك ويختص بها هو مذهب الامام الحارة عند المحققين ولا يلتفت
الذي يدعي ابوته ولا يلحق على الزاني عند ابي حنيفة ولا على اثبات ابوة مالك امة الكافرة بعقد ذلك بحديث زمعة فقصده ابوة عبد زمعة
له قطعا فالذي يدل على عدم ما ذكرنا وهو قال لسودة بنت زمعة احتجبي عنه لما رأى من شبهه بعتبة ولو كان للعاهر الشيء من الزنا
عليه وسلم قضاء بالزنا ابن زمعة امرها بالاحتجاب منه لان على هذا التقدير كان ذلك اخا لسودة ولهذا يشير الى ما ذكر بما ذكره الشيخ في
المذكرة من ان البنت هي المنكوحة من مني الرجل وعلى هذا مما يتاكد لا يوجب عليها حقيقة كما ان المنوي في الشرع هي على الاحكام الشرعية
المذكورة وتسمية هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع انفراد الولد من غير احتمال وهو احتمال كونه ماء الزاني فمن لا يعتقد له قصد وجه من الزنا
وخلط منه الشبهة البركاة على قوله والعاهر الحجر وقد فهم هذه المعنى هو الشارع فمن اعتقد الحجر كما لا يحتمل في قوله ان يحتج
الخاني منه هذا الولد الى المالك وصاحب الفراش في حق الاحكام كالارث والنفقة وغيرهما استحقه كما لا يحل بعد ما في قانون اعتبار الاهلية في

مستقلا كما وضح نظره في العاقلة ونوقض بتحريم الاخ على الاب اتفاقا الفريقين مع تحريم الولد المتولد من الزنا على ابيه ان كان ذكرا وقد
اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال واعلم ان الاجماع انعقد على ان ما ولدت ابنا حرم عليه ان يتزوجها الفرق انتهى
وانما اشبه ما قلناه ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا دارت بين الاعم وعدم النقل صرحوا على ان
تقديم ثبوت المجاز في الشرعية ولم اعثر على ذلك ونقول ان الحقيقة الشرعية هي لفظ المستعمل في وضع اول في الشرع
والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والفقهاء
عن الشارع فيما عن قريب من الحديث الذي ذكره ونحوه لا كالدفع على وضعه الى الدلالة فلا يدعى في فراش شخص وقبض لم يلحقه في فراشه فيها
غاية هذه العبارة كما ذكرناه لا الزمي بثبوت نفقته وارتباط نسب وتوقف عقد وارتباط نسب جزم كما تقول هذا المال يزيد وليت
المال الذي يكون لا الزمي هذا القول لا ارادة وضع في المال لكذا عنك وكان الاثبات والنفي بعد ان يكون الاصل حكم شرعي
كشهادة الشاهدين بان المال لزيد بالنظر الى وضع نفسي ذلك وكذا هناك وبما يزيده قوله فيرد الزنا واحكم الشرع
بانه ليس الولد له لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا الجبري يلحق الفراش وقوله الولد للفراش لا يدل على ذلك وان
فلان قوله ان المجوس يجعلون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها مما يدخل في الزنا
بالفراش كما صرح به الطريحي في الحاشية وغيره في حديث المجوس حيث سئل الولد وهو من وجه او من احدهما الشبهة عن الحكم بحرمة
المولودة من الزنا على الزوجة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا يكون في نكاح احد ولا سيما
والفرق الخ بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور ايضا المشاهد متوجه بمجرد ان الحلال نكح البنت التي يعلم انها مولودة
من زنا وهذا المعنى مشترك بين المجوس والمسلم الزاني الناكح لبنت من الزنا على فتوى الشافعي ولا ارى الاطلاق في الشرعي كما نقول هذه البنت
حال كونها امرأة زوجة الغير او سلك الغير في وضع هذه الشاهدة اما ما ذكرناه من مطلقون عليه البنت في شريعتهم فقوله وهو غير مسلم واما المسلم
مطلقون الاطلاق ذاتي لا الحكم بخصوصه الاطلاق الشرعي منهم واما وانما فلان قوله الشريعة المحمدية حكم شرعي ولد من الزنا
صنيع كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلوا اختيه ثم نكحها كانت صحيحة الخ مدفوع بان الظاهر منه ما جعلوها اختيه كما
بان جعلوا لخلع الصورة التوجيه المائية عن الجزء الكشاء الصورة التوجيه الحمل بنت جهة لا جنبية البنت عن الاب بتزوجها
عن كونه جزء الولد وقد ورد عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما ما فلان ما ذكره من التعويل الشرعي على صدق الاسلام
المجوس معارض عرفي صحيح وهو قولنا نحن نا صبي فاسطى لقد عادى امير المؤمنين بان ابدى من الطاهرين لا يحل البنت للاب
فيا خطاب من صار في ومنا من الكفر كفر من متبا واما ما فلان قوله لا يتغير كون الولد من ماء الزنا لكن اختلاف احكام
الشرع في جزء هذا الولد الخ مسجل بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولذا لا ان الفاصل
بالوديعة معنى حقيقي ايضا كما ذكره في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه وهذا لم يجد الحكم موجودا مطلقا
في نفي من الشرائع السابقة حتى في شريعة ادم مع ما كان في زمانه من قلة النساء والداعية الى تجويز ذلك فيصح ما اقتضاه كلام المص
من ان تعيين الولد الحاصل من الملاعنة الزانية لا يتغير الزنا وغيره وظاهر عن احترامه ليس على الشريعة على الشافعي اخراج الحكم الشريعة
والشريعة الاحكام الشيعة خلافه في ذلك بين الزنا والنسل واختلاف المجوس خذ المنقل المنقول المص رفع الله درجته وهب

الاساس ان اذا صرح للحصة به النكاح فعن محرما واذا اخرجت من المعدة جاز له كما جاء فان الكلام يصح النكاح بها
وفرقا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم المناسب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح المعتدة
حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح وجب ما ذهب اليه
الامامية ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح ويتفرع به لا عدة بعد العدة ليس المراد في المسئلة من التصريح
بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه المناسب فان ذلك باطل الاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة وهو الانشاء كلام
يكون صريحا في ارادة كما صرحوا كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وح لا يتجه
ما ذكره المناسب وجه ما ذكره مالك اذ عليه ذكر ام يتبع عقد في العدة فحتى يصح ما ذكره من امكان فسخه او يجدد النكاح
بعده وذلك ظاهر جدا المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا
عقدة الجاهلية او كانوا كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاول
الاولى اخت وخالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي لما اسلم وتحته اكثر من اربع اختر اربعا منهن وقال
المناسب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه ويجلفن وهن من كتابيات او
او وثنيات مدخولا بهن اختار اربعا ولو دفع نكاح الباقي وطلق الزائد ما بعد الدخول وتصادقا وقوعه بكي المجوسي او الكتابيات
مدخولا بهن يتخير الفرقة والدليل على السنة ووجه مذهب ابي حنيفة ان الترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل فلا يكون
الاختيار بخلاف صورة الترتب حاذكر في وجه مذهب ابي حنيفة جزم به الشيخ في المسئلة الاتية ان الكل الكفار
صحيحة خلافا لمالك فقط فنسبة المناسب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم ترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد ومخالف لا تفاق صح جزم في ان الكفار جابه صحيحة لما اعتبر الشارع بالحرة فالتفرقة بين الترتب وعدم الترتب يكون
مخالفا للنص كما ذكره المص ونصب الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال اذا اسلم وتحته اكثر من اربع
على عشرة نسوة اسلمن اربعا وفارق سائرهن محمول على الحرة لا ينفذ له تاويل عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة له تاويل
والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم يجب عليه امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن
ولا عند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على الاربع واستدل اصحابنا بقوله تعالى
ابو حنيفة بتاويلات الاول يحتمل ان ارد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا منهن اربعا ومعنى قوله
وفارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح عن واقعة عند الاسلام فيما جمعه الشافعي في ربع ولكن ذلك النكاح
واقعا على وجه المحرم الباطل من الكفار ليس لها كان مخالفا وجه الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر التزويج باختيار
اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت مستقيمة عضدا لان الظاهر ما قلنا والتاويل وان احتمل لكن قد يحتج قرائن
على فساده واحاد ذلك القرائن واذا لم يدفعه لكن يخرجه عن ان يكون مستدعا جانبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن حيث
اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استدل القياس اما التاويل الاول فبعيد لرجوعه الاول اذ المتبادر الى الفهم من لفظ
الامساك الظاهر الاستدامة دون الابتداء والتقييد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة والظاهر من المقارنة المجانبة

بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره بوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة الرابع
انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر في الكلام وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك الاربع من غير تعيين ومفارقة
الباقي وانما يجب ابتداء النكاح في الغرائب والحبائل لا عند بالاسلام والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر
متعلقا بها السادس الظاهر من الزوج الماموراً انما هو امتثال امر النبي صلى الله عليه وسلم والخالفة بعيدة ولم يقل احد بتجديد
النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك غير ما هو الظاهر السابع انه لا يتوقع في هذه العادة انفاق امر على الرضا على حسب
مراده بل ربما كان يقع جبرا فكيف اطلق الامر بعد الامكان الثامن قوله امسك امرأة ظاهره الايجاب فكيف اوجب
ما لم يجب بفعله اراد ان ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكح بعد ان فتح وطء بين وكون الخمس ليس بالكائن ان
ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانه يعد كابن نساء العالم العاشر الزوج العاشر على ان
تعيين الامساك لا تحديد بعين الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه سطا يقد واما الثاني فبعيد ايضا
لانه يوهم لم يكن الخمس ثابتا في ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام
ولو وقع لنقل واما الثالث فكذلك لقوله من احد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة فان كان
تعود الى قد عين بعدد كما تقدم وقد تاولوا قوله الجزء من الدلك وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى
بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله نعم وان يجمعوا بين الاختين الا ما قد
قال الفقهاء المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم والثالث هنا بعيد قوله صلعم امسك ايتهما شئت ما نص
على التخيير بعد ما في سنهم قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الكفار جائزة وقال انا باطل وبالفتوى لهم ولعموم
جواز الحلف واقر النبي صلى الله عليه وسلم باسلام الناس قبله وجدد عقد من سلف بعده من النكاح ولو كان فاسدا لم يقرهم ولو كان
غيرهم بامر احد بتجديد النكاح انتهى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر الجائز في الكفر يجوز بالشهادة
ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلاثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام الشرع وقبل
الشرع لا يثبت الاحكام فيكون الكفر الجائز في الكفر طلاقا وحدة انما بالاسلام وتقرير النكاح المجدد انتهى قال المصنف في
قوله المصنف اقر ابا سفيان الخ تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل اسلامه وابتاعه للنبي صلى الله عليه وسلم لا يجب
عنه في الاصل من الغرب المقابل للعقول والفعل لان هذا انما يكون عندما اذا فعل فعلا يجوز النبي صلى الله عليه وسلم حال
نبوته فاذا عرفوا يتبعه ومن البين ان نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل نبوته فان كان نكاحا فاسدا لما جاز
النبي صلى الله عليه وسلم تقريره فلا يصح ان يقال تقرير نكاحهم يثبت النكاح المجرد وكيف يتحقق النكاح المجرد بدون الصحة
في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير يجري امر الله تعالى بان يتركوا ما هم عليه من الاعتقاد بحسب الكفر فلا يجب
التعرض لهم لان الشارع اعدمه نكاحا بعد اسلامهم تحرير ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقائق احكامه قال المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان نكاح المتعة خالف فيه العلماء الاربعة وقد خالف القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن
فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن وهي حقيقة في المتعة وايضا قراءة ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين

في اباحتها وانتشرت الاباحة مدة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر فقال ان
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فاخبار رواها عن عمر متواترة وحتى الصحابة
في المتعة واستعملوها في زمانه وايضا اتى باجتهاد امر المؤمنين عمر وابن مسعود الصحابة وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن
عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب الى ان كل عقد مختلف فيه عالم متى بدليل فرى واباح الوطي
لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي فيجتهد ويعتقد ولا شهود كذهب مالك وفي المتعة مذهب
ابن عباس ودليل تحريمه نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها مؤقتة
كما مر ونه وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وعلى المتعة الربع لما تركتم وعلى المتعة الربع ولا تختص منها النصف فلا يكون
زوجة وليست عليها العدة فالمتمتع بها يكون عاهرا فيكون حراما واما السنة فلما روى في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البغايا التي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي
بلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الفقهاء اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وحرمت
مرتين وتقرير الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في آخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة
واما ما استدل به فالآية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العموم بالحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع
المتمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح قرآنا فهو لبيان الحجة واما الاول
بعد من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات محمد فهذا افترا وقول يكون المحرم ما احل الله و
رسوله ولو كان هذا صحيحا لكونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين علي رضي الله عنه كما انكر عليه في باقي احباره فلما ذكره
على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر غير على ما ذكره واما قوله معنى ان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمراد انهما كانتا
في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما فالمراد انا انهى ان الامر غير على ما هو الحق كما لا يخفى على من له اقل تامل قال
من الكلام وغرضه من الكلام اما ان لا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة لانه من جملة مخترعاته وحيث كان الخلاف حاصلا فيه لما
الاجماع بالاستدلال لا يحتاج الى ما قال اما خبر وارثه فلم يجد له بعد تعليم عدم الارث انه مستفيض بالعبد والامة والقاذف فانه ايضا لا يرث
وخبر حجب بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا واما عدم الرجعية واما عدم الرجعية واما عدم الارث
والتخصيص بالدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطلق من
الذي يعين الاحكام كالارث والمهر ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم
صغر الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم محاذاة امر الزوج في الذكورة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في الخشب
فان المتعة تسقط مع النشوز والجبر تسقط مع الفسق والكفر والرق والمرض فيصير انما من جهة الاجماع لا

قبل الدخول بالزوجة والغم لا يجب وانما يستقر في المغرة فهذا شفت هذه الامور مع صدق الزوجية بالخصوصية
لو جرت المعاملة وكذا هو سلوا السعادة في هذه الاخبار لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف العلل والمصالح وما نحن فيه
العقلية وتوجيه ذلك ما ذكره فلا على الكتاب بطوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكر عقد نكاح المتعة من حيث هو لا
اذ صحيح النكاح انشاء وايضا من البين ان المنكر عقد نكاح المتعة ويحتمل الحكم بالاجتهاد بدليل الشيخ الذي يدعيه اهل السنة فكيف يتفق هذا مع
الزوجية لقوله تعالى الا على ازواجهم واي ولا يتعلق ذلك واما ما ذكره من ان المتقي النكاح المتعة حيث لا يكون زوجة لانه يكون ملك اليمين
الاية في دخول بانه لو كان متعلق الاية بما ذكره كان القاري عند الله عز وجل الذي احل المتعة حرمها كما اعترف به الناصب واصحابه قلت
من ذلك مع ان الاية قد تمت لست دفع المتعة والاحكام باية للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل الناسخ والمنسوخ ولا
اعتراض على الله تعالى كما نقول ان الاية منسوخة بنزول الاية في حجة الوداع والحق ورد بانه لا يكفي بكون الناسخ والمنسوخ نبات النسخ ودفع
خرط القتاد كما سيجي مع ان النسخ انما يكون لاحد التقادير وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينتهض الاية ناسخة لها قلنا ما
فلان ما استدل به سر الشيعة بجواب بان القرآن اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انها معارضة بان الناسخ ورد عن عمر من قوله
ليست احق بنفسها وليسا واحاديث اهل البيت حديث انهم اعرف بالامور الشرعية لان الرجل كان يقول لعليه وعلى ايديهم وسنقرضها بملك
اليمين فانه يجب تقديم الناسخ مع عدم الاقتدار في الناهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون النهي في زمن الصلاة لجواز المسجد الى
المسجد وذلك بالرواية الاخرى منعه عن كراهة النهي في تنكره من ان روايتها مثلوها عن الزهري وقد ذكرها قال ويحتج بما سالت الذي عليه
ثم اعرضه ربيعا وهبنا اليه ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وتخرج لو ترك في النكاح
وتزوج اثنتا الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن والنكاح الايمن واذا النكاح خالص حتى وهي
من لها الباقرة فصح نسا كبيح امتا وابنا جلك بيع امتا وهي تعرف في وقتها وسلم منا فعلا وبعد استيجاره للشيء المبيع نفي النكاح
الذي هو عقد وهي بعض منافعها اولى وما قالت انه لا دليل ما ذكره من ان نكاح الاولى وشروطه حكم حلالا مدفوع بانه يوجد فيه بعض منافعه
الذي هو مرتب الاختصاص له بالمتعة فالاية انتفى الحد ذلك في النكاح الدائم فدفع الخلاف من انه يجوز وما لك كاصل بغداد فلهم حل بها
فوجب ابداء الدليل فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخرجه ورد بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة واما
واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي لجأ اليها مع قوة المذهب الى وضعها ولم يكن ذلك مذهبا لمقتداه
ذهب خالف فيه الى آخر عمره لما حكم الشافعي وهب قوله الى عن انكار النكاح المتعة كما نقله عنه الناصب قبل ذلك واما ما ذكره من
الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص الحج مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا بدليل لان الكلام لله تعالى افادة
لمن ترك وبطلانه بالعبارة لا يترك والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء اعلم الله تعالى هذا لا يلزمني لما نحن لا ينبغي احد من
الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ الا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاءه حتى يظهر ناسخه وقد اضطرب روايات في
احكامه وتحقيق في البخاري ومسلم في صحيحه عن ابن مسعود قال كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم وليس معنا نساء الا نستحي
فقلنا ما نحن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود الاية بعد اخبار عن حل المتعة صريحة في انكار النسخ وتعريضه بذلك بل من حكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم

بتحريم المتعة فالمتمتعان كانا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا خرج في الفقه على الشافعي
ورواه في جامع الاصول عن سعد بن سعيد قال ابو عمر عن الزهري اخبرني سالم بن عبد الله قال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون
بالمتعة من رجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك بحجارتك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس
انه قد جاء في حديث كان هذا الشخص عن ابن الزبير حال فضيلة على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معاوية كما يفهم
من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروي عن ابن عرفة انك تسمع بالنفس من الحرم الذي الامام
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابي بكر حتى نهى عمر في شان عمر بن حديث آخر وجه مسلم وهذا ترجيح ان الناسخ عمر لما
النسخ وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهاية عن علي بن ابي طالب عن النبي عن عمر ان المتعة
لا تحل وروى البخاري ومسلم في كتاب معاوية المتعة بتفرع عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب الله فعلنا بها مع رسول الله
متعتهما فلم ينزل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينه عنها فقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه مثل الذي ذكره عمر وقال
مسلم في مجلد الثاني من ثلث مجلدات ساهذا لفظ حتى مات ولم يقل بها انتهى وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام
يقدم البلدة ليس له معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما ان تقيم فتحفظ متاعه وتصلح ضيعته حتى نزلت عليه الآية ما ملكت ايمانهم
ولا يخفى ان هذا ابن عباس في هذا الزمان المفترات الى القول بتحريم الاية المذكورة نسخ المتعة انما ذكر الزوجة وتحريم كانت ملك النسخ
بجواز العمل به لا ابن عباس البصيرة على الحكم الذي يدعي كلامه وتصريف سلفه ورواه عن سعيد بن جبير قال تمتع رجل بامرأة فاولد رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى في منعه النساء وعلم ابو الحسن ثلاثة ايام ثم نهى ورواه عن سرع الجهني انه خرج النبي صلى الله عليه وسلم فنزل مكة قال فاتانا ما حسبنا حتى اتانا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حجة الوداع عن هذا فاسل هذا الاختلاف العظيم في انها تباح متى اضطر ابن في رواية صحيح وابن ابي عمر في خبر الازرق فيما في ابو داس
ثم انه بعد ثلاثة ايام مع الحكم بانها كانت مباحة في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث المنتقى الطول مدة منع ثم الازرق فيما في
فتح مكة وهي انها حرمت الخميس فيلزم على هذا ان يكون منسوخا مرارا ويستحق كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال الشيخ
في تفسيره اكثر الروايات انه صلعم باح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل القليل مرارا واقتضى مرارا متعة
لم يقل به احد من العلماء الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل العقول بالنسخ مرتين ايضا المذكور كما يعرف
المتعلقة كما لا يخفى ولعل البخاري اراد بالجمع ساق في الواحد ثم فوكان نسخها احدا لما اشتبه ذلك على الصحابة في حين خلافا لابي بكر وعمر
من خلافه عن شاع الذي هنا وايضا فان خروجه في حين منع الحج ومنع النساء في الحج وكما خلافا في ان منع الحج منسوخة بالحرم
النساء في حكم بالحسن ما رجعت في بعض كتب الحنفية من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عن اخذت حلما فقال ان ابوك قال ان ابوك كيف ذلك وعمر
هذا الذي يمنعها وعاقب على فعلها فقال لقد متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فيها بالحيل
رواه مسلم في غير عينها والاقل تبرس قبل نفسه والسر في اضطرابه هنا ما انه لم يكن لدعوى النسخ اصل عن الله تعالى ورسوله صلعم وانما
وقع النهي في ذلك عن نظر يقوله انا النبي لا كاملا الفقر الشهير الذي ذكر سابقا اجتهادي الحرجية ذلك بارتكاب دعوى كما وقع النسخ من الشارع

الثاني فهو ان يقول انه يريد بقوله انا اتى بها انه اتى بها من عند نفسه بل يريد انا اتى بها من عند الله على لسان الشارع فيكون على هذا
فيكون هذا التوجيه الذي ذكره صريح النص في الشافعي انه اراد به خروجه من اساطين اهل الاسلام واما اصل ما قاله بعضهم الذي اورده ابن عباس
بناء على ان احدا من اهل زمانه لم يكن يتهم مأمون العباسي الذي نقل عنه الباقون الشافعي في ترجمته يحيى بن اكثم القاضي الذي ولي القضاء
في زمنه عن ذلك وقال لم يبلغ الى من انت يا محمد حتى تفتي بما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر الى اخر القصة لكن خدشه ما في
هذا الاصطلاح جماعة منهم من يخرجها احدهم بخصوصيات ساوى صفة لا يحصل الاضطراب في بيان الشيخ لا تنفيه ويدل على ان الحصل
شيئا لا يقدر من اصل جزاء دعوى الاتي عن ذلك متعدد بغير خلاف فالقول بالتشاغل ويرى اصلهم والحاصل ان الفترة المنقول اجمعت
في زيادة الشعر والاجماع راجح على ما لا انت حاجة والروايات كذلك الكتاب او السنة ولا منعقد على جواز ذهاب خلافه لا منه في ذلك
والاصل والاستصحاب وعدم دليل راجح على الصحيح وكونه على خلاف لا يحصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة بعدم الاجماع
مع عدم العمل بالمتواتر هنا وعدم جواز العمل بالمجرد ما يعمل بالمنقول من الاجماع وعدم دليل العدم بوجود عدم ورود حديث يخالف
من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي وغيرهم الى زمان عمر واستلزام الحرام لنفسه كالمرد والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام
ورجوع ابن عباس حتى توبته كما روي في الكشاف عبد بل مصرح صريح كالمرد كان حراما من كان قوله واجب حيث كان مستندا الى دليل
فكيف يصح الرجوع عن الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في سنة ولو كان النقل وبعد ظهوره ليلة عند الموت وكون صحيحا عليه وعلى
غيره حتى يجوز الرجوع الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قاطعا بقوله واجب ولهذا ما نقل عن الناصر وصاحب الكشاف في الرجوع
وما نقله من تفسير مجمع البيان والتعجيل صريح في بقاء الجواز نقلوها بالفتح باطل لما مر من عدم ما يصلح من حقيقة ذلك ما وسنة
واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السلف وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى اخر من كلام علي ابن ابي طالب
عليه السلام فانهم تارة اذا جاء ثم خرجا تارة اذا كان لعزيز ثم خرجوا واما احتمال صحيح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم من ان كانت
واحلوا زوجة يفهم انه كانت ثلثا بلا صريح انه قال الرجل منهم بتيتم اسيرة وهذا الاتفاق اضطراب واختيار الرواية على الله بقول
والمحض ان الجواز كان يثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة وكان يزول الا بقين منه عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس السلم
على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما ومصداقا كما لا يخفى على من تتبع الجدل من الاصول فيكون قوله
مصرحة تخصيص العقد الخ فاسد لما مر ان هذا التخصيص انما صحة اذا لم يكن المنعقد كما حاشر واهرا والمسألة كما لا يخفى والثالث
ان ما ذكره من اخلال الزيادة من الاستماع في الاية المنسخ من النكاح ينافي ما ذكره المص من ان ذلك حصر في نكاح المتعة فانا
الشارع استعمل في الاصل في التحقيق والمنع والمراد بالنسخ الشرعي النكاح الدائم فيرجع الى ما ذكره او لا من التخصيص الذي
عرفت فساده وان اراد ما مثل الدائم والمنقطع فلا يحصل تحقيقه وهو ظاهر واما ساقطا لان ما ذكره ابن عباس
السواد فعاد الامر في ذلك ان لا يصح حجة ودليلا ولم يقصد المص الى التأييد ومن انقطاع الشاهد واما ايضا فلان ما ذكره
من ان الاجماع الذي نقله فيه الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافه فيه نسخ ثم تغير
تمام واما تاسعا فلان ما ذكره من ان الكتاب المنعقد من خصوصيات على الفقراء فلم انما هي انكار بل يكفيه صريح عبارة عن حيث قال الا ابي
عنها واعاقب عليها واما تاسعا فلان ما ذكره من ان اركان نقل الاجماع على خلافه كما ذكره على الخصائص الخ مردود بان الانكار قد نقل عن بعضهم

وهذا كما لكن بعض اعترضوه واما عاشرا فلان ما نقل من الاجماع على الحل في المسألة التي ذكرها فقد ذكرها الله تعالى وبرى انهم بنا فضوا
فيها اصلا فاذا فقد بطل كلام الخصم بين الواجب ان نظر فيها احتج به لا يطلب العمل بخبر ابن عباس في الخبر الذي اورده من طريق جابر
بن عبد الله حتى قد اشتهر الحجية وذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه لكن قد ذكر الجماعة من اهل الفرائض واعترافهم من اهل الفرائض
تعالى في ذلك فصح انه رأى لم يتقدم ست وهذا يكفي في رد هذا القول وما ابن عباس فانه وصف نص القرآن في الحق وجس ان الكلام في الحل
لا يقع رغبة فيها اثنتان زوج وزوجة واخوات بنات فقط او جعلهم ولا يشك ذو مسكة عقلية ان الله تعالى لم يرد قط اعطاء فريضة
جدا ثلث حجج فاخذ من جهة قول ابن عباس احدها التي ذكرها من تقدم من عبد الله تعالى فاطمة وعلي بن موسى بن جعفر عليهم السلام
الثاني ان الاكبر لا الاباق والثانية ان عترة العقل يرى ان تقديم من اوجب الله تعالى ابرة تعلى ابن من الاعتصام بالبراهين اسلم اصلا
اذا كان الميت حرا وكان واحدا جعل من تقدير وفقا يرث كان من لم يعلم الله تعالى فاطمة من الميراث الاعتبار على عترة اجمعين الله تعالى ولو يرى قدرة
فيا لعترة ندري الثلاثة الاجداد من يرث ولا مدخل الزوجين والابوين يرثان ابدا على كل حال وجد الاخوات تقدير فرض فيه وجد الثلث
لا يرث الاجداد من ابيه من يرث معهم والثالث ان تفريعها ذكرنا فان وجدنا المال مع لغرائهم اجمعين ان الله عز وجل اراد هو ذلك
فقد بينا ما في ام فيما في القرآن وان وجدنا المال لا يصح لغرائهم نفرتا بهم واحدا لعدد لغرائهم وجدنا ما ذكرنا فقد اتفق جميع الاسلام انفاذا
سقطوا به معلوما بالضرورة على انه يستحق ذلك الفريضة فاذا كرنا فقد اتفقا فانه الله تعالى لم يرد فيها نص على ما في القرآن فلم يعط الا القول
عليه فان لم يتفق الحق على لم يعط لانه قد صح ان الميراث ذوي النصوص في القرآن من وجدنا من ذكرنا اخذ اختلف الناس فيه فقال الجمهور
ما سمى الله تعالى في القرآن وقال الاقل ما لغرائهم في القرآن وجب ولا يجب ان يتعرض الا بالنص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من
قال بخلاف النص اذ لم يأت في تصحيح دعواه بنص اخر وهذه غاية البيان وكما سبب الاستدلال من هذه الغيبة كان الاجماع والزوجين في
مسائل العول كما نقول المبطلون للعول الواجب لهم ما سماه الله تعالى لهم في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعض وجب الاحد
القرآن الا بقول الخلفاء لما البيان والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في نقل الاسلام بخلاف بين القائلين انه قد وما لكن ان وجد فانه
او ليس في الكتاب الا بيان ابي هريرة لا يجب في جميع مسائل العول لمن سأل في نص القرآن لكن اما بعض ذلك واما الاشي لكن اجماعهم حتى
ما اختلفوا ايضا بعد ثبت انهم يأت به نص فوجب اذا حتى لمن النص ان لا يعطى الا الاجماع لمن تبة فانه لم يجمع لمن على شيء وقد صار
بالاجماع والضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطى شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله التوفيق واما المسألة التي دخول عليها
فيها التناقض في زوج وام واختان لاب واختان لام ومسألة اخرى ادخل فيها التناقض على بعضها ودون بعض وهي زوج وام واختان
لام فقال اجمعوا المسألة كلها هذا ولو فرض مسألة اخرى ادخل فيها التناقض على بعضها ودون بعض وهي زوج وام واختان
ومرة سابق فيعطى ومرة خرقة فالحل الا ان الاخوات من التناقض الى الاب فقط او الام فيعطى فريضة وذلك لا يرث شيئا فيكون لكل
بعض وانما بين جنس قال ابو محمد اما مسألة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد يرثان بغير
مسمى مرة وقد يرثان الا ما بقي اما في شيء فلا يعطيان شيئا ما بات بعض لها وكذا التناقض ولبس الام هنا الى السدس لثلث الثلث الذي وجب
لزوج النصف بالنص والام السدس بالنص فذلك الثلثان للاختين وللام الثلث بالنص وانه لو لا كلام صحيح على ذلك مرتين
في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ومخالفة في حظهم فوجب تقديم الفرض الاجماع وبطل حظهم بالدعوى المخالفة بغير حجة بالاجماع

[illegible] الاخيرين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا شيء للجدة [illegible] فالا لا يرث [illegible] بالاجماع
[illegible] الصلاة واما مسئلة الزوج والام والاخيرين فالام فيها الثلث [illegible] الى [illegible]
[illegible] ومن اخذ بقول ابن عباس في ان الاخوة [illegible] الاخوة [illegible] الزوج
[illegible] وان يكون وجوبه في كل حال واما الاخوان فلا [illegible] من [illegible] من وجوب [illegible]
في كل حال [illegible] من قدر [illegible] من [illegible] من وجوب [illegible]
[illegible] فان [illegible] الذي [illegible] لم يكن [illegible] الاخوة [illegible] الفرائض [illegible]
فالزوج النصف بالقرآن والام الثلث بالقرآن [illegible] الاخوة [illegible] الزوج [illegible]
وذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الا الاربعة وقد خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولا يخرج من الخبر الا الاقارب اذ من الابعد كما قال
ابعد [illegible] من [illegible] الاقارب [illegible] ولا [illegible] الوارث [illegible] الاقارب [illegible]
[illegible] الوصية [illegible] الوارث [illegible] الوصية [illegible] الوارث [illegible] الوصية

بقرب المزوجة وانما يراد الاقارب ونحوه لكن هذا وقالت الحنفية ان الفرض في الآية المذكورة هو في قوله تعالى ما اتيتم اعلم في اردتم
وبيان ذلك ايما ثم معنى التقدير فيستفاد منها ثبوت التقدير الشرعي لمهر مقدر خاص مقدر بالمقدار الذي العاقد به بكون المقدار
وجه الاول ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتعيين والالزام وغيرها واقترانها الفرض في الآية الثانية بكلمة تدل على
الالزام من الايجاب فلا يستدعي تعيينا وانما ان الفرض بمعنى التقدير ايضا لا يستلزم التعيين مجرد ان يكون هذا التقدير كتقديرهم
فيهم الاشياء وانما بانا الذي يظهر مقداره بعد تحقق من جهة العباد فالشيء اذا قوم المقوم بالعقل او انتفى فيه التنبيه بعادا على تخصيص
قلم ان ذلك مقدر في حقه فكذا اذا ابتغيتم من تبغي المعاقدين مقدار من المهر قليلا كان او كثيرا ظهر ان الله تعالى قد قدر في الازل لهذه
المرأة مقدارا من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكره وما
غير فرق وهذا اشارة الاشتراك فيكون اصرفه الى التقدير حكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص اولى فيحمل
الفرض على ما يدل هذا الاصل على انه ما من موضع يعني اخذ وهو المقدر بمعنى الخبر من المعاني المجازية مدفوع بان هذا ثبت تردده بين
الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب الاشتراك بما مر على ان البيان المذكور مطلوب عند الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى المقدر بحقيقة المعاني لا مجازا ام لا يجوز ان يكون كلاما العكس فتدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المفوضة اذا طلقت قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال ابو حنيفة لا يجب وخالف فيه فقهاء باجماع منهم ان المطلقة الفاسد ما
تفويض او تفرض لان فرضه شفعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فيدخل شاملا للمفوضة حقا على المحسنين امر المتع وهو مرجع
وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل كصدقة التطوع لا تفصل بين الغني والفقير والحق الثابت وعلى المحسنين
وقال تعالى والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال الشافعي رحمه الله اقول مذهب الشافعي ان المفوضة قبل الدخول لا تستحق
لها مهر بغير صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها على المشهور وان ثبت وانما تجب للمفروض قبل المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك والشافعي
ان حمل الامر على الندب لا على الوجوب لكن قوله تعالى حقا على المحسنين وعلم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان
وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب قوله يتوجه عليه انه لا نسلم تعلق الوجوب انما هو بسبب منطوقه وكذا لفظ المحسنين
على الاستحباب بما هو مفهوم اللقب الذي هو اصغر المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال بحجيته اضعف من المنطوق في كتب الاصول
منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب والحال وظاهر الغالب اعطاء المتعة من رسخ في الاحسان واما غيره فيما خالف امر الله تعالى
لعدم اتصافه بالمروءة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا والحاصل قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله
فشرعهن اذا فقد انه واجب من الاحسان لكن لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المرأة اذا تزوج امرأة ودخل
بها ثم طلقها فلن وجبها كاملا في العدة فان تزوجها بعد ان دخل استظهارا وان طلقت قبل الدخول فلها النصف وقال ابو حنيفة
الجميع وقد خالف قوله تعالى فنصف ما فرضتم قال الشافعي رحمه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طلقها قبل الدخول في
العدة ولا عقد النكاح على الرجعية صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا يجدد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم في الحر
ان ينقص بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ان الدخول قد حصل في نفس هذه المرأة فيجب الجميع
وذلك لان الرجل بالرجعة لم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعية وقد حصل الدخول في النكاح

فلا يوجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول جديد وتنظير المص بما لم يحصل الدخول اصلا اقول لا يخفى انه قد فرض ان المرأة قد
اخذت في الطلاق الاول احد الامرين المقررين في النكاح الاول انها في النكاح الثاني يكون الزوج معها كحال رجل تزوج بكرا بالصريح
وطلقها قبل الدخول فالقول بالتنصيف في الزوج الثاني دون الاول حكم جزئي معقول ولم يلزم باحتمال ان الزوجة قد وجدت المرأة مقدرة
الاول ثم كما الزوج الاول بعد هم وبعد معنى تنصيف فطلقها قبل الدخول ما يكون الى جانب عليه المهر وهذا الفرض لا يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجعية مستحقة للنفقة ما دامت في العدة وبه قال الشافعي وجماعة واجب وكذا الاولى واجب
الشافعي المسيح وقد خالف بردة المدة وقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الآية اقول مذهب الشافعي ان ابوان رجعية الزوج
متى مؤكدة يجب الاجابة اليها على الزوج وعلى الاستاذ وقيل وقيل كفاية واجب لا الاولى اما دليل كونه مؤكدا مقدما وعلم بعد
بن عوف ادم وتوبة اذ كلم النبي صلى الله عليه وسلم في ابنتهم ازواجه وسائر الاجابة الباقي فلما روى عن جابر بن عبد الله بن عمرو الصحاح ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واسماعه وجوب الاكل فلما روى جابر ان
رسول الله صلى الله عليه قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل يقبل الاجابة على الطعام
والعرس اولى فقد ذكر الشافعي في كتاب الرهن ان في وليمة العرس فان او وجبان احدهما واجبة لقوله في حديث الصحيح اولم
توبة اذ اخي والجمع من الاصحاب امر بالاجابة الى الشافعي القول بما استحب ثم يستدل بالحديث الدال على الوجوب وقد يحمل الامر
على الاستحباب وح يرجح عليه ان حمل هذا الامر بعد الحظر وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب فيكم بما روى الشافعي
ولا يا اصحابه وبعد الجمع ان المص لم يات في مقابل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان الوجوب المذكور في الروضة محمول على الشافعي
القديم او في الجديد وقول نفسه ان القول بوجوب الرجعية مذكور في بعض كتب اصحابه كالحاوي ولعل المص من كتب اخرى ان ذلك
القول الشافعي القديم او الجديد بهذا ما اطرأ في هذه المسودة ثم رأيت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال الاجابة
الى الدعوة في وليمة العرس عند جماعة من اصحابنا مستحب وهو اشهر قولي الشافعي وقيل بتقدير عدمه وجوب اتخاذ الوليمة ولما على تقدير وجوب
اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا واختار مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مأذون فيه لكن الاجابة اليها
واجبة كسائر الدعوات ولا سائر الدعوة والقول الثاني بلغ في ابنا على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوب
قولا واحدا قال ابو حنيفة انها اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي فيها او لم يكن فيها لهو وبه قال الثوري وابو حنيفة المازني
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من دعي الى وليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دعي بغير دعوة سارقا وخرج مغيرا في دعوة
قوله ورسوله لو من جاء لهو دعوة وخرج سارقا وخرج مغيرا وقال ايضا من دعي الى الوليمة فلبها تاما وقال ايضا ومن دعي فلم يجب فقد عصى الله
ورسوله محمولة على ندبة الاستحباب لان الصيغة الامر الاكل وهو اما مذهب مالك الغير او تلاقي المالية دعي المتقدمين بالبعد لجابر انتهى
قال المص رفع الله درجته وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم وان يطلق المدخول بها الطاهر
ووجه امعا الحاصل ان جمعتها وفي طهر جامعها فيه لا يقع وما لقد فيه الخفاء والاعتبار وقد الفقه قوله تعالى فطلقوهن احد
قوله على غير الطلاق في غير الطهر فيكون سببا لغيره والنهي يدل على الفساد وطلق ابن عمر امرأة ثلاثا وهي حائض فامره النبي صلى الله عليه وسلم
ان يراجعها فقال يعد الله صلى الله عليه وسلم في رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها

في كلامه تطليقة قال الشافعي رحمه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق يقع بالسني والبدعي ان يطلقها في حال الطهر وفي طهر جامعها فيه
ثم يتركها حتى تنقضي عدتها ويجب الطلاق في هذه الصورة حرام ولكن يقع ويسمى الطلاق ويستحب الرجعة ان امسك واما استدلاله على عدم
الوقوع من كلامه فهو صحيح لان الرجعي لا يعد طلاقا وهو فساد وكما ذكر فالاصول ان النهي يدل على ان المنهي عنه لا يكون مشروعا اصلا في الشرع
لا يكون واحدا منه اثر جهة فيما استدل به من حديث ابن عمر فهو صحيح بعد ان الرجوع كان امرا بالرجعة ولو كان الطلاق يقع لم يكن
الى الرجعة ثم ذكر في الحديث انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر ان السنة ان تستقبل بها الطهر فاذا كان مخالفا لسنة لا يقع ثم ان ما ذكره ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وسلم رواية الصحيح هكذا في الصحيح عبد الله بن عمر انه طلق امرأته وهي حائض فذكر عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لعمر مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض حيضة اخرى ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء وهذا الحديث يصرح بان الطلاق في الطهر بعد الجماع حرام وهو الباطل
وظاهر الصريح في وقوع الطلاق البدعي وكان حراما انتهى قوله المذكور في كتب الاصول ان النهي يدل على الفساد عند الشافعية ومالك وابي حنيفة واحمد
واهل الظاهر وابن الشافعي ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اربعة
ان عقد الاجارة لا يصلح ثم ان ابا يوسف دل على الفساد بالنهي في باب الربا والكافر والبيع وجبر الحنفي وقال القاضي البيضاوي في
المنهاج النهي في المعاملات يدل على الفساد لانه يعد الى نفس الفعل لا الى امر خارج عنه لا يصح الفساد والا لكان عاما
على الفساد وان رجع الى امر خارج عن الفعل معاوية ولا انتهى فقوله الذي ذكره ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما نبه في فتح الباري
عن الحنفية فانه كلام يعني وما ذكره ابن الحاجب سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة تعالى ارتباط فيما نحن فيه لا ينبغي ذلك المسئلة على
اجتماع الامر والنهي ومع الفارق واما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الرجوع كما امره بالرجعة الخ فمدخول بان امر الرجعة المامور به في
الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول ابن عمر في تمام الحديث فردها علي ولم يرها شيئا ودون المطلقة الطلاق البدعي
هو وقوع الطلاق كيف وقوله ولم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق اصلا واجاب ان كان اخبار النبي صلى الله عليه وسلم على
عبد الله بن عمر وضبطه في ذلك الحديث انه طلق امرأته حائضا فقال عمر لعبد الله بن عمر ما هذا ان هذا لا يكون في الحيض وجه لا يكون في الطهر وعلى هذا يجوز قول الطلاق في الحيض حرام
ولما احتاج الى الرد الى علم لكيف اتباع الطلقات الثلث اجمع الصحابة على ان تستقبل بها الطهر طلقة طلقة الحديث تامل
واما ذكره من ان قوله انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان طلاقه بدعة لا يصح مردود بان النبي يدل على ان الطلاق
وفساد ذلك البدعة وسوء ذلك كيف يعارض صريح ولا ان قوله ولم يرها شيئا على عدم الوقوع كما مر واما ذكره من ان المعنى ادخل قوله
حتى تغتسل من تمام الحديث وهو قوله ثم يرها شيئا صريح في اصالة ذلك فقول ان الظاهر ان الضمير في
راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة الثلث وجه المرجوع كانه الناصب لكان نفاذ الحق
الثلث الدالة على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في
هذا الباب عن ابن عمر انه قال اجمعت على تطليقة انتهى فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة وبما فقد
ما نقله الشارح المنهاج الطلاق على ان الفهم من انه قال لم يرد التصريح بان عمر احتسب تلك الطلقة الا في رواية سعيد بن جبير عن
عند البخاري ولم يذكر فيها التصريح بالرفع ويحمل رواية سعيد بن جبير على ان اباه هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم في وقت الذي الزم الناس فيه بالطلاق الثلث بعد انكاره في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجب عليهم ذلك الا كما
بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري اخرجه وتقوية التكذيب والمبين اخرج لفظ الثلث من البين الصريح انه وقع
وهت الاساس ان اراد الطلقات الثلث بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك ثلثا فيقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وبه قال
وقال ابو حنيفة ومالك يكون بائنا ويقع الثلث وقد ثبت ان الطلاق ثلاثا لو سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ثلاثا ان
حسبت تركه وهو يدل على ان غيره يكون حسب لهم وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر
وسنتين خلافة عمر طلاق الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم وفي لفظ ابي داود
وقال ابن عباس رضي الله عنه كان الرجل اذا طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر
طلقة واحدة قال طلقتها ثلثا في مجلس واحد فقال اجل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وارجعها ان شئت قال فارجعها انتهى قوله ان الناصب
حسبت الله اقول ان مذهب الشافعي اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا بفتح الثاء والسنة تقريرها على الاقرار وان طلق ثلثا عليه يحكم بها
اذا اراد الطلاق الثلث بفتح الثاء لم يرد به الايقاع الضرب بل اخبرت ولم يرد به الجماع واحدة وهو خلاف منتهى الخطوط ما الاسناد
بقوله ثم الطلاق مرتان فيه صحيح لان المفسر ذكر في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون متفرقا لان الطلاق وهذا فان طلقها
ثلاثا على ان يتعدد حتى تنكح زوجا غيره وارد بهذا الطلاق الثالث فعلم ان الطلاق المرتين المرتان اللتان يملك فيهما الرجعة
لانه لم يملك بعد الثلث ولا يجيء المعنى ان الطلاق غير المرتين ثم بفتح وقت تداول الخلفاء والسلف على اعتبار الطلقات الثلث مرة واحدة
توقيع عليه الاجماع مع افادة الحفظ فيكون معتبرا في الشرع واما ذكره من حديث عمر وحديث ابن عباس فكما ذكر يا ليس في
اصلا ان عمر طلق هو بل الراوي وهو عبد الله بن عمر طلق كذا وبما قيل واما استدلاله من حديث ركانة بن عبد يزيد فهو
والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن يزيد ان طلق امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امرأتي البتة
والله ما اردت الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اردت الا واحدة قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعاد عليه
زوجته بعد التحليف ان ارادوا الواحدة ويفهم من هذا ان لم يرد الواحدة وقع الثلث حيث الهو مستعمل اللفظ واعاد عليه هذا الحكم
جديدا بعد الاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث يحتجه عليه وهو يحتجه عليه ولا يدل على ما عليه مالك وما ذكره من
حديث عمر انه قال على المنبر كما قد ذكرنا وجه قبل هذا قوله اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فدعوى بانه
لا يكون فيما عن حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق عن الزوجية وهي كونها مباحة فاما لو ورد طلاق اخر
فيصير واحدا من الثلث فصاعدا لهما نحو عبدي فانت حر وهذا كما اذا قال لك ضربت زيدا ثلثا وهو لك الضرب الاول
الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على نحو اخر على الجدار مثلا فلا يحكم الخاطب بكذبه او تعمد باشتباه به والجملة
الاولى من اللفظ لا يحمل بمجرد الفساد ظاهر اللفظ بل يتوقف على منع المانع من عدم اطلاق المخاطب على ان التكلم استعمل الكذب
او الخطاء او توهم فيه وهي ان لا يدل الحس والحمل على حلاله الى غير ذلك ولو كان اعتبار مثل ذلك يوجب قول المتشابهات كرجم الله

ورد الله منه لا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان القياس بما نحن فيه على قول القائل فرخ لك فاسرح الفارق ان ليس هنا
ما يقتضي الفارق بين الحرات والاذن اعني انه اذا اقتضت الثلث واحدة وانه قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او
تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وما فهم من ذلك الا ان بالطلقات الثلاث يكون بمرة مستعدة
علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان التسريح بالمحاريب حصات متفرقة على ما ورد فيه ثم يكن مجزيا لكن ذلك الطلاق وسلك
من المعنى الثاني في غير كتبه وهو ترجيح ما فيه من التحجير الذي هو خلاف الاصل لا ضرورة الى ارتكاب مرتبة ارادة تضييق الامر على الناس
وما ذكره في تقوية من قوله نعم بعدها طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون
مفسرا بالمعنى الثاني فواه المناسب اذ لا ارتباط على التفسير الاول اعم حاصل ان يكون حاصل الامر بين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلق بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فيبقى التفسير الاول راجحا ظاهرا في افادة التطليق الشرعي تطليقه
حق الخطاب ودون الجمع والارسال فقد يريد بالمرتين التثنية كما في البيل الكريم ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة فكونهم لبيك وسعديك يكفي
في ابطال المعنى الذي يختاره الناصب مخلا لاساسه ما نقلناه قبل ذلك من الاخبار الناسخة بعد حديث النبي صلى الله عليه وسلم
بالطلقات الثلث بعد الكفاية في من النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتج عليه بالثلاث اكانا بلفظ واحد فلما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان تحريم الذي
طلق بل الواردان حديث عويمر طلق كما وبنا قبل ذلك فيدفع بان كون الطلاق هو ايجاع لا يدفع في اصل الحصول بل ذكر لفظ الثلث في حديث
رواية لهم انما هو لتقرير الغالب المذكور في الغالب ثبوت الاطلاقات بانا والتحكم مقرر انا بعد الثبوت الغالب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق
يؤدبه حب الفقه ابنه غاية الامر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ذا من المطلق على سبب الغضب وحالة البشاري في غير صالح
في المعنى ودلالة المعجب فان ابي في قصة عويمر انه قال يا رسول الله رايت رجلا طلقها فقال اذن حصيت وبانت منك امرأتك التي
واما انفاذ من جزيرة كانت في الصورة ساذكره الله فلو سلم تحقق لا ولا دليل على ما يجد من ان رد وسلم زوجته غير انما كان طلقها على ما
من عبارة الطلاق ومن ابن علم ركانه اذا النبي صلى الله عليه وسلم يقبل منه ذلك اذا اخذ عليه حتى تحقق على ذلك والظاهر ان الطلقة الواحدة تتكرر
بعد تكرر السؤال وانه قول ركانه ابتداء الى ما اوردت الا واحدة يدل على انه كان قد صح ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا
خلاف الظاهر الظاهر احتياط في السؤال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقول المناصب انه كان يجدد العهد بالاسلام يجب ان الثلث واحدة انما هي
غير جائز وابن من هو جديد العهد في الاسلام غير سامع لهذه المسئلة المذكورة مع كونها مقررة في الظاهر ان يجب منه هذا الجواب
وكيف يقضي هذا التوجيه مع ما مر من رواية الطلاق من ان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يجب الثلث جميعا وما حديث
ما ذكره في جامع الاصول في ذيل رواية ركانه ودوى في هذا الباب من قوله اعلم انه ركانه طلق امرأته البتة فحلفها النبي صلى الله عليه وسلم ما حلفت
انني قصدت الا واحدة فقال ركانه في كلامه اصرار الكرام والفساد عليه على المناصب الحجة واما ما ذكره من انه ذكرنا وجه الحديث الذي
قال الطبري على المنتخب الظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت ان تحقيق
موجب في نفسه ولو سلم كونه متحققا في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله لا ما في الحديث صريح في انه كان عهد صدر رسول الله صلى الله عليه
وسلم وابي بكر مستبين من خلافة عمر الثلث واحدة فيقول عاقل ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر يعلمون ان الامر على
مقتضى اللفظ الذي كان واجبا عليه في حكم الطلاق شرعا لكن رخص لكم في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذا ذاك كان هما لا حصول

ه عن النبي صلى الله عليه وسلم علم ان ذلك غير من الشريعة التي كان مراده تبيانها سالم بامر الله تعالى ولا رسوله وما التجي الى نفس الحديث
صريح في ان الوجه الذي راه عمر في احداث الحكم المذكور هو عدم تبليغ الناس بامضاء ما يستحقونه فيه وان هذا هو محط الطعن
عليه والناصب يعتقد من ذلك ويقول الوجه فيما راه عمر هذا مقتضى اللفظ وهو هذا الابتداء وقرارا وتربيا الطعن عليه بما في
كتاب الطرق حيث قال الترمذي على الظن يعتقدان الله تعالى انما كان عالما ان الناس يتعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان هم علم ان الطلاق
كان يقع ذلك وما جعل الثلث الا طلقة واحدة فكيف اصحاب بعضه ومن سريعة بعد ما هم ان يرجعه النبي صلى الله عليه وسلم زوجه تعود وسلم
وكيف اخذ فيما وجعل اختياره وتلاعبه تلاعبا اصحاب الله ورسوله وتلاعبه وكيف يعني انما هذا يدل على ان الله تعالى
سالما ان عالما بذلك ولا عرف الله ورسوله المصلحة التي هي في لزوم الطلاق الثلث حتى المسلمون اعلم وانه ان يكون خلفهم بهذه
الصفات لقد شبه بهم واعة اهل الضلال والديانات حال الم رفع الله درجته وضعه الامامية الى ان الاشهاد واجب في الطلاق واجب شرط
وقال الفقهاء ليس بشرط ولا واجبا وذهب اهل الظاهر فهم واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الوجوب لان القرآن اقرب حيث قال ان
فارقوهن بمعروف يعني الطلاق لان الاشهاد على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فوجب ان يقع الطلاق وجوبه حمله
حال الناصب حفظه الله تعالى لمذهب الشافعي انه لا الاشهاد في الطلاق ولا واجب فيه لان الطلاق عقد شرعي وفسخ وهو عقد
اذا وقع الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب او يكون مخصوصا بحكم التنازع قرآن
الاشهاد على الرجعة اعم لاحتياجها ان النص عند الاشهاد فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة اولى لا يخفى ان الفقه في اشتراط الاشهاد
على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدم من التوارث وحرمة المصاهرة والتصديق الزوج في دعوى الطلاق كما هو الظاهر
حتى يترجح انه مصدقا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد اعدنا الفهم على ما ذكرناه فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في
تفسيره وعادة الاشهاد ان لا يقع حيثما التفرقة لا تحدث احدهما عبد على الثاني الرجعة ليرث فقد يحصل في الاشهاد مفسدة
اما مفسدة المرأة فلا تبلغ دون الاشهاد بعض كالمفاسد واما مفسدة الزوج فلا تخلو من لوازم الرجعة كالنفقة والكسوة وغيرها والمرجح
باعث المرأة وبالرجعة فلما صار الاشهاد شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة في ملكه تصير بالنكاح وكانت ذاك فاذا
وجبت هي الزوج على وجه شرعا لم الامر لا يجب الاشهاد فلا عن ان يكون شرطا ولا يجب في جميع العقود وهو خروج القياس واما ما ذكره
من ان لفظ الامر في الشرع يحمل على الندب لزوم وبان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من
ان الاشهاد على الرجعة اعم لانه فعلها فشرعا لا ما ذهب اليه اسلام الشافعي ان الاشهاد واجب في الرجعة مذهب النبي في الفروع
كون ذلك اهم واولى بجزم وتفصيل الكلام فيه ان قوله فعلوا واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون على الاشهاد في الطلاق ان كان
تقريرا واشهدوا راجعا الى المطلقين اللذين من قوله فعلم اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا على الشهادة في الرجعتين
على الله تعالى وما بالامساك في قوله فامسكوهن او فارقوهن بمعروف لا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة تعميم ولا لفظ
عليه كما بينه ولان احدهما لم توجب فيها الشهادة من المطلقين يجب الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والاخر الندب ولا يتعين
وحمل ما ظاهر الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل في عين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى
الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي الشافعي في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعد الطلاق والرجعة انما تقع بعد الثلث

احدهما احتمل كل منهما النظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقرب الرجعة والاقرب الفرقة ولا بعد في
هذا الموضع اعني مراعاة رجوع الضمير الى المحذوفات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب
وهو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون ذلك راجعا الى حكم الطلاق الذي صدر بالايزاء وثبت لبيان حكمه
بالاضافة ولهذا سميت السورة سورة الطلاق واذا ذكر فيها ذكر فيها نزولها عليه وتبعا لكلا الاخيرين على ما ذكر في الاشيء على ما ذكر في الحمل الرجوع
محتملا الى دون القريب والبعيد كقوله فهما ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا المتوسط بالتوسط وتعزروه وتوقروه وتسبحوه فكذلك
اصيلا فالتسبيح كالمعنى ان الله سبحانه يتخ كونه بعيدا في الفطرة حيث امر غيره الى الاسم دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان
ظاهر الامر لا مناد ينتهي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسألة ومن الله التوفيق ما
المهم رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل
عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع والصلح فان يقع مرفوعا بعينه ان ما لزمها والاثبات وقد خالف فيه ورفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه وقال عامة الطلاق والاحتاق في الطلاق والاعتاق الا الكل ما الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه يقع
طلاق المكره بغير حق كان قد على تقدير تركه كالاصح ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وسائر تصرفاته الا الاكراه مشروحة مذكورة
في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صحة الفسخ وعدمه لان الانفساخ يحصل بالعقود بكراهة كان التراضي او بغيرها
بخلاف ما يلحقه الفسخ والمراد بقولي الفسخ هنا ما يكون حقيقة فيما كان الفسخ يكون جائزا فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ
اعترافي اليه على ابي حنيفة ما ظهر في حكم يقع طلاق المكره ونحوه الا في ان فرق بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير وجه حتى يجاب بينهما
وجه الفرق مع توجه عليه من ان ما ذكر من القاعدة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يفعل الفاسخ بكراهة كان التراضي او بغيرها اول المسألة
وعين النزاع فيه وبها ورد على المطلوب وايضا كيف يحصل المعنى بهذا ما ذكره المهم من الخلاف بين الذين اعني الناصب
عن التعرض للجواب عنه اختصارا واضطرارا من العجب ان هذا الناصب فلا تفوت في حرجه هذا كيف من اولا اعجبه على كتاب الطهارة
وهنا اعرض نقل الدليل المذكور فيها وفي بحثنا ولم نذكره هنا ما ذكره مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرين في هذه المقام
فقول قال في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي وهو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار ومع بعد التعرض الشرعي بخلاف
الهازل لانه مختار في التكلم بالطلاق وانما قصد ايقاع الطلاق مستكرها حال اهليته فلا يعرى عن قصده الحاجة اعتبارا
بالطائع وهذا لان معرف الشرعي واختيارا هو معارضا لانه القصد وعلامة الاختيار الا امر غير ان يحكم وذلك يجعل به كالهازل
انتهى وقال بعض الشارحين ان قوله قصد ايقاع الطلاق واحترز عن الاقرار مكرها فانه لعله يكون خبرا يحتمل الصدق والكذب
فيقام السبب على اصله دليل على انه كاذب فيه والخبر عند اذا كان كذبا اخبارا لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احترز عن الصبي
والمجنون ولقوله ان المكره قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته لانه عرف الشرعي الطلاق واختار اهو ما
واختيار اهو الشرعي انه القصد والاختيار وهو ظاهر كل من قصد ايقاعه كذلك كالعبري فيه عن حكمه كالتي الطائع اذ العلة
وقع الخاص وهو من حيث في الكره لحاجته ان يتخلص عما يرد به من القتل والجرح وقوله الا ان جرى ان يحكم جواب عما قال
لو ان المكره تحت والحاكم ان وقع العقود التي لا يشترط فيها الرضا كالبيع والنكاح والاجارة وغيرها وليس كذلك ووجه الجواب

عنه كان ان وقع العقود وما اشبهها فيه عدم الرضا بالحكم غير محمول به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل من المكره
والهازل فرق وهو يبطل التساوي وذلك لان المكره اختيار فاسد والهازل اختيار كامل والفاسد لا يحكم الصدور ولا يترتب
الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل اختيار كامل في السبب اعني جزء الحكم وهو المقصود من المسببات
وصار كاختيار الهازل ايد جزء الحكم بالطريق الحكم كانا متساويين فان احتجا احدهما بالاخر ما لا بوجه عليه ابا ابو حنيفة
يحتمل فيه واختيار الهازل ما نابه على قصد اللفظ صيغة الطلاق الموضوعة لمعناه والكلام الثاني ودون الاول وهذا كالهازل
في صورة انكر السلطان ضرب سيفه ترجيحا لامر الملك ظاهرا لمخالفة امره والسيد بدون الخاصة الاحد لا في امره بدفع عن
نفسه الهلاك عامة بل يجب بحضرة السلطان بعصيانه ان عصيانه فيزول الكاره ويخلص من الهلاك فان في هذه الصورة
لم يتحقق الامر بل امر يجب الظاهر لانه لا يريد بعد الفعل ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر ولكن الاصل ان اراد قبول وهذا لان القصد
والاختيار ضرورة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهو ما انه قصد الطلاق فيوجد الطلاق وان اراد ان حرف الطلاق
وحقيقة الطلاق واختيار اهو ما انه قصد الطلاق فلم يكن لا نسلم ان المكره بعد حرفه لا يريد اختيار اختيار الطلاق
فصار من ضرورة اهو ما واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك كالعبري يعني من حكمه وقد بان ان اراد ان كل
من قصد ايقاع الطلاق في حال اهليته فهو الاعبري فهذا من حكمه فيسلم لكن لا نسلم ان ما نحن تحقق قصد وجود
اللفظ لحكم الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فيه عن اصابة الاعبري فهذا عين ما هو ظاهر
قياس المكره ان الطائع يجامع خلاف قصد الحاجة جميعا اما بعض نوعه القياس اذا الحقه وقع خاصة في المكره في قصد الطلاق صريح
لا نزاع فيه بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما حرف واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على الحقيقة فلا يجري ما هو
عن جوع ما الشيخ رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يتوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز
قال ابن المبارك نكحت امرأة الى ان تحيضه زوجها وانزلت ثم قالت فقال الجارية ولا يزول النكاح وقال لو تزوج امرأة قبل ان ما منعته فان
نكاح زوجك صحيح وقال الحرمين شرح في كتاب الحيل لنا انه يجوز ان يتوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز
لقوله فان خالفوا النقل فان الله تعالى عاتب من احتال بحيلة محظورة عقوبة شديدة فمسخ من مسخ قردة وخنازير
حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فرفعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاصطادوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وانظر محمد بن الحسين الشيباني الى هذا فاذا ينتهي الى التوصل الى
المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا حضرت الحاكم وادعى ان فلانا زوجه وهو يحكم انه زوجها فانا لا ينبغي
لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعى وجه ان زوجها طلقها
قبل الدخول وتزوج بها وسعه ذلك شاهدا وقد حكم الحاكم بذلك فقد حكم وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للثاني ظاهرا وباطنا
هذا مذهبهم لا يختلف لحقيقة ما قال الناصب حفظه الله اقول الاحلال بين الحلال والحرام لا يجوز الاقدام عليه وسائر من
يتحيله فصار من الحيل ما يجوز ما ذكر يجوز الاحتيال للتوصل الى المباح وامثال هذا كثيرة في الفقه جميع المذاهب

كما يقال لمن قال لم أقم أمس بمرة إن شئت فأنت طالق وإن أقمت فأنت طالق وإن أقمت أمس فأنت طالق فإن الحيلة للخلاص أن تأكل
جميعها وتقف حصاة واحدة كثيرة في المعاناة وقد أكثر أصحابنا من الحيل في وضع الأشياء في
جميع الأبواب لا سيما إذا نوى في الاحتيال بإقدام المحرمات وما نقله عن ابن المبارك عن أبي حنيفة وهو باطل وكذب لا شك فيه وأين
أدرج واتقى من أن يجب البلاء بالكفر فإن الإمام الكفر كفر وأما ما ذكر من حكم الحاكم فإنما يتبع على أصل مذهبهم وهو أن حكم الحاكم
يحل ظاهرا لا باطنا وقد بلغهم عن ذلك القول ما نقل عن عبد الله بن الزبير فقالت عائشة بالخبر الصحيح الشاهد
كاذبان وأكان لا يدري حتى يقال له إن شاهدك كاذبان حاكم قال ان الله تعالى عن أبي حنيفة إنه قال الجواز استحلال الجمع
فقول الناصح معناه لم إذا رأيت من الحيل ما يجوز تركها كما نرى ثم سألت عن أبي المؤمنين عمر رضي الله عنه بالهرب مطلوب الشاب
من أن حكم القاضي يحل الظاهر والباطن وغاية الأمر أن شهادة الشاهدين كذب يكسب الإنسان ما ليس له أن يتعاطى ويحرم ظاهرا وباطنا
وإن أجعل أنه محل ظاهرا ما لم يقم دليل على كذبه فإن وجد في عدالته وشرفه المذكورة وإن نسبت الشاهدين إلى الكذب لكن الكذب محرم
الدعوى فيه لم يلتفت ثم الورطة فيه قال المصنف رحمه الله وهب الأمة إن اعتبار عدد الطلاق بالزوج إن كانت حرة فطلقتان
ثلاث وإن كانت تحت عبد وإن كانت أمة فطلقتان اثنتان وإن كانت تحت حر قال الشافعي الاعتبار بالزوج الحر ثلاث طلقات
وإن كان مملوكا فطلقتان وخالف قوله نعم الطلاق من الأمة فإن ترجح إحسان فجعل المرجح الطلقة الثالثة وهذه الآية
وردت في الحرة تعرف نعم ولا جناح عليهما فيما افتدت به طلاق هي التي تفتدي دون الأمة فإنها لا تملك نفسها وقالت عائشة إن النبي صلى الله
قال طلاق الأمة طلقتان وعدتها حيضتان وسأل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق الأمة فلم يعلم ما يقول له فأشار إلى
أمير المؤمنين فقال فأشار إليه بإصبعه فقال له اثنتان فأجابه بمثل ذلك قال الناصح حفظه الله أول مذهب الشافعي
أنه يملك الحر تحت طلقات على الحرة والأمة والعبد طلقتين على الحرة والأمة والمكاتب وحر الجنس كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طلاق الأمة طلقتان وعدتها حيضتان وأجمع الخلق الرجل
نعم إن حكم الطلاق يرجع إلى الرجل دون المرأة وأما حديث فحيث أجمعوا أنه زاد في قصة بريرة وهي كانت تحت عبد هي
كان أعتق بريرة طلقتان لأنها كانت تحت عبد ملك للطلقتين لأن الزوج يملك الطلاق فإن زيادة عدد الطلاق إنما تصح
نقصان الطلاق وكذا يجب نقصان المطلق وكذا كان في الحدود فإنما يرجع إلى نقصان الحدود وكذا لم يملك الثلث من
الطلقات لأنه لا يملك إلا ثنتين لنقصانه وأما الاستدلال به على مذهب من النص فباطل من وجه الأول أنه لا كلام ورد في الحرة
خاصة لأن الحر من الأمة والعبد والخلع والإجماع على أن الخلع جائز من الأمة بإذن السيد والسيد يملك طلقتين فيصح الاقتداء من الأمة
الثاني أن جعل الطلاق الثالث للزوج في الحرة وكذا في حق الأمة المكتسبة على الأمة الثلث لأنها قابلة بأن تطرح عليك على الحرة الثلث وعلى
الأمة كذلك فيكون هذا بيان الحال الحرة المنسوبة إلى الحرة وبعلم ذلك المكتسبة بالثلث على الأمة من باب الأولى الثالث أنه قد ذكرنا
قبل أن الآية من الآية بيان الطلاق التي والبدعي فلا تعلق بهذا المبحث وأما ما ذكر من سؤال عمر فإنه رد بأن هذا الأمر
في ذلك الزمان فإنه يصح أن يحمل على الأمر الأول قبل نزول الآية وأما فلان فقول النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة طلقتان
إلى آخر ما يدل على أن إيقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على أن حكم تطليق في أعداد الثلث وإنما يرجع إلى الرجل بل الكلام

سنوكد وهذا استدل به المصنف على مذهبه وأما ما نيا فلان قياس زيادة عدد الطلاق وانتقاصه على ما في العدد قياس بالحل لا يطلق به
وقد أبطلناه فيما سبق من مسائل الأصول مع أن هذا في صورة قياس الأولى لأن المرأة التي يقع عليها الطلاق كالأمة التي يقع
عليها الطلاق أن تكون النساء بما تأتي يقع عليها الزيادة والنقصان وإنما الزوج المطلق حركات الأعضاء فيه يقع الزيادة والنقص هذا
وقيل لطيف جدا وأما ثالثا فلأن استدلاله بالآية للمذكورة في الخلع فقد صرح مسلم متفق عليه بأن الخلع ولا يصح وقد استدل
عليه بقوله وكفى بكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وليس الإتيان للأمر بل الأخذ في هذه الآية فيه بل يقع عليه الطلقات وأما رابعا
فلأن ما ذكره في سند المنع من أن الاقتداء هو الخلع ظاهر الخلاف تجويز الخلع للشدة أصلا فإن الخلع قد ضرب في كتاب البدائع بأن
بين الزوجين هو عوض يأخذه الزوج ويرد عوضه بأن ازالة قيد النكاح بفدية ومن جعله أن المرأة تخالع بأمر من زوجها فإن
قال هو أمر لكم وأخبر أمر من ولا تملكه دليل على أن الفدية والخلع وقد أن الناصب الذي أخلع حذاء في الطلاق الجهل وهو
أي مستعملا الأحكام في كتاب السلاطين وغيرهم وليس كذلك بل الذي ذكر الذي ذكر من الخلع حتى لقد سأل أحمد بن الخلع حتى لقد سأل أحمد بن الخلع
والمفارقة ومن قوم فلان خلع العقار إلى نزع ثياب الجارية وجعل على أن نسب الإيقاع إلى الأمر في صورة الإذن إنما هو مجاز لأن نسبة الفدية
سأل السيد والمجلد أن الكلام في أن الشارع إذا أذن فلان المحجور لعبده كان الأصل والعبد أن يكون المأذون كان كلفه بذلك فقد نزعا
ولا نسلم كلفه لعطاء الفدية بل يكلف به هو بل كلفه في أن يكون ما على الأمة للذكورة فهي لا تملك وغير الحكم في أن الأمة لا يكون ما يجب على
فإن الفدية ملك للفدية ومن هذا في الظهر كما هو حقيقة الفدية وذلك لأن العرب أصحاب الشرع الواقف بيان الأحكام الكلية
النسبة إلى مستعمل الفاعل كان العطي للذكرة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي في تقديره لما يجتمع الحل الفدية الجبلية فيه فيقع إلى الخلع
وهو أطلق فإذا وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن الإيراد استدراج على الأصل في جعل أو تجاهل لأن الله تعالى استدل بحديث سهل على أن الخلع
طلقتان الأصل على لأن هذا ليس موضعه لأن جعل الخبر من أن يجيء كالخبر في سطاعه فلا وجه لقطع العدد بالبار ومن جانب صح أن سؤال الرواية
صريح في جعل هو ذلك السؤال وإن عليه جمعه ما وجه عند السائل بجميع الخواص الأصلي وجه لم يتعرض السائل بذلك وهذا خروج على السائل
ما الجام به عما هو من تلقاء نفسه ولكن لأن نوع المبذول ذلك وأراد استحقاق عليه كما زعم الناصب لأحال السائل أو على استماع الجواب
ولما أطال المسافة جعل نفسه بالنار على ما فاده شيء إلى ما فاده شيء إلى السائل وهذا في الخلع عند من رد طلاق سني وطلاق
قال المصنف رحمه الله وهب الأمة إن كانت الأخلاق ملكية بين الزوجين والطلاق عامة فيه ثلاث لأنه لا يملك إلا ثلاثا
عند أبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا لأن يخافا ألا يقيما حدود
الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به قال الناصب حفظه الله أول مذهب الشافعي أن المرأة إذا أرادت
الخلع من الزوج بعوض فلها أن تفتدي في الشقاق لأن الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فيصح جريانه في جميع الأحوال ولا يعتبر الخلع
بحال الشقاق وهو ما استدل به من الآية غير صحيح لأن المراد أنه لا يحل لكم أن تأخذوا من صداق النساء شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما
على هذه الآية وإن أردتم أن تستبدلوا زوجا مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا
طيب لكم فإنه يحل على حال الإكراه أول ما ذكره أولا أن الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فإنه يخالف الآية التي ذكرها الله فيكون باطلا
وأما استدلاله على عدم صحة استدلال الله بالآية فهو مما تجلى من الصبيان وأما تعلم القرآن فإن الآية التي ذكرها الله من سورة البقرة والآية

ذكرها الناصب من صورة الفارق لا مرئي السبق والتأخر فكيف يأتي هو مع ان كلام بشر ان الآيتين متصلتان من صورة واحدة لا
هذا ما يتعلق بما ظهر بصدده في الجملة وهذا التركيب ظاهر وبقي من هذا ان تقييد الاخذ بالاخذ وزيادة ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن
شيئا بالاخذ على سبيل الكراهة تقييد من غير دليل فتأمل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال
كل امرأة اتزوجها فهي طالق كانت باطلا اختاره ابو حنيفة صحيح فاذا تزوج لم يطلق وقال ابو حنيفة صحيح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
لا طلاق الا بعد النكاح وقال لا طلاق فيما لا تملك ولا بيع ولا عتق فيما لا تملك ولان الطلاق انما يقع بعد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى قال
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبنا انه اذا قال من
ظننت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا الصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل الصحة لصفة التعليق قوله وما ذكره
من الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فمراده هو ابو حنيفة مع ذلك يجري مجرى التعليق لان التعليق ما ورد ان سلف ذكره في البيع
وغيره يكون منجزا ومما وجوده ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به اقترانه بالتعليق فلا نسلم لان ابا حنيفة يجوز
الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها لم يقع
وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص ثم لا يقع الطلاق عندهم اذا قال لمن لا يملكه عبارة صريحة
في الباقي كما ذكر في الهداية ايضا من انه قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه استعجال ما لا يملكه انتهى وقد ظهر مما ذكرنا ان
ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج البحث وليس كلام المص فيه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يصح طلاق الولي على غيره ولا ولاية العوض ولا بغيره وقال مالك يصح عوض وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله الطلاق بيد الساق انتهى
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا يعوض ولا يشتري فعل وجه ما ذهب
اليه مالك ان صح ان الولي رعاية مصالح الاطفال فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت
والاولى عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل باخذ الساق قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك
الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته ولا يعوض ولا يشتري فعل وجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان الولي رعاية مصالح الاطفال
فاذا كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والاولى عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل
باخذ الساق قوله ما ذكره من الوجه لا يجري لان نكاح الصبي كان مشروطا بالمصلحة وعدمه وهو نكح وعدم الخليفة متوقع الزوال غالبا
فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة وشريفة بحيث لو كان الصبي مثلا لما رغب ابوه في كفيه بمثل الولي فكيف يكون الولي مصلحة العلم بغبطة الصبي
مع قيام هذا الاحتمال لم يتضح جواز طلاق الولي على المجنون الطفل مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون مطلوبة الولي عند
العقد لاستنادها اليه وعدم توقع زوال الجنون فلو لم يجعل الولي هذا التصرف لزم تقرير المجنون على ما هو عليه وكون مصلحته في مفارقته
والعقد مع الاباء والولاية على الطفل وان لم يكن مشروط المصلحة وعدم توقع الزوال كما ذكرنا لما ذكره من ان الحديث المنقول
لم يثبت ففيه انه حديث مشهور لا يثبت تقييد الطرق قوله والاولى عدم جواز التوكيل
بالطلاق لم يتضح بان عدم التوكيل باذن الساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان بالوكيل في صورة التوكيل بالطلاق
فقد وقع الطلاق حقيقة بايقاعه باخذ الساق قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يشترط في صحة الايلاء ارادة اربعة اشهر

قال ابو حنيفة يجوز ارادة اشهر وقد خالف فقد قال الله تعالى يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فيجعل مدة التربص اربعة اشهر قال الناصب حفظه الله
اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الايلاء ارادة اربعة اشهر فما دونها حتى لو اطلق حمل على الاستيلاء ابدا ولكن حمل ان قيد بالاربعة اشهر فادعى بطلان
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان حق المملوك بالاربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء قوله ما حصل مقتضاه مدة التربص
في الآية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء وسقاطه لارادة بذلك بعد تلك المدة وتوقف عودة الحق عليه قوله نعم ان ذا الزمان اقتضى
رجعة وان عزم الطلاق في ذلك الوقت صحيح عليم فان الفاء عقيب كل ما بعده من حكم الفسخ او الطلاق ترجيحا لمن اقتضاه الاشارة الى رجحان
ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة مجمع تعين ظهور فساد هذا من كلام الشارح قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يقع الطلاق في غير طهر مع حضور مدة التربص على ما وقفت عليه الحكم الفسخ او الطلاق على المطالبة بالفيئة او الطلاق على المدة
وقال ابو حنيفة يحل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بانا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
فان فاؤوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاضاف الله تعالى القول بالعزم اليه فلا الاستدلال بالقول بالعزم عليه فاذا لا يتحقق
حقيقة العزم كالعزم الرجل لصاحب المطالبة في الاجل لقوله تعالى بالفيئة الغضب وقال ان فاؤوا فان الله غفور رحيم فاضاف الفيئة الى الله تعالى
الى عزم الطلاق فان الله سميع عليم فاضاف العزم الى الله تعالى وجوب البائن يقع الطلاق بعد الفيئة والمطالبة لا يحصل بعد الفيئة بل بعد المدة
ولان الله تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفيئة وهي اذا لم يكن ساقطا لما في صورة الفيئة الغفران حيث هنا كجريمة الاثم
فلما كان في صورة من يغفر ووصف الله تعالى نفسه بالغفران بعد ذكر الطلاق ووصف نفسه بالسميع وجعلها بانقضاء المدة لم يكن هذا
بالسميع قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب المدة في ارادة
بل اعتبار الاستيلاء ابدا بالسماع فيما المطالبة بالفيئة والطلاق لكن الشرع هنا وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان جعل ان جعل مدة التربص
في الايلاء واحدة لانه تعالى جعل المولي اربعة اشهر لم يزد عليه شيء فالمطالبة لا بد ان يقع في المدة وان لا يقف المطالبة بالفيئة
عن المدة بلا اختلال يقع الطلاق والشرع لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لانه التعقيب مستفاد من الفاء لكن ان يكون
من باب تعقيب الحكم وتعريفه على الايلاء فلا يدل الفاء قوله فيه نظر لان الله تعالى علق عليه الرجعة ما سبقا بعد مدة تربص المولي اربعة
اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء ذلك فلا يدل ذلك على اختلاف مدة التربص والايلاء فقول الناصب لانه الله تعالى جعل المولي اربعة اشهر
تلبيس وتدليس ثم ما ذكر من احتمال ان يكون احتمال ان الفيئة في الآية التعقيب الحكم المتقدم وتعريفه على الايلاء خلاف الظاهر جدا لا يوجب
الحصر الجمع بلا ضرورة ومع ذلك لم يتضح له في الاستدلال على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره اولا من اضافة الفيئة
الى المولي بلام التمليك وهو صريح في اختصاص حق المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله ثانيا بقوله تعالى
وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لهذا الحق الفيئة ابو حنيفة كما لا يعني قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوج اذا طلق بعد مدة التربص وواضح لم يطلق عند المطالبة لم يجز على احد الامرين
اما الرجعة او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق وجعل العزم على الطلاق الى الزوج وقول
النبي صلى الله عليه وسلم الطلاق بيد الساق قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت مدة الايلاء ولم يفء
القاضي بالفيئة او الطلاق فان طلق القاضي كان الطلاق فيه والحكم الفسخ عند تعذر حصول المقصود الذي هو من الحاضر على

الطلاق واما الاستدلال بمن المعنى فلا لان الطلاق على طلاقه لا انه يقع بالمعاينة ثالثا الخامس وهو حال الولي بعد انقضاء العدة اما الفدية والعزم على الطلاق
والقرآن بين حالة بعد بيان مدة التربص واما حكم ما قبل من عدم الخلاف في معلوم بيانه لا ورد بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ
بالساق فقد صح انه جبر فانا نكون المعنى بيانا ثالثا الحالين حل فقد يقع ولا لتعلق انه يصح جعل العزم على الطلاق
اقامة زوج وكيف يتركه مع ان قوله ثم فان عزم الطلاق صريح في ذلك وما ينبغي ان يبنى عليه هنا ان اجبار الزوج على احد
الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من المشهور بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي
على الاسلام ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فان قلت فحينئذ الطلاق واقع فلم يحكم باجباره عليه جيئا على عدم الضرر
وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق قبل النزوج وقال ابو حنيفة ومالك
يقع وندفع الخلاف قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم قال الشافعي مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق لا يقع قبل النزوج
وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ما رواه عن علي عليه السلام من قوله من ظاهر من امرأته لا ظهار الا بعد نكاح ولا طلاق الا بعد نكاح
التعليق بالحال قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي اطعام ستين مسكينا
ابو حنيفة يجزي به وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعم العدد ونفي قال الشافعي ان اقل ما يجزي
اقل واحد ستين مدا لكل مسكين يوما يجزي ولو جمع بين اربعة مساكين وضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية اجزأ
وقال جار وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحنيفة اخراج ما يطعم الستين ويحصل هذا اخراج
ستين آصعا في الامام لان الكفارة خاصة للمال والمراد اخراج المال ويحصل الطريقين قوله ترجمة المص على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج
ما يطعم الستين ظاهر الحاصل ان اطعام الستين يتنازع في وصفه وهو المسكين وعلى عدده وهو الستين كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم يتعلق بوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد وحتى لا يكون الشهادة واحد حتى كشهادة
اثنين وقال المص قدس سره في كتاب نهاية الوصول قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اما ما هو ظاهر من وجوب هذا العدد عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل المنافي على جريان الالفاظ ظاهرة على معانيها التي سيق لها هو بالنسبة الى ما ذكر الحنفية انه
متاول وتقديره فاطعام ستين مسكينا اطعام ستين مسكينا وجمعا لعدد المقصود وهو حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وتنتفي حاجة
مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يقتضي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له
ويمكن الاستغناء به مع خلوه عن المفعول والطعام وان كان المفعول الا انه مسكوت عنه جزما فهو تقدير حذف المفعول واضمار المفعول
المسكوت عنه خلاف الظاهر بل الوجه عكسه وان كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد مما ستين مسكينا مسكينا ستين
لا غير وكان مختصا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد الكل في المقصود واذا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية
العدد واجبار ستين مسكينا بدفع ما يدفع فانه قال ان يكون مثل هذا الجمع من ولاية سخطه جاء وبعد نعمة الى الكفر فلما
عجز ما يدفع ذلك الى احد قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز اعطاء الكفارة لكافر وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد
خالف قوله تعالى لا يجدون ما ينفقون ما انه واليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
قدس سره زكوة الفطرة وما ذهب اليه ابو حنيفة وانه يجعله في حكم صدقة التطوع قوله لم يبق من الناصب في حجة زكوة الفطرة

بما تخرج وما ذكره من ان اما حنيفة جعل اعطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه ما احدث حكم جزء قبل وضاس التطوع الى الواجب
فاسد مع ان الآية التي استدل بها المص يدل بظاهرها من على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا فلا وقال المص رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم المكفر ستين مسكينا يجب ان يطعمهم اجزاء وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام ويجوز
تفرقة الطعام ستين قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي ان الكفارة مبنية على التمليك والتسليط فلا يكفي التمكين والتقريب لانه
متعلق الاطعام هو جعلهم طعاما له ويحصل الكل بالتمليك والاطعام والتمكين وسكوت الشيخ والجمع بين هذا الدليل ان الكل الاطعام هو التمليك
لا يسوغ الاطعام وعجز عن الاطعام عجز عن التمليك قوله ان موسطا ان حنيفة الاطعام حتى الاطعام فهو الفدية فالتمكين وحده لا يحصل الاطعام
بل يكون في ذلك تحديد بين الفقيرين وذلك الطعام المتصرف فيه سخطا وهو سلم ان الكل لا يحصل بذلك فلا يصح عدم التحقيق بحرف
من تمسك الشارع في الاحكام ومن قوله في نظرة لكم من اوسطه نظر بها الا بتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المص في كتاب نهاية الوصول ان
علماء الامامية ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان الصرف وشرط الاستحقاق الحمل الفقير كما يكون مستحقا لمجموع ولا اضرار في تسمية بطلان
المقصود وهو الحاجة في جميع الجهات المذكورة لا يمنع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لان اصناف الصدقة الجمع بلام التمليك وعطف
بالواو المفيد لتشريك البعض على البعض وكون الآية بيان الصرف بشرط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه وجواز كون الاستحقاق بجميعه التشريك
مقصودا وهو لا دليل سواه لظاهر الاضافة الصرف والصرف الى ولد ولد الولد والجواب ان نسلم ان الآية بيان الصرف لانه تعالى
ذكر حال قوم يؤتون الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطي الصدقات
من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم تخطوا فانه تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله
لانه يعطيها المستحق ومن جملته في الشارع في قوله انما الصدقات ثم بعد شرط الاستحقاق ليس صرف الزكاة ومن يجوز صرفها الى فقير
فقير في الزكاة منع خلوهم عن شرط الاستحقاق فرق في قوله لا منافاة بين كون الآية بيان الصرف وشرط الاستحقاق وبين ما قلناه من
بيانها فان الاول لا يستغني التشريك بخلاف ما قلناه انتهى واما ما قال الناصب من ان الاطعام بالمقدمة والتمكين في حكم الناصب فقد رد وبالاطعام
في اللغة اعم من ان الناصب فيه ما يسد احد فرد الجنس المقدر الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه ولا يقدح في المقصود على ان ما ذكره
يقتضي انه اذا ملك الطعام لهم والنص منهم اكلهم ايا وجبه في العداء والفساد ان لا يكون ذلك مجزيا لمنافاة الصادق ايضا وبطلان ظاهر
تقتضيه المجمل منحكم كالا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الخيار قال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى اطعام
ستين وهو يتم في الخيار حنيفة انتهى قال الناصب عليك ان الناصب حفظه الله لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لتحجيره
عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز اطعام حب وكسوة عن عتق رقبة وقال الشافعي
ان اخرجه بغير اطعام جنس لم يجزه وان كسوة واخرجه بغير كسوة لم يجز وقد خالف قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة
لا جزاء انتهى قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة اذا اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الخصال المكفرة
فيجعل جنسا فلا يجزي الجمع بينهما وجه ما ذهب اليه الشافعي ان الخير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فاذا التقيط وجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان اختيار التخيير لانا العدول الى الكفر عند صحيح انتهى قوله شكر في شيء الكلام الى المرجلين نعت كما فعلى عبرة
من الواضح ويشد اليه ان من حرم قال في هذا الكلام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة

بعضهم وهذا الحد لا يمنع القذف وساغوا بعدا قال فيما إحنيفة ثم لا دلالة لتعليق التحريم بالمرئي على صحة التعيين والتوجيه فالمصلي يخالف
المنفي المعرف واللعنة والمعاجيات إحنيفة ولا يكون حجة لاعتراف قال المصنف رحمه الله ورحمه وذهبت الأمامية إلى أن الزوجة إذا
من اللعان حدت وقال أبو حنيفة يحبس حتى تلاعن وقد خالف قول الله تعالى ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه
المرأة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب المذكور هو الرجم وليس بعذاب باطل بقوله من الحبس وقوله تعالى يحلفون بالله
من العذاب ولا شك أن الرجم لا يكون إلا بعد اللعان حرامه فيجب الحد بعد اللعان قال المصنف رحمه الله أقول مذهب الشافعي أن الزوج حرمت
عليه مؤبدا وسقط عنه الحد وجب عليها وأنفق أبو الحنيفة المنفي وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد أن يحبس حتى
أن قبل لعان الزوج أن يمتنع يحبس مجلس الملاعنة يجبر عليه ويحبس حتى يحضر بعد لعان الزوج ليس كذلك ولا ذلك حجة على لأن الأيمان
يبارك حكم لعان المرأة بعد لعان الزوج لا تحضر مجلس اللعان أقول يدل على صحة ما قاله المصنف أبو حنيفة أن صاحب الشرائع قال في
الدراري أبو حنيفة وأحمد لا يجب عليه الحد بلعانه فإن أكذب حبس حتى يقر أو يلاعن إذا لم يثبت زناها فلا يخرج فإن لعنا
كالبينة قلنا أقول يقر ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله وكاذبين لنا أن كذبت فعليها الحد ودرء وإن صدقت
فلا شيء عليها انتهى تجليس الصاحب في نصرة أبي حنيفة ظاهر أن جعل المرأة إنما يجب الحد بالتلفظ بكلمة اللعان لا بالحضور في مجلس الملاعنة
إذ لكن أحضارها في المجلس جبرا كما ذكر في توجيه كلام أبي حنيفة من أن أراد أن يجبر ويحبس حتى يحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلام مرسل
هو حتى يلزم أن لا يجب عليه كلا يخفى ولو قال أن الآية ليست حجة على أبي حنيفة لأنه لم يؤمن بآيات الله تعالى لكان أسد في دفع الإيراد
المصنف رحمه الله ورحمه وذهبت الأمامية إلى أنه إذا انتفى بعض اللعان لم يعتد به وإن حكم به حاكم وقال أبو حنيفة إن حكم به حاكم نفذ وإن
ترك الآخر وقد خالف قوله تعالى فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله وقول النبي صلى الله عليه وسلم وإذا كذبت قال المصنف رحمه الله
أقول مذهب الشافعي أنه لا يثبت شيء من أحكام اللعان من الحرمة والحد وغيرها إلا بالكمال الخمس جميعا وإن حكم حاكم بالفرقة
لأن الكمال شرط عند وجوب أبي حنيفة أن يحتج ما ذكر أن حكم الحاكم يحل ويحرم إذا كان مصيبا وإذا لم
يخالف النص وإن خالف فهو مرفوع الخلاف قال المصنف رحمه الله ورحمه ذهب الأمامية إلى وجوب الترتيب في اللعان بتقديم الرجل
الرجل فيه يعتبر بعد لعان المرأة فإن خالف بطل اللعان وإن حكم حاكم لم يعتد به وأنفقت أبو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا
إن حكم الحاكم يحل ويحرم فنفذ به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إن الرجال الشهادة بلعان الرجال ثم قال بعد ذلك
عنها العذاب يعني الحد إلى أجل بلعان الرجال والحنفية عند أبي حنيفة أن يجب بلعانه وإنما يكون بعد لعان الرجال قال المصنف رحمه الله
أقول مذهب الشافعي أن يجب لعان المرأة آخر لعان الرجل وهو لعان الرجل وحكم حاكم لا يصح به يعتد به وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك
وهذا يكون في حكم الحنفية قال المصنف رحمه الله وقد بينا أن ما سبق ليس الوجه لا وجه وإن حكم الحنفية وأجنادهم على خلاف النص مرجوح في قوله
ورد حديث الرسول قال المصنف رحمه الله ورحمه ذهبت الأمامية إلى أنه يعتبر في اللعان الأداء الأداء لا يكفي قدرته وتمكنه وقال أبو حنيفة
المعتبر جلد نفسه ولكن من الأولى دون الحكام وحكى الشافعي هذه ثلث مسائل الأول إذا كان وجل امرأة يحضر القاضي وطلبت في اللعان
والمجلس أحد ولم يحكم بها فماتت بولد من حين العقد بستة أشهر فإن الولد يلحقه ولا يمكن نفي اللعان الثاني لو تزوج حرة في بخيرة ثم
أتت بولد من حين العقد بستة أشهر وإن أخطأ فإنه لا يمكن فيها بعد العقد بحال لا يلحقه عليه وعلى الأب بيت ولم يتجاوز فالبلاد وتمادا

مدة خمسين سنة في أقول بلا زوجة فيجد علقة من المحل من تلك المرأة من الأولاد فاتم إجمعهم يلحقها ذلك إذا دخل الثالث إذا تزوج امرأة
فجاء بغلام فلم يلحقه خبره فقيل له هو ابن زوجات خاصة وانقضت عدتها ثم تزوجت بآخر فولدها الأول فاتم خاب وحصر الأول فقال
هؤلاء الأولاد لكم للأول لا لثاني الثاني وقد خالف الفرزدق في ذلك قال المصنف رحمه الله أقول مذهب الشافعي أنه يحتج إلى
أن لعان الزوجين وذلك حدث لا يمكن أن الثانية بينة أخرى من العقد إذا نكح امرأة تطلقها في المجلس أو نكحها وحدها بالتي
الحرب فلا صاحب اللعان وما تقدم من المسائل الثلث فأحدث من الفصل الذي ذكرنا وجه ما ذهب إليه أن الأداء الأكبر من الأداء
كان في الشرع إلى الأمكان الأصح ما رواه عن أبي حنيفة وهو الخلاف الفرزدق أقول أما قوله ولا نظر الشرع إلى الأمكان أقرا على الفرع
صحة الزوجية لأمكان الأصح بعض قدح العلة الأولى بسائر الموسوم بأن الفقهاء يجعلون الفقهاء يجعلون سعر
ما هو مجاري فتلاعن أهل الفضل فإن أو شهدا أنان على يد يجعل معين في الحرم فهم معين فتشاهده القاضي في ذلك الموسم
في بغداد لم يقبل شهادة فاسق بذلك يجيب إلى مصر طرق على المكان فإن ذلك محل الحادي لا حق أشي وبالجملة إطلاق هذه الأحكام
ضروري عند العقل السليم الذي لم يكن يعتبر أخذ الدراهم قال المصنف رحمه الله ورحمه وذهبت الأمامية إلى أن الكافرة غير الكتابية
أو شبهات منها وجبت عليها العدة وقال أبو حنيفة لا عدة عليها وجه الفصل في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
قال المصنف رحمه الله أقول لأنها الفرقة لقوله تعالى لكم الحكم مخصوص بالمسلمين والكافر ليس من أقول الطلاق التخصيص بالحل وقد خالف
بهم من ذهب إلى أن الكافر ليس لها الطلاق بالفرقة وتمام أبو حنيفة وقد وجه ما سبق على الخلاف ما ذهب إليه قال المصنف رحمه الله
فصل وقد يخرج حكمه والدين بقولنا منكم من قال الكفار ليس لها الطلاق بفرقة الخلع ولكن يجيء الخطاب في حكم المسلمين والحرب
إنما خصوا الخطاب بكلام هم العاملون بذلك كقوله إنما أنت منذر يخشى من لا منذر فيكون العاملين منه قال المصنف رحمه الله
ورحمه وذهبت الأمامية إلى أن أكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي أكثره أربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال أبو حنيفة سنتان وقد خالف
الحس والوجدان فإن هذا لم يقل له الشهود ولا كان يعتبر لو لم يكن وقد تقدم ما يتقدم قال المصنف رحمه الله أقول مذهب الشافعي
أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وأكثره أربع سنين لأن ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد أكثر من الناس والمدة أربع سنين حتى قيل إن الشافعي
ولد لأربع سنين فكيف لا يقبل أن الحس والوجدان لا يمكن تعلقه على يمكن تعلقه قوله أقول ما ذكر حصر للأكثر في ذلك
ووجدان أكثر من الناس لم يثبت وكما لا يخفى على من حقق الأخبار وتتبع الآثار وأما تقدم من أن الشافعي ينسب بطلان ذلك لسنين
خمس فلم يجد لا أكثر فقد والعجب من الناصب المقلد فلا وجه تقليد الشافعي أن ينسب بنقل ذلك مع أنه لم يذكر أن أبا حنيفة
الشافعي مذهبهم قال المصنف رحمه الله ورحمه ذهبت الأمامية إلى أن الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال أبو حنيفة ومالك المصنف
أو أحدهما وفي الآيات خمس رضعات محرمات وقد خالفا في ذلك قولهم الرضاع ما أنبت اللحم وشد العظم وقوله لا يحرم المص ولا المصتان
ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما أنزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات قال المصنف رحمه الله أقول
مذهب الشافعي أن ثبوته في الأرضاع أن يكون خمسا فإن كان أقل فلا يحرم وقد حكم الحاكم برضعة أو رضعتين لم يثبت ووجه ما ذهب
إليه أبو حنيفة ومالك أن اسم الأرضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب الحرمة والحديث يدل على ثبوت حكمها قوله أقول ما ذكره المصنف
من الأحاديث الدالة على أنه لا يكفي مص الأرضاع هي التي استدل بها الشافعية في أكثرهم كالمتابع وغيره فإن كانت في السنة

بحيث لم يثبت عند الجنيد وسالك قال بل الشافعي واصحابه الذين انحصروا لهم في شرائهم وأما اللحم فقد ذكرها الترمذي
وابن الجنيد في روايات اهل البيت عنهم قال المفتي كتاب تذكرة الفقهاء لا يكون في التحريم بالرضاع سبع الا رضاع عند علمائنا
كاذربيجان فالت معاوية وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس والشافعي واحمد في احد الروايات عنه واسحق وابو ثور
وروى ابن الجنيد الرواية عن علمائنا خمس رضعات اما قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ خمس فصرن معلومات
يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم
الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وسال الصحيح ما بين ثديان الكاعم قال قلت فيحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلاث
قال لا ما ثبت عليه العظم وعبت اللحم ولا تزال الخلفة والتحقيق فان اكثر الناس لا يتفكرون من ان رضعة والرضعتين
لسنا فائدة لا ما انزل الا باحدى روى العامة عن علي وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير به قال مالك والثوري وابو حنيفة
والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الشيخ ان المسلمين اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما ينطبق الصدر
عليه وهم واما كم التي ارضعتكم واخواتكم من الرضاعة وهي يصدق في القليل والكثير وقد عد من الرضاع ما يحرم من الشعر
وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم يحرم الرضعة ما يحرم الحركات ولانه فعل يتعلق به تحريم من يلد فلم يعتبر فيه العدد
كتحريم امهات النساء وبه لا ما يحرم ابنا تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان فعله مرة واحدة في
الغالب وكان الحديث المتقدم عن عائشة مجموع على نسخه اجمعوا على اعتبار العدد وهم يرون بمذهب الهم ويقضون باسم الفعل
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال المرضعة كنت سنا ان هذا الصبي من الصلب ابي من الرضاع لم يعتد به وقال
ابو حنيفة تقبل حتى ان رجلا اعتب امة فتزوجها عليها فولدت ابنا فقالت هذا ابني من ابن سنة وولدته وان بنت ابنت سنة جاز ولا اعلم كيف
قبل اقرارها مع انه اقرار على غيرها وهكذا كذب الضرة قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي كما مر ان الاصل لا يتحقق
الا بالامكان وبه ذهب ابو حنيفة انه يعتبر باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك الى اخذه اقول
فيه ان الامكان معتبر في نظر الشرع والعقل وبه ذهب ابو حنيفة مخالف لهما قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجب النفقة على الابن مع حاجته ساوى فقيرا وقال مالك لا يجب ان ينفق عليه وقد خالف فيه زفر وصاحبا ابي حنيفة
وسئل النبي صلعم عن ابي قال انت ومالك لابيك فقال ابو بكر لعمر في الرجعة قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي
انه يجب نفقة الوالد والولد والاجداد والاحفاد سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات وبه ذهب ابو حنيفة ومالك انه اذا كان
موسرا فالاجداد او يكون النفقة معسرا اقول ما ذكره الناصب من التوجيه وفيه ما ذهب اليه مالك وخرج عن فرض المسئلة
لخروجه عن الاصلاح ما ذهب على ان النفقة عند دفعه عارضه شارا ولو اكتسبت منه ذلك على الكثير الواضح كما خرج وهذا كما
اولى من تسليم وتوجيه بما ذكر كما يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان وقال
ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة لا يسقط الا بسبب موجب او بمضي الزمان ما عين سبب الا الدين والله تعالى
امرنا بالتقوى والتجارة قال الزوج لها نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا لم يجب عليه ما مضى الا ايام وانت لها بالنفقة من حين
وجوب الواجب قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي ان النفقة على الزوجة لا يسقط بمضي الزمان لما تجلى الاقارب فاما

مستقرة في الذمة لانها واجبة عند الضرورة بحيث لو حضر الزوجة فاسلمتها مع عدم فيها لزم في الذمة ووجبها وهي الشرعية
ان حصل امكان نفقة الاقارب وان امتنعت الزمان وحصل المتعين لا يحتاج الى النفقة فلا يثبت الموجب قال فقد عرفت ما ذكر الناصب
في تقرير مذهب الشافعي ان فيما يجيبه النفقة الزوجة على نفقة الاقارب فيما ترجح الفارق فيكون باطلا مع بطلان الفرق
عن اصله كما مر ثم تعيين الزوجة فيما سمى لو كان مجرد الملك لكان ما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيينها بالعرض والظاهر الذي
الواجب عرضا احيانا وعلى هذا فيكل الامر عليه كالا يخفى اولى انتهى قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا ردها وليها بصفة الدية عليه وقال الجمهور كابو حنيفة عليه شيء وقد خالف فيه ابن حزم ولا
بالانثى وقال جمهور على ان الذكر لا يقتل بالانثى قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس
بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة فلا يقتل في تركه لانه لا يعلم وانما الكلام وقفا
واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم فلا يعتبر لم يكن انما الفرض قوله تعالى النفس بالنفس
فيبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية في الجنايات في الدين نعقله وعقل لمسالم من الرضاع وابوه
الدية والقصاص في هذه من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دلا على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو سلمت دلالة المفهوم قوله تعالى
الانثى بالانثى وحكم على تحصيل العمل المفهوم هنا فتقضاء عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن جاز باخذ الدية عفوا لم يقل به من
مذهب باطل يتعلق لا دليل عليه من الكتاب والسنة اقول قد ذهب الى اعتبار ما عن بيان مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والمزاري وكثير من الظاهرية كما ذكره في شرح المصابيح وصرح به ابن السبكي قال المفهوم حجة تخصيص العام بالمفهوم المخالف
وذكر في كتب الاصول في مثال من مفهوم المخالف ان يقول في الانعام زكوة ما السائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة
فيخصص الاول السائمة ويخرج منه المعلوفة فذكر ابن عن ورد ما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى يخرج منه
قتل الانثى بالانثى وبهذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اصلا وقال الشيخ الشيخ
في العدة كالخاص الكتاب بالخبر الواحد وقال البيضاوي في المصباح وشارحه الظاهر جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان
عموم المنطوق او عموم المخالف لا ترى المفهوم دليل وتخصيص بعض الباقي لا يكون المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو انما
يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله تعالى خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان
منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا الا في النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم
قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه عند ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم
لا تلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى وقد عرفت بما مر مذهب باطل من الاصل الا كان لا يثبت من اصله في مذهبه قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي قال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر وكان رجل في عهده وقال
فمن جاءه اعتلقت اخاه لا اسلم على عهده فقتلناه فقال محمد انا اكرم ذمته رسول الله صلعم ثم لم يجد في الناس عاتبه فاما ما
في كتاب بعد ان اخرج كتابا من تراث سيف فاذا فيها الموسوي كتابا في ساعد وهم بعد على من سواهم وحتى يقتلهم ذلك اجمل

مؤمن كافرا فهو مثله في عهده قال الناصر حفظه الله اول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بحربي كان او ذميا او معاهدا وقتل الذمي
والمعاهد بالمسلم ويقتل الذمي بمسلم ثم استدل بلفظ القصاص والقاتل به ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن
عاصم بن كليب قال ابي علي رضي الله عنه هل عندكم ليس في القرآن فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما في
رجل كتاب وروى في الصحيح قال العقل فكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر وجمع ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر حمل المعنى في قوله
والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان الحرمة من النفس بالكفر لانه معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد
وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا
وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا وعليه فقه ربعة قال الناصر مذهب الشافعي قوله فالدليل عليه
ما روى البخاري الجواب ان دليل الشافعي مخصص في ذلك وانه يطلع على ما استدل به الفقهاء من الكتاب والسنة وزعم ان ولا
حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاولى ان يجاب الشافعي ما اخفاه في طلاقه فاما دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا على ذلك فظاهر جدا كيف واثبات القصاص لو ارث الكافر لكان كافرا سبيل واضح انه سبق بالآية علوم ولا
مؤمن كافرا البتة اي لا كافر حربيا كان او ذميا او معاهدا لا يخصص الحربي ودون في قوله مسلم الا ذميا في عهده اي كافرا حربيا كان
مخصصا بالحربي منع الاخذ الى الخبر ولا وضع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم المنذر بانها اذا ذكر من اعتبار النفس لاصل
الدليل على عدم تحقيق للاصول وتصور فهم عن تدارك ما في القرآن واحاديث الرسول لعلم فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن جوابات مخصصات لا يليق الا في الفقه الجليل الطويل
اشتراط القصاص فيما وجد فيه المساواة في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف المساواة في المحل والصفات فلا تقطع العين
اليمنى باليسرى ولا يسلم الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بعين خالية ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا ترجع العين الصحيحة بالعوراء
ولا الاذن الصحيحة بالاسرو ولا الاذن الصحيحة بالشاذة الجيدة لكن الذي اصل المستفاد من البيان النبوي اصلا ثابت المقدر لعلم
ما شرع به ابن حزم حيث قال واما الذمي فيقتل المسلم بالكافر خلافا على الله ورسوله صلعم لما فقد لاهل الكفر اسير النبي
صلعم بحرم اهل الاسلام في اسر اقم رساجهم ولا يقتل بالكافر من اهل الكفر بنص الله تعالى جاء بحرم المسلمين ويقتل بالنفس
الذي حرم دمه بشهادة كافرين وهذه امور موجودة بالله سبحانه انتهى وقال في فتح احرز من الجب كالجب استفاد ابو حنيفة القطع
عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل لما اصلب فاكان اصلا للصلب من الجرح ما استباح به دم المسلم فاذا
لمثل ما اصلب من الجرح ما استباح به يسار رقم والصلب سالبي اسر الشعر اعلى ان النبي قد صح ان لا يقتل مؤمن
بكافر ولن يرسل الله صلعم ولن الله تعالى بين القرآن اذ يقول ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذا لم يجعل
المسلمين كالمجرمين سالكم كيف تحكمون ولم يات عن قط عن قطع يد من سرق سالكافرة بل امر الله تعالى بقطعه في حرم قوله
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق قد سرق من مسلم وذمي فحكم بقطعهما الله تعالى انه اراد ان
سارق سالذمي لما اسكت عن ذلك ولا نسيه ولا نسيه كما بين الناس ان لا يقتل مؤمن بكافر الله تعالى انه فوق انه فوق المقام
اذا وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة ليس الاخذ به لم الناصب وانصح به بل الوجه ما ذكره المهدي في كتاب البحر

من ... قد صرفا في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف على ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد
في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي لكن قوله لا يقتل مؤمن
بكافر معناه كافر حربيا لان التحريم في المعطوف نفس التحريم في المعطوف عليه من الفاعل والكافر يشارك ذلك ان الحرمة في المعطوف
كانت مخصوصا بالحربي ايضا مخصص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال في مصباح اصاب ابو الحسن بحرفه كبيان المعطوفة ذا قيد
فلم يجب ان يخرج من المعطوف الا ما يجب من مسئلة فان الاصل ان ذا قال الاصل ابو الحسن ولا الانصاري في ترجمة
سرهم لم يجب ان يخرج الا الاصل حتى يكون معناه ولا مؤمن انصاري في الاخر الحرم ولا يجب اخراج العهد بمعنى بعض المعنى ولا يقتل المسلم
العهد وفي الاخر يحرم لا يدل المعطوف زيادة ليس في المعطوف على علم انه ما والمخالفة بينهما في كيفية النفس ولا يشترك بينهما في الفعل
الا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا يلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لا يرد قال الا يقتل ذو العهد كلام تام
لعلم ان يتوهم ان من خصه منه العهد لم يخرج من عهده فلا يجوز قتله وقال في عهده ... ان العهد من يكون في العهد
واذا كان تاما لم يجز اظهار الزيادة لان الاضمار في خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بالضرورة لا يقال ان قوله في عهده لا كان تاكيد بقوله
عهده لا يجوز ذكرا اخر لانه لو لم يقل لعلنا العهد ولا ذو عهد لانه لا يستحق ان يقتل في عهده لان قال العهد يخرج من كونه ذا
عهد اذا كانت التاكيد لا قوله ولا ذو عهد بعد كافر بحكم الاول قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله عهد عهده فلا
على ان المانع من ذلك هو العهد لكن قوله لا يستقيم من قوله ولا ذو عهد لانا نقول منع ان ذلك العهد لخروجه من كونه ذا عهد
لما تقدم من عدم وجوب بقاء الشيء في الاشتقاق لكن ما ذكر ثم معنى انه قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انا
لا يقتل الكافر حال كونه معاهدا ولا يقتل حربي في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده فلا يستقيم معناه فلا يجوز ان يكون قوله
وذو عهد ممنوع ان يخرج لكافر لانه يدل منه قوله ولا يقتل في عهده في الطرف عهده فلا يمنع من القتل معه فاذا كان قوله في عهده
ان تاكيد لم يقرينة للمنع من هذا الاخراج واذا امتنع اخراج الكافر جميع ممنوع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان يدخل اخراج
الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه لم يبق الشك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم الكلام وحمله على الخصوص وان الشك
بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف في خصوص ما استفاد به المهدي رضي الله عنه ورحمه ذهبت الاصحاب الى ان الحر
لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل العبد بحره وخالف قولهم الحر بالعبد في العبد وقوله النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل حر بعبد
وقوله صلعم من المنذر لا يقتل حر بعبد قال الناصب حفظه الله مذهب الشافعي لا يقتل حر بعبد ولا يقتل مؤمن بكافر ولا بجنايته
ولا الام ولده ولا يقتل عبد بعبد والدليل عليه السنة المنورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان يعتبر النفس كاملة ... فيبقى ... ان
حفظ النفس ... والمعاهد ... في الاخر ما ... بيان النبوي وقد ذكر المهدي ... بعض تلك البيانات فلا ... لاختلاف
النفس ... وقد ... الحر بالحر وقد علم ان لا يقتل حر بعبد مخصوص ... ثم النفس والنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص
مع التساوي ... قال المهدي رضي الله عنه ورحمه وذهبت الاصحاب الى ان الاب لا يقتل بولده وقال الشافعي ان قتله عمدا بالسيف
فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف في النبي صلعم كما يقتل ... قال الناصب حفظه الله قال ابو حنيفة
الشافعي ان الاقتصاص على الوالد بولده الجاني قتل الاولاد لا جفاء ان يقتلوا وجه ما ذهب اليه الشافعي

لو رفع السيف ولم يقصد به القتل بل الضرب بعد والتأديب وفي حد يحقق القتل وهو الضرب بقتل النفس لعدم حكم الآية والحديث
ولم يثبت اقول فيه نظر اما اولا فلان فهم الشافعي ذلك في الحدود والجنايات محل تأمل اذ محل القصاص الحكم في الحديث بالاثم
المتيقن في الخطأ فقد يعم بالنية ليس الحقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه قول مالك يوجب اخراج المسئلة عن القتل
عمدا الى القتل خطأ والقتل الشبيه بالعمد ليس الكلام فيه فلا يفيد قال المص رفع الله درجته وذهب الامامية الى ان القتل المتعقب
بالحد يوجب القصاص وقد خالف قوم من العامة القصاص بالنفس وقال الحر الحر وقتل الظلم ما قد جعلت الى سلطانه اقول
حقق الله تعالى اقول سنذهب الشافعي ان موجب الحد اذا تحقق وجب القصاص فيشترط شهادة قبل الحد والقتل ووجب الاكتفاء
ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في القتل لعدم امكان تحقق الحد في القتل فان الحد انما يحقق بالفعل وهو الفعل الذي
قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في الحد حده اقول ما ذكره في وجه قول ابي حنيفة مكابرة على العقل والعرف
والحكمة عدم امكان تحقق الحد القتل في القتل ممنوع والظاهر انه غفلة لوجوه من استحسان عقل ان صب ذكر اعانة لا يجب في
نفسه الزنا من صريح بارادات العمد وهو كان ولو لم يكن ما تقدم العقل في الطرق اقامتي ان ذكر طالب اعلى عجيب في هذه المسئلة
ومن زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بالقتل ان لم يعلم بقيد فليس من العقلاء ومن جعله قطعا لم يحرم الدين اشي بعقاد جنايته
اعتبر في وجود ذلك ان لم يعلم بالقتل ويحتمل جزم ان يخرج لم يكن موجب القصاص بعيد وانه وخواص صفاته وذكر الاشتغال
غالبا الى زهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الخروج والخروج وتسليط اولى الجرائم على سفك دماء الناس
معقود الشرع كالاخفى اقول المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم لم يقتل ولم يقطع
بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج حينئذ يقام بالقتل وقال الشافعي مستدلا فيه في النفس والطرف احدا بقوله تعالى ومن دخله
كان آمنا وقوله ع ان الله حرم مكة ولم يحرمها الناس وقوله ص ان اعتى الناس على الله القاتل غير قاتله والقاتل بالطرف وقال ابو حنيفة
فقوله القاتل في الحرم يعني فيه لان القتل المبتدأ واحق بحكم فيه القاتل غيره اقول ما ذهب اليه المص رحمه الله اقول ان ذهب الشافعي الى
استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب الشافعي الخروج لان الشرع حد القصاص انما كان ولم يخصص بحال
دون حال وان كان ناجز الحق اللازم غير لازم وناجز القصاص لا يجب الحرم كما ذهب اليه العامة وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو ذهب
بعض الامامية ولكن يرجح الاول لما يدل عليه ما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فيه صحيح كان الذي دخله من دخله معناه الذي
لحق تعظيم كان يوم الخلق آمنا من العذاب لان السارق والقاتل يهرب اليه ويمنع عن نفسه بحقوق الاسلام وما ذكره من
التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب والسنة واما استدل به من الحديث فيجوز ان يعني الحرم فيقتل القاتل بالقاتل في الحرم
اذا اقام القاتل في الحرم اكثر مما ذكر وان القاتل في الحرم واحق في القاتل غيره فلا يجب ان يجعل يعني الحرم فيقتل القاتل بالقاتل
الجاهلية حكما جاهليا فلم يختص فعلم ان المراد به التخصيص بالذكر بيان عظم الاثم اقول ما ذكره من ان ناجز القصاص لا يجب الحرم
كما هو من آراء الجاهلية مردود بما ذهب ان الامر كذلك لما ورد في الحس البصري في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فالكافر في الجاهلية
قتل الرجل ثم يجلس في ذلك الطريق ثم يدخل الحرم فيأتي من الفضول واحد ولا يحركه ويحرقه في قتيله فكان كذلك
في الجاهلية فاما اليوم فلو قتل احد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا الكرم لا يخفى ان الحرمة في قوله تعالى ذكره الحرم

لان الحق لما حرمها كان في الجاهلية ثم ان الاسلام جاء بحلال ذلك لا يتوقف اثباته وقام بقتل ان من اصاب في الحل وامتد به في
الحرم فيقتل بعد الحرم بتأديبه والحسن وطرأ ان قضية المرجحة معكوسة فان ما استدل به المص من الآية يحتمل ضد ذلك لان امور الله
تعالى وان كان يحرم يحرج الحل لان قد يخدا ترى يدخل الحجاج والقرابة من الكفرة لعنهم الله فيقتلون اذ اهل الاسلام تعرض عنا
اذا امر من الله تعالى واما سر ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه تعرض الله تعالى بحكم ضده كان ان
الحرم في كلام الله لا يصلح مذهب امامه الايدك عليه كلام ثم والسنة تبيه صلعم اصلا وجلسا ان يكون الحرم ضد في الجاهلية
منفسا فيه في جنبي الاسلام بل ثبت ان الله الحرم في الاسلام الا فيما حرمه وكرامة واما ما ذكره ان اصحب من ان الحق لا دليل عليه
من الكتاب والسنة فيدل على جهله بين جهل امامه بالكتاب والسنة وقد روى ان حرم باسناده الى ابن عباس انه قال اذا احدث الرجل
حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يشارب ولم يبايع ولم يؤو حتى يخرج من الحرم فيؤخذ به في حد وروايات اخرجت وروى
باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء بن ابي رباح انه قال لو وجدت قاتل
ابي ما عرضت له قال ابن حزم وقال بعض من لا يسأل بما اطلق لسانه انما معنى قوله تعالى ومن دخله كان آمنا انما معنى ليصيد وهذا
كذب على الله وجرأة على الباطل فصيرة في الظن لا العرب في لغة العرب لفظ من الاعلى من يعقل الاعلى لمن اعتبر الادمي وبالحال
انما هذا في المقام يحدد ثنى الآية ان الله تعالى لا يكلم جماد ولا عاقلا كما لا يكلم به بالبقين زيدا الادمي وعن ابن عباس
ابراهيم يجري احدا بخطأ احدا لا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال يحلفه فان قال الى الله تعالى لا تشركوا
عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فلنا نعم حكذا قال الله تعالى ويبقا تقول ولا يجوز قتل احد الا من كان
خيرا في حرم لكنا نخرجه منه فان خرجوا وصار في الحل بعد اعلم ساحب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فانا
فانا هم فيه وهكذا نعمل بكل اثم وظلم من المسلمين والمرتدين فاما الحل فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
الآية فلنا الذي قال هذا هو الذي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلا مسكوت عنه وهو كلام حق
لا يجوز تركه شيء من كلام شيء اخر الا نسخ متفق واجب علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجتمعها فنستثني القول بما لا يحل
فيه ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام فنحن هذا اهل هذا كما اعلى بيقين من اسلام الحجة
الله تعالى في كل ما ذكرناه ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى احدا الا من هذا لا يحل اصلا واما ما ذكره الشافعي
من ان القاتل يدخل الجاهلية حكما جاهليا فلم يختص فعلم ان المراد به التخصيص بالذكر بيان عظم الاثم اقول ما ذكره من ان ناجز القصاص لا يجب الحرم
كما هو من آراء الجاهلية مردود بما ذهب ان الامر كذلك لما ورد في الحس البصري في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا فالكافر في الجاهلية
قتل الرجل ثم يجلس في ذلك الطريق ثم يدخل الحرم فيأتي من الفضول واحد ولا يحركه ويحرقه في قتيله فكان كذلك
في الجاهلية فاما اليوم فلو قتل احد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا الكرم لا يخفى ان الحرمة في قوله تعالى ذكره الحرم

ولا كثير من الصحابة ثم قال وعندنا بالمذاهب بنظرين خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم هنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي
وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت ونفس الاصوليين قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دخل على امرأته
كانت هدرا وقال احمد لا قطع بل نفسه كانت له ترثه مطالبة العاقلة بديته وتخالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة
وان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه زوجي على نفسه حدا الزنا وظلمه
مقابلة يكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلمذهب الظاهر تحريم العاقلة في الخطاء سواء كان نفس الجاني من اهل الشرع
اقول لا ظاهر تحريم العاقلة عند ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاعل الجنين مثل ذلك مع تحريم الدية قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل والنقل اما العقل
اسره فوكد الله حيث قال ان الاسارى حرم عدو لكم وهو من فخر بن رفعته قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي
انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بالمباشرة يجب على من قتل جنينا او حيوانا او حيوانا لا معاهدا وعبدا مملوكا
على الصيد قتل صيدا ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان المحصن وتارك الصلوة على من يعتقد ان في حقه والدليل
على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم الكفارة ثبت بالاجماع والاستدلال بالآية غير صحيح لان الآية اوجبت الكفارة في قتل المؤمن
ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والحربي حتى يحول انه الدليل القائم فهو وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم اقول فيه نظر لان
فلا ان اراد مقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان معصوم فهما خرجا عن عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق ما قاله
من الشافعي ولكن الجمهور ان الذمي مثل المؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم بالجملة فهذا لا يقتضي
بكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن ولا تمنع الكفارة قتل الذمي لان قوله تعالى من حيث انه اسر وقعت
قيد الحكم وتعليله لا دلالة ان كان وجوب الكفارة في الآية مقيدا بالمؤمن وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن
الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار
وهو مؤمن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصد قتله بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان
قصده بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصده فعليه الكفارة دون الدية وقد خالفوا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله في الخبر ما ابن الامل قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه
يجب من قتل مسلما في دار الحرب الخطأ كان فيه الكفارة وعلى من قتل مسلما في شاب ولم يعرفه ولا تصادف ولا دية في القتل
والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما قصدا كونه مسلما لانه كان تعادي الكفار فيه يقتل انه قتل كافرا فلا دية يجب للكفار
لانه قتل معصوم الدم في الواقع والآية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش بن ابي ربيعة حين قتل
حارث بن زيد بن ابي انيسة في المدينة انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا يجوز من
الآية واما الحديث فهو الفعل الذي يكون في دار الاسلام او يكون في دار الكفر وعليه رد الكفار ووجه ما ذهب الناصب
من التمسك بالآية قصر في نفسه حيث اخبار الكفار اقول لا يخفى ان الآية شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره الناصب
في شان نزولها على تقدير تسليمه لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا

الكلام في الحديث المذكور واما ما ذكره فتح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمحصل لان في المسئلة ان المقتول كان
اسيرا في ايدي الكفار كان عليه لزوم الكفار لا رثا من حيث اخبار فان التقصير الموجب لكونه هدرا ويظهر من هذا
التقرير واشاره ان ابا حنيفة كان يقول بحجية استصحاب الطهر من غير ركونه الى العقل والنقل بل هو الذي يرفع ذلك
ما نقله عن ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل يتمسكون بالخراج واهل الذمة
يحرمون معنا واختلفوا بينهم مال يعني مالا فلا شيء فيه ذلك لانه ولا يدري غنيمة اهل الجماعة والاسلام العدل بينهم بعد ذلك ايدي بغيرها
ثم قال في رده على هذا القول جواب الاحكام بليس وواقعة سلفه كيف انطقت لسان موسى بعدي ان الله تعالى امرنا بهذا الحكم
الحنيف وسئل الله عاقبة مسئلة كان تصاحب هذا القول بجميع ما انزل الله من وجوب القصاص في الشرع وتحريم
ومن تحريم الاموال في القرآن فهو لسان رسول الله صلعم وهذا قول لا نعرفه لا عن سلف الا من صاحب ولا من تابع وقال
الله تعالى من هذا القول قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قتل الجبلي اذا لم يكن طاذوج واكرت يكون حدها من زنا
فانها الحد وقال مالك عليه الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلمين اصالة عدم الزنا والنقل وهو
قوله عز وجل الحدود بالبينات قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية اذا جرى بعد الثيوبة
او باقرارها وما يقيم مقام اقرارها كنكاح الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير وهو ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار لكن الملاعنة
اقول لا نسلم ان قياس الحكم الزوجة كون خلاصة من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاولى في حكم الثانية
قياس مع الفارق وبحكم بعض لان النكول عن الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحبلى من زنا مع عدم
زوج ظاهرا احتمال استكراه احد لها على ذلك واستنكح حيدها شبهة كالوقع في زنا اخر وانا نقت واعتبر من الاحاديث على ان
المروي بالاتفاق ان النبي صلعم لم يحد ماعزا ومالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض حتى كل مرة ويقول له بعلك
جنت او نظرت ونحو ذلك فكيف يحد المرة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا بدون قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كاخت واخته وعمته وخالته فيها ان رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد
وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه لا يحد
فعله كان مسلم لقوله صلعم ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء وشبهة دار شرط الحد فيه اقول كون كان مسلم العفو يعم ان مع
العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فالنص الشبهة الدارئة للحد فتامل واصف ولا تهم وجدانك قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا اشتمل بعقد دوام بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم وقال ابو حنيفة ان صدقه حد وان
كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل اما العقل فان الحد اذا وجب بالبينة والكذب كان مع التصديق اولى لتزايد الحجة والنقل
على وجوب الحد بشهادة الاربعة قال الناصب حفظه الله اول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه بالزنا لا كذبه
في اسقاط الحد وان مع مالك ابي حنيفة فانه لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وجب الانكار فلا ثبات اما
وهذا بعيد جدا اقول بل هذا بعد من تحقيق الحيث والطلاقة فان خفي على الناصب الموت مقاصد عن بعض فيصح
اسرارا واهية كنسج العنكبوت قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اللواط الاتيان يوجب القتل وقال ابو حنيفة

ليس فيه حد بل تعزير وقد خالف قول النبي صلعم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو اشد من الزنا اعم

قال الشارح عفا الله اقول مذهب الشافعي ان سحق اللواط هو حد الزنا واحكام الزنا من ملاحظة الاحصان

وغيره في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون الا التعزير قوله ليس الكلام في

في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة حتى ذلك بل الكلام في ان فتواه فيه وجه ارجح من وكيف يكون اللواط مع الغلام في

حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواط ولذتهم في هذه المعصية اكثر من نظر النساء والذكر اعب اعتاد تركيبهم

ذريعة الى شيوع هذا الفعل كاشاع بين طبقة الروم شيوعا فاحشا ولا ينقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل المخنث

والمشبه والدم ومنزب الخمر لان قتل جميع الخنازير المشترى في الصحارى والاجام غير ممكن والمبيل لذلك المنيد والدم قليل طبعا

ومنزب الخمر يزجر صاحب الحد بالحد ان ذات فعل اللواط الفعل في المتاجرة غايتها الهلاك القتل الذي هو اظهر مفاسدها

والثاني بطرد الناس عن تناول قوله رفع الله درجته وهبت الامامية لان الاجارة فلو على الحلة فاذا السنا حرام وعند

قول الشارح المعلم التحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر ليزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وعند

عدم قول نعم الزانية والزاني فاجلدوا قال الشارح عفا الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد

لمن قدم عليه بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة ودرأ الحد قوله وقد عرفت ان الشبهة ساقطة من الاشتباه فمع العلم

ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة ودرأ الحد على ان الحدود انما شرعت زجرا وتحصيلا للعفاف عن الاقدام

على التلطيخ في اوحال الفجور واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول بدرء الحد هنا

بالى الحرص الاصلي فان المعقود من الحدود هو الردع والزجر بعدم الاجارة لان مقدم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء

من المال كالاجنبي وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم يقل الزنا الا كان مطاوعة واما اكان في عقد او استيجار

فليس زنا وكذا قال ابو يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه لو واما المالكية والشافعية

فقد تلوثوا بشنوعة بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم بعد ذلك نقل هذا اجماعا وبعد ذلك

ذلك بكرة من بالحجر من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل في حجره انما فذكان عبد الحجر هذا

ايضا انهم لا يقولون به ولا يرون عنه اسقطا الحد ولا اخذ لكم في رواية ابي الطفيل مع ان حراك الطفيل ليس فيها

عن عندها بالفرج خلفه انه درء الحد من اجل الخزانة لعطاها وجعله عمر مهرا واما المحصنون الفعلون لا يختفي في

هذا فرج عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد فانظر ان يقولوا بعرى في اسقاط الحد وهنا بان ثلاث خشبات من غير حرز قد

خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجوزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعاف مهر اهل مستعوا من اقل من خمسة دراهم ذلك

فتذاهروا استحلوا حقا واخذ عا اشتهوا من قول الصاحب واوقف طنا عملا اذ يرون الحر في الحلال لا يكون الا

عشرة دراهم الا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في الحرام مع ان هذا نظر في الزنا واباحة الفروج المحرمة وجوزوا

لا يجلس على مستحل الكبائر فلا يحد زانيا وان كان اشد ان بن مناعة لانه وهو في اس من الحد عند اعطاها وهو جاهلا

بالمرأة اخذ على الفساق حيلة في ان يحضروا مع انهم امرد فصوا زانية وهبيا بعاتم نصلون المسلمين كيف شاؤا ولا

فيل بلهم من اجل المرة الزانية والصبي البغا فكيف اعطوا من الفسق حقه او زادهم وسقطوا الحد والعذاب عنهم

ثم حلوا لهم الجبلة في وطي الامرد اسند والنسيان بان يتعمد راسهن كالحاتم بطاهر جلاتية اسبر من الحدود ثم حلوهن بالفسلة

في الشرع ان يتزاحم نفسان الحائط وتقف الراجد واحل الدار والاخراج الدار ثم باحدة الاخرجن المنقب بحيث

اسنس من القطع ثم محلوهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عبدا اسجا يكسر راس من احب حتى يسيل دماهم

وتحتي اشتاس الفقر ومن عدم الدوس سالة وعن نزاله الى الماة فلا من هذه الاقوال الشنيعة والتهاون ولقد لها قرآن

ولا شيء واما عقلوا انها ينقيد ومسلك ورأى دنيئة واتباع الهوى المضل هذا مع حد الزنا ونصب معنى المستحل يوجب

اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستاجرة هي سبب لان باجرة الزنا وهي اكل المال بالباطل قال الشارح

درجته وهبت الامامية الى انه اذا عقد على امرأة حرة مع الرجعة او بعد الدخول ما يعد في الحيا ما يعلى التابد وملك الحرام

فانه لا يفيد استحقاق الحد بالزنى وقال ابو حنيفة خطأ لان العقد شبهة مسقطة وقد قال قوله نعم الزانية والزاني فاجلدوا

قال الشارح عفا الله اقول مذهب الشافعي ان موجب العقد ليس ووراء الحد لان المراد بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه

ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة وكاعتقاد الحل لا يدل يجب معنى الزانية

اذا لم يكن ثمة شبهة دارئة قوله فتصريح الجواب عن هذا عفو جيد وبعض ما نقلنا هنا لكن في جرم انت هنا آية وقد ذكر

ابن حزم يحتاج الحنفية على هذه المسئلة بعد اخرى كما هو اظهر الى ما ذكره الشارح قال الشيخ ابو حنيفة ومن قذفه بان اسم الزنا

جرام النكاح فوجب ان لا يكون له حد كما لو قذفه بالزنا ما يعطيه ساعتي الزاني وانه اقتم زنا ما يعطيه ساعتي الزاني وانه اقتم تزويج امرأة فتزوج عليها

في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد وثبوت النسب والعدة وحرمة المصاهرة وما يتعلق به

وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعلى تجويز صالح وانما قوله ان اسم الزنا يتناول النكاح فحق لا شك فيه لان الزوج عن الذكر ابتغاء

فعلوه وابتغاء وهو الطلب والعمل الشرك واما كونه عقد يوطى بالمرأة تعالى به كالاحل يتزوجه فهو الباطل والحرام والمعصية

والضلال ومن يسمى لكما زواجا فيكره ذلك سعد وثبت الفتنة في الزوجة النساء لا كالمرأة فالله تعالى قال الله تعالى ان هي

الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان الزنا لا تجزئ ولا الاولى ان اسم كل عقد فاسد ووطي فاسد وهو الزنا

الفحش ولا يجاز صالح لما اباحه ساحرم الله من فعل الاسقاط حدود الله لكن حتى الخنزير كتابا بحيله بذلك الاسم ولكن سمى الخمر خمرا

بالاعلاء بحيلة بذلك حكم الشبهة والكثيرة سحتا ولكن سمى الربوة بيعا ولا اسما وهذا هو الاسلام وتقيد الفقه بعد لبس في

اشكال الكبير ما قيل القائل بعدم النكاح فاعتبر لا يعتد لا كالعم يتبين بعضه بعضا ولبس لان كان كاحرام وسكاحا ما يصح حلالا لحل الحرام

طيب وكالمالكية فيه كما اشتهر كلا كان نفس الكلام ولا كالم طيب يتزوجا ولا كالمكاح باحاد الوطي ولا كالمعتد في هذا الجدة وان الزنا المحرم

لا في الاذان لو ضد حرام فانه يحرم فانه يحرم ولو قال نكاح فاسد او تزوج فلعد او سلك فاسد فانما كاحا اقوال العم لا كلام في عامة

كالقائل تزوجوا سيئة سيئة خلفه كالقائل فان اعتدوا عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا منزع الله مع المتقين

الاصل طيب وان التصاق لبس بعد ما انا سمار شيء الله تعالى وعلى الاستزاد لبس فرسا لم يجد فعن نصح شيء انا الكلام عقد الحرام

على عقد من اهل فان خلطا الحرام ما لا سبب الحرام قوله ان مطلق اعلم الله منه اعلى الاستغنى قال الشارح عفا الله درجته

ذهبت الاماميه الى انه اذا كامل شهود الزنا اربعة وشهدوا بحضرة الحاكم ثم غابوا وتاخر الحكم لتزكية شهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة
لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قول عامة الزائية والزانية قال الشافعي حقيقة اقول اذا جمع شاروا ابو حنيفة فلعله جهله
بكتبه واوهم قوله جواب الشافعي غير مطابق لايراد الشافعي تحديد مراد ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم الشهادة
لا في حكم باسقاط الحد وهو المطلوب جدا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود بالزنا الى حال
الاداء وقال ابو حنيفة يستحب في مجلس واحد ثبت الحد واذا شهدوا في المجلس ثم قد فرقهم يجدد المجلس عند حصول الحكم
فان جلس الحاكم كره ثم يقيم الغريب في مجلس واحد ثم يستدعي ثانيا بكره وانما يستحب ثبت حد الحد لو حكم الحاكم ثم رجع
وجاء فيما يجب ان وقد خالف قوله ثم ثم ثم بابا غير مستدعا ولكن ابو حنيفة اسند ثم يكن فاذا والامام يجب شاهد باحاد شهادة
جميع الى فاذا انتهت ثم يكن فاذا وجاء شاهدا واذا كان شاهدا لم يجب فاذا قال شاهد اخر شهادة جميع من مجلس الى مجلس اخر
الشافعي حقيقة اقول ذهب الشافعي الى انه اذا كان شهود الزنا اذا كان شهود بينة ولا يجب رجعة الا بالشهود وان لم يكن
بينة ولا يجب عليه الحد ثم ان كان في الزنا وجبرة وان رجع ثابت ابي حنيفة فلعله جهله بنية لا يشترط احد ان
تنبيه الحكم على الحجة هنا من وجوه انما يقول لو يقيم واحد مسار هو كل ما سقط الحد لم يجعله شبهة حتى ان شاهد ظاهر
لا شبهة فيه قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يجد الثلاثة الباقية وقال
ابو حنيفة يجلدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقول فرقهم بانه اربعة شهداء وهذا فاذا رجع واحد لا يبقى
فيما ثبت والجواب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة عند مرجع المشهود عليه ثم رجع واحد قال حدث فلما يجب عليه وقد خالف
العقل العقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال ابو حنيفة الثاني ان زنى بالبصرة وشهد اخر انا
ان زنى بالكوفة لم يجب عليه حد لانه لم يشهد عليه وقد خالف قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وهو لم يأتوا باربعة شهداء لان
كل اثنين يشهدان على فعل غير الذي شهد الاخران عليه وقال ابو حنيفة لو شهد كل واحد من الاربعة انه زنى في دار من البيت غير الذي
شهد به اصحابه حد ما اصحابنا الا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد منهما لم يشهد به اصحابه فلم يشهد الا واحد على فعل
واحد فان ابو حنيفة اصاب في شهادة واحد وان خالف العقل لم يجد وقد خالف قوله الزانية والزاني فاجلدوا واقول ما ابو حنيفة الاسلام
في الاحصان وهو خلاف فهم من ترك حد واحد فجعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد
لا الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد من زنا وقال ابو حنيفة كلام رجم بعد قال المص رفع الله درجته ذهب
الشافعي الى ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويجلد الراجع كالقاذف وان رجع بعد القضاء
والرجم لم يقبل الباقون ولم يجلدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيجلد الباقون
واما عدم جواب ابي حنيفة على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانه انما يجلد الشهود لا وجه على اصل العدل وان احتاط لكان
فسقط عنه الحد وانا الشهود الذين شهدوا بالزنا على واحد شهدوا بالزنا في زمان من البيت فعند ابي حنيفة ان الاثنين
لم يكونا تم الزنا بالشهود كما لم يكن ولكن يجدوا اصحابنا الكل فجلدوا في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مما شهد
اصحابه فلم يشهد الا واحد يفعل واحد فلا شبهة بحسن شيوا ابي حنيفة ان الفعل واحد لان الزنا والاختلاف في المكان وربما رفع

ثم الظاهر في تفسير الكلام وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة فهو زنا عدم تقدم
حد بينة وانما الحد واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشبهة فلعله يرى ان الكفار غير مكلفين بالفروع وهذا
تقدير ان لم يرفعوا امرهم على قضاة الاسلام قوله لا يخفى ان ما ذكره اولا من الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة في الاصل
حيث سلم والمسلم يكفي في الشهادة الراجع لا شهادة فالذين الذين لم يرجعوا وشهدوا على شهادتهم واما ما ذكره
الشاهد الراجع لم يجد فحكم شهود الشاهد وما ذكره في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال
ان تجويز قتل فالاصل في هذا التصوير لا يخفى ونشاء كره من ابي الشاهد بان الحد لا يتعلق بكل الجمع والذكر
اقرا الشهادة لا يستحق وصل العمل الكل وان اختلف المكان اسقط حتى لو كان ثم سقط حد لان الشهادة على اصل
العمل الكل يكون في تحقق شهادة لا وجه وخطا عند مرجع الحد حتى يجب حد الشهود عند مسح ابي حنيفة
ثم يجب حد الشهود ان لم يكن في تحقق الشهادة المختلفة في الشهود يجب حد الشهود بالجملة ان احدا لا يلزم
ترك الاشتراك وقد بقي ابو حنيفة كلا مستاذ كره انا خطاء واما ما ذكره في مسئلة الاختلاف في الزنا بالمسافة يجد استيفاء
الاختلاف في الشهادة فيما ان مسئلة الاختلاف المكان حاصل بجانبي من الاختلاف في الجمعة والكوفة علم ميل
هنا كما يجاب الحد استحسانا بعد ما سابق قطع في تعميم وجوب الحد كما عرف وهذا الاستحسان لا يستلزم عدم الدلالة
العقل والنقل ونعم ما قال الغزالي في ان حركات المجتهد في الاصول حيث قال واما الترجيح فان ابا حنيفة مرة رأى سقط
الحد باستيفاء الاجابة ونكاح الاصابة وزعم انه اسقاط الحد ومن سعى لاسقاط حد مستحق يجوز استحقاقها فيه
فيجب الحد في مسئلة شهود الزنا اذا لم يقطعه على ان يجاوز في زنية واحدة على الزنا بالزنا ثم قال لو شهد عليه اجنبي في
فراش على امرأة حليلة الذي يجاوز واحد من عجائب المعضوبات ما تحصى بحر عباد الزاهد الحنفي لا يرضى فيه بالتحريم اشتى واما
ما ذكره من احتمال الغلط في تنبيه الشهود المكان فهو جاري في الاختلاف في الجمعة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان
ابا حنيفة يرى اسقاط الحد من الشهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر غلطه انه جدد دم وادعى فقد مر الجواب قال تعالى
على حرمة الشرك ان الحد ظلا بسر علينا في تبديله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع بعد الشهود يجدون
عليه حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء واجلدوهم ثمانين جلدة وقال تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فسمى الله تعالى كلام رسوله صلى الله عليه وسلم بيانا لكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد اعاهم على القذف
الرامي لا على الشهادة ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام كحرمة
يومكم هذا في شهركم هذا غير الشاهد حرام سقيس الامر بدم ثابت معنى ولا قرآنا ولا سنة صحيحة بحد الشاهد في الزنا الا بكونه
معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يجعل البينة اذا لم يكن معه غيره وقد فرق
القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يجعل البينة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فقد حكم
القرآن والسنة المتابعة الاجماع فان الكفر كلها مجمعة بلا خلاف احد على ان الشهود اذا شهدوا واحد بعد واحد
غير احدهما اربعة فانه لا حد وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم ان الفعل اذا قذفا امرأة ورجلا الزنا مجتمعين

وتستفرق من قطعه وجميع كلهم حد القذف سواء لم يأتوا بأربعة شهداء فإن جاؤا بأربعة شهداء سقط الحد عن القاذف وأما القاذف
فسواء في الحد بين الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وإن القاذف ليس بشاهد وأن الشاهد ليس بقاذف فقد صح الإجماع
على هذا بلا شك وصح أيضا بين بطلان قول من قال بأن يجد الشاهد إذا والثلثة إذا لم تأت الأربعة لأنهم ليسوا قذفة ولا لهم
حكم القاذف وهذا هو الإجماع حقا الذي لا يجوز خلافه وأما طرفا النظر فقولنا في إقامة الترجيح الذي كان أما قال المالكي الترجيح
شهادة إذا لا شك أن الشاهد الواحد إذا شهد بالزنا صادقا فأطبق شاهدا فإذا شهد الثاني فكذبه كان صادقا فيه إذا
وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في إيجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا
وخلاف الإجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في أن الشاهد غير القاذف وأن القاذف ليس شاهدا
وأيضا فنقول لهم أخبرونا عن الشاهد إذا شهد على آخر بالزنا وهو جلد ساذا هو الآن أعنيكم أشاهد ولا قاذف ولا سبيل
إلى قسم ثالث فإن قالوا هو شاهد لم نصدقهم بهذا هو الحق فإذا هو شاهد فليس قاذفا حينئذ فظن بالشهادة وفي المحال الذي
أن يصير قاذفا إذا شك ولم يأت بثلث حدود الله وليس في المحال أكثر من أن يكون شاهدا لا قاذفا فإذا تكلم بإطلاق الزنا
على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا إذا لم يتكلم ولا نطق بحرف هذا محال لا إشكال فيه وإن قالوا هو قاذف فقد ذكرنا
وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى قال علي رفع الله درجته ذهب الأمام مالك إلى أن قطع
السرقة ما هو يمكن البقاء كالأفاعي والحيوان والنبات وما لا يمكن بقاؤه كالمعادن والرطب والطعام والخبز وقال أبو حنيفة
لا يحل القطع إلا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف هؤلاء قولهم والسارق والسارقة فاقطعوا وقال أيضا لا قطع فيما كان أصله
الإباحة كالصيود كلها والجوارح بأسرها المعلمة وغيرها والحطب جميعه إلا ما يحل منه كالجمار وأما الماء فيكون معنى
القطع الإباحة فإن في القطع وإن لم يكن معنى لأن كل ما يحل من الطير من طرق وانتهاب والقدر وغيرها لا قطع
فيه وكذا الكلأ المعادن كالملح والكحل والمرجان والفيروزج والشط والمرمر إلا الذهب والفضة والياقوت والعنبر فإن
في القطع وقد خالف في قوله والسارق والسارقة انتهى قال الناصر عفا الله عنه أما قول مذهب الشافعي أن يجب
القطع بكل ما يصح بيعه فلا يمكن المرء في ما حلله في الأصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد إلا المعلق
لا يمكن معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والثمار والهندسة والحجر والتمر المتحمل لا يقطع
بجميعها وذهب أبو حنيفة إلى أن المسروق إذا كان مباحا في الأصل أو معرضا للفساد فلا قطع به لأنه كونه مباحا في الأصل
شبهة درأت الحد ولأنه كونه معرضا للفساد والأصل في عدم الحد والحرز شرط في القطع وكونها لغير المسروق حيث يمنعه
بالشبهة والنص يدل على وجوب حيث لا شبهة انتهى أقول لا يخفى أن شبهة أبي حنيفة أمثال ذلك شبهة دليل على أنه
ما يعرف معنى الشبهة كما ترى فلا يليق من مثله دعوى الاجتهاد وليتصف الناظر المناظر أبي شبهة وأنشأه في سارقة
المباشر الذي استظهر أبو حنيفة القطع مع قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإيجاب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
في أحاديث الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها نزل القرآن وبها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ مثلا لم يجعل الله
تعالى أخذه فيما أخذه مستحلا لمستحقيه وكون الشافعي على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره

وتمحو قال ابن حزم قالوا إن الأصل في ذلك أن يباح كان في الأصل مباحا فإذا كان مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما لا يعرفوا
به ولا حجة فيه أصلا كان المطر حال من الأحوال وسلك الصاحب فوجب القطع فيه لقول الله والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما وبإيجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم القطع على من سرق أي فرق في إباحة الأصل وعروض الشبهة
فيما يرجى ما يوجب القطع من المعادن المباحة بأصل الذهب والفضة والياقوت والعنبر وبين غيرها من أي فرق
صحيح لا يوجد ألبتة وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والإلماس والعقل
الذي تبيع من كل من يملك وكل من هو كائن وما يكون فيما بين ذلك في القطع ولم يخص من سرق الطير والصيد
وغيرها ولم يراد ذلك لما أهمله وعن تعمد مخالفة الله تعالى إن الله تعالى لم يوجب القطع من ذلك بل حرمه بقطعه
فصار من فرق شبهة وانتباه والله كتبنا وسائر كلام مزيد كلام في هذا فاقطعوا قال علي رفع الله درجته ذهب الأمام
أبي حنيفة إذا سرق كتب الفقه والأدب والمصاحف وجب القطع مع ثلاثة الدنانير وقال أبو حنيفة لا قطع وقد خالف
قوله تعالى والسارق والسارقة وقال أيضا إذا سرق ما يجب فيه القطع ثم سلم يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال
أيضا لا قطع الضيف إذا سرق من مال المضيف إذا كان يحرز بطبه بقفل أو غلق وهو خلاف الآية وقال أيضا إذا سرق العبد
فإن كان بالغا لم يقطع وإن لم يكن بالغا قطع وقد خالف الآية وقال أيضا لا قطع النباش وقد خالف الآية وقال أيضا إذا لم يكن
دينار وكانت دينار ناقصة أصبعين أو أصبعا لم يقطع وقد خالف الآية وقال أيضا إذا سرق حبا فقطعناه ثم سرق
حبا ثانيا لم يقطع ثم سرق حبا ثالثا قطعت قال مالك ادرس هذه الأبواب في مسألة واحدة وهي أن من سرق حبا فقطع ثم عاد
السرقة إذا كانت ثالثة وإن كانت بالثانية ودها إلا إذا سرق حبا بعد أن قطع فإنه لا يرد أيكون كان كالعين الأخرى
وإن كانت السرقة ثانيا فصبغه أسود فقطع ثم يرد المتروك لأن السواد حيلة كالمسك وإن صبغه أحمر كان عليه رده كان الحمرة
لا يجعله كالمسك وقد خالف الآية قال لا أصح من القطع والغرم فإن غرم لم يقطع وإن قطع لم يغرم والقرآن دال
على وجوب القطع مطلقا وقال أيضا إذا سرق جماعة وحمل من أصحابه مع الأحرار لم يقطع وقد خالف ولكن لا غرم
وقال أيضا كل شخصين جمعا حرم يحرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال أيضا إذا سرق عبدا أو جنبيا عليه
حلة فيها الثياب لم يجب القطع وهو خلاف القرآن وقال أيضا إذا ترك المحال في مكان وأخرجه في حاجة وكان يعلم أنه
لا يأخذ فإن أخذ اللص الزائد بما فيها لم يقطع وإن سرق الزائد وأخذ المتاع وجب القطع فيه وهو خلاف الإجماع
لأن الحرز حرز وقال أيضا إذا قتل عبد رجلا فقتل بالقتل ثم أخذ والكان السيد أو المستحق بالإحسان والكان بالمثل
سارا فعليه القطع وقد خالف الفعل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنفس الدال على وجوب القطع قال الناصر عفا الله
أول مذهب الشافعي أن يجب القطع في سرقة المصحف والفقه والحديث والنحو والتفسير وكل ما نقل عن مذهب
أبي حنيفة في هذا الفصل فسائل تذكرة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود أهملها وبعضها مطلقا على سبيل التحريف وقد
ذكرها الأئمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل أخذ من تلك الكتب وغلط مع التعصب والهوى القبيح وأكثر
تلك المسائل يرجع إلى شيء واحد وهو أن في كل واحد منها لم يوجب أبو حنيفة القطع شبهة درأت الحد فقد علم في الجملة

او درء الحدود بالشبهات والبحث في ان ما حصله شبهة او لا كما ذكره ابن حجر الفلاني ترجيح بما لا ذكر ان الاشبه ان يدرأ على القطع
والشبه ناصة بدرء الحد الشبهة فيكون الاشبه حكما مخصوصا بما لم يكن فيه شبهة فمن ادعى الشبهة فلا بد له من ذلك
خلاف ثم ان هذين المثبتين امر يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان المذكور لا يعد شبهة يمكن من الحدود
بناء ولا اعتراض عليه انتهى ص ٤٠ فيه نظر اولا لان ما ذكر من اهمال الحكم بعض الفقهاء في المسائل المذكورة وتحريفه
في بعضها كذب فشاء من عدم تقيدك بالدين واخراجه عن جادة الصدق واليقين وثانيا لان ما ذكر من ذلك لا يخرج
وابرق من ورائه وسوك من رفاق الحنفية بيت الى ما ذكره فقول المناصب هنا وقد ذكرها الفقهاء الشافعية في كتبهم
واعترضوا عليه الخ اذ الظاهر من ذلك عدم الفقهاء بعدم ثابتها في دفع الاعتراض عنهم لم يجدوها وبعد ما سلموا ولا
لكان اعتراضات الشافعية من رواية عدم اجتهادهم اجتهادا وكما يرشد اليه ما سيذكره بعده ذلك من ان الكف للسامع يجيء لي
شيء وهو ان في كل واحد ملزم بوجه ابو حنيفة القطع شبهة درائه للحد مانع فان هذا الرجوع يدل على عدم الفقهاء
للاعتراض واما الدفع لها الشك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا يلزم على الحد ان ترك بعض الشبهة المستدركة القاطعة
عن دفع المشنع والاعتراض واما انها ملتزم المنع عليه فيما ذكره من الحدود وهذا قد اختلفوا في ان الحدود تدرأ
بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرء شبهة ولا ان يقام شبهة وانما هي حق لله تعالى ولا يزيد
فان لم يثبت الحد لم يحل ان تدرأ ان يقام شبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم بينكم حرام
حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء شبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما فسكت عنه الخطاب فهو ترك
فجاء من طرق ليس فيها ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ولا كلام وانما هي بعض الصحابة من طرق كلها لا يجوز بها هذا ما قصدنا
ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما ابو حنيفة شبهة درائه للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجعل بعض الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله من كراد ان العلم ضلالا عن يدري الرسول الى درجة
استنباط الاحكام فمع وجود ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التصحيح ودفع عن مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق
بارباب الاشتباه كيف يدفع عن الاعتراض والجهالة من حكم اجتهاده بان المذكور شبهة يحكم عليه بما لزم يبلغ درجة الاجتهاد
وهو معترض في ادعاء ذلك من الله ورسوله صلعم وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سرقة المصحف
وبخاصة اذا كانت عليه حلية فضية تزيد ساوي درهم واكثر واذا قال ابن حزم ان لم يجز القطع فيها للسارق
حق المقطع لانه ليس له مستحق على احتاج قال فلما كان الذهب حق لمن سرقه من بيت المال والفضة مع لا يدخل في بيت
كما يدخل الحدود المذكورة وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق التعليم في الثلاثة فقط لا في مصحف الناس
اذ لم يوجد قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعلم بعضهم بعضا القرآن ندبا وتحفيظ الهكذا كان جميع
الصحابة في عهد رسول الله بلا خلاف ومن احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقون من بعضهم ويقرئ به
بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الادم والعظام والالواح ولا كان مصحفا فهم الذي السارق
حقا في المصحف ومع ان لصاحب المصحف معنى على كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتج فيه

بما رواه ابن حزم باسناده الى ان رجلا من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على
الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي
مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخرى بمعنى
ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا وانما الخبر المذكور على واجب لا على ندب وهو احظ حجة عليهم لانهم اجازوا ان يكون من حكمنا
راع فيما ذكروا انهم يسئلون ندبا استرجعوا من ذلك فاذا لم يسئلوا عن ذلك فاذا لم يسئلوا عن ذلك فعلى بقية كل مسلم انهم لم يرجعوا الى الشرع
والعجب فيما استرجعوا واحكام الهم وانهم فيه ذلك كالاجسام ولا بد فيه فاحكم هذا الخبر على الحنفية اصلا فانهم لا يحتجون
ان على من ذكر بان الخبر ما على الاحسن من الترك وما انما الفقراء وخاصة وهي اهل قياس في علم فلا نلتفت الى اختلاف
من الشرع والقطع فيما على ما اتفق عليه من حكم الخبر وحكمهم فيه فقط انهم لا التجوز اسحاقا ولا القياس لحسن واحسنا
بين هذا الخبر وقيل اهداء عن ذلك القطع في السرقة وما سئل من تقرير وروى رجم لقد سئل في اسقاط القطع عن الاب
في مال الولد او سرقه فقد عدت وسلك لا يمكن قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لرجل ابنه ثم متنوع وخرجا بامتناعه ثم يجيء
ذلك فكذلك ان اسرق من مال فالقاه وعرض عليه ان يعطيه اياه او احتاج الى الناس فذهب الى مال ابيه وفالوا لم
حق واحتاج اليه وكلفه لا نفاق عليه وقالوا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال عم انت ومالك لابيك وقالوا لم
ولا تقتلوا اولادكم وقال لا تمنعوا الفضل كاربيا فصبر ابن صاحبها اخذه من ماله رجعة فيما كل منه عن مرة ومرة وكذلك
لا يجد لهم فيه بل هو عليهم لا يبيحان منه الله تعالى وانما ذكر واسى القرآن الحق لا امر بدين على ماله وهو من اسقاط القطع
بخبر فاسى سال الولد ولا على اسقاط الحد والرجم وشهر بدون التجارة الولد ولا على اسقاط الحد
ولا على اسقاط الطلاق واذا اخذ الطرف عليه اسما فوجدهم وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان الى الحاكم
عليا ايضا خبرا قال الله تعالى وبالوالدين احسانا فوجدنا الفقراء والمساكين والمساكين فما كانت مدة
الا يجد لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع حينئذ اذا سرقا من مال الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع
كذلك وقيل وعن ابن المسيب وعن الشعبي والصاحب بالحسب اذا سرقا من اموال ولدهما لا يقطعان فظن انهم
وعلل احتجاجهم بالاية فالامر بالاحسان اليهما يمنع من اقامة الحدود بل فاستحقا عليهم من الاحسان اليهم من القرآن
لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاذا اقاما على من اجتمعت عليه احسان اليه وابا الكفر
وتظهر لمن اجتمعت عليه وهم لا يختلفون في ان اسامة كان لاب ام قرشا فكان فرض عليه اقامة القطع عليهما فعلل
فمن بهم بالاية حجة وحجة انما تحجر عليهم واسامة فهم انما شكر لا فلو الله شكر فمن شكر لنفسه ومن الشكر لنفسه ومن
شكرها اسقاط ما اوجبه الله تعالى به فمحاه الذي امر بشكرها تبارك الله سبحانه الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم والوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وبادائه الشهادة عليهم وبالقيام
بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا الاولى في غيرهم فصح لا يمنعها ان ولا شبهة الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد
عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى اعلم فقد اسلمنا ان الكفار حاربوهم ولم يكن وجوب الرحم بعضا

سقطا لا من الحدود وهيهنا حجج فيطل بعلمهم بالآيات المذكورة جيد واما قول رسول الله صلعم انت ومالك لابيك
فهو خبر ضعيف قد صح عند باب المواريث وغيرها لم يكن راجحا فيما وجه اذا من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان الاب اذا احتاج من مال ابنه ما
ذهب يحتاج اليه فانه يستحق عليه رده احب ام كره كما يتعين بذلك على الاجنبي الا ترى واما ما قال من ان الوالد ابن حقا في مال
الولد لانه اذا احتاج اجبر على ان ينفق عليه وعلى ان يعطيه اياه فاذن في ماله حق فلا يقطع فيه فان في هذه دعوة ظاهرة ادم
يخالفهم احد في ان الوالد اذا احتاج فاخذ من مال ولده ما حاجته بلا اختفاء او يقرا وكيف اخذه فلا يقطع عليه
وانما الكلام فيما اذا اخذ ما لا حاجة به اليه اما مالا واما جرادهم لا يختلفون فيه كان له حق عند احمد فاخذ من ماله مقدار
ذلك لا يقطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا
من ماله لا يحتاجان اليه ولا حق لهما فيه وجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق
ماله حق له فيه وهذا لا يقولون فيه فيحصل ما هو لازم من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل ولو قطع احدهما او كره لم يقطع
ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامه لم يحد فكذلك اذا سرق من ماله فكلام باطل ولا يحتاج الى تطويل بالخطاء بل لو قتل
مقتل ولو قطع رجل عضو او كره لا يحد ولو قذفه يحد ولو زنا بامه يحد كما يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل
من هذا الظن بل ان الناصب لنفي لم يظهر على ذلك ابو حنيفة بذلك للذاهب الصحيفة او اطلع عليها فرب عمر وكرها في
القصد لا شاهدا فلنسلم نصيبا الى ان فيه الشبهة لدرائه الحد ولا يخرج عن حال الباقي مع ما عرف من استنباطهم في حنفية
الشبهة فاين ما فصلوه الناصب من قطع وقيه ابن المطرز بالقصاب المشرح مع فرار هيهنا وفي سائر المقامات لغزه
شيوخهم في حنين وخيبة الحد فقد الذي الكريم بعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على
نبيه ووليه والحمد الكرام الى يوم القيام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكافر من وجب عليه حد
من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير الحارب ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال
الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله صلعم
التوبة تجب ما قبلها قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان من تاب من بثبت زناه بالبينة ولا قول
لم يسقط الحد عنه وهو يسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن الشافعي ان قبل قيام البينة عليه
ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد به ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط مجوزا فهو عليه البينة بالزنا بعد التوبة
بمنع ولا يسقط الحد بمجرده وعدم التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح ومذهب ولا شك انه كذلك ولا كلام
اجراء الحد على الساقط لا تؤدي الى نفي وسقط عن الحد فيكون في هذا خلاف عن الحدود وهذا من
البدائع في الدين ولم يكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحاكم فهذا المعنى من مذهب الشافعي لان الحد يسقط عن التائب بينه وبين الله تعالى لم
يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال بالآية على مطلوبه بعين الغرائب فان الآية دل على قبول التوبة
وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد بها وجب الحد بعد التوبة وهو الحق ما ذهب اليه الامامية في هذه المسألة

من الجانب اقول المراد حق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد وعن طهور التوبة المصنف الرسالة
قبل قيام البينة لا يجوز ادعاء التوبة وان لم يكن راجحا فيما وجه اما يكون مذهب الشافعي لم يقدم راجحا في الدين لان التوبة
اسقط الذنب وعقوبة الآخرة دفعوبة الدنيا اولى وقد دل عليه مضافا الى ما انشأ الدين اقضاء ولعد الدين لذلك رواية جميل عن
احد الاساس المعصومين الباقر والصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا ثم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح
فقالا اذا اصلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد وقد ذكره الناصب بقوله والامام يمكن اجراء الحد على احد فظ الى والقاذف على
ذكر من اسقاط الحد بمجرد اوقات التوبة لا على ما ذكره من دفع التوبة لحجيته وانه دفع التوبة الصالحة
الراجحة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحدود هي المنع والزجر عن الفعل الى مثله حسما لمادة الفساد
واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كما ذكرنا فقد اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا
ما ذكره الناصب من التعليق الرجم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه الادعى شبهة ضعيفة جدا من الشبهات الرجعية
الفرجعي فيها ابو حنيفة كالاستيجار فيها وجرم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا محصنا عن الحدود والجواب
الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاشد الى قبول التوبة فهو لا ينافي ما يستدل عليه ان قوله الله تعالى
توبة عبده ويحاربون الله ورسوله فهما هو جزاء من يحاربهم واخذه في الدنيا والآخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام
لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع
حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل المحاربة واخذ المال فيها والقود استوفى الحد
اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة يسقط كلها ويقتل وقد خالف الآيات الدالة على هذه العقوبات وقال الله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
واشكروا زنيد وجب الحد بنزيهم وان لم يزنيهم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر
واصحاب الحدود وقال ابو حنيفة العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد على شربه وما جعل من الخمر والزبيب ان
طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد على شربه وما جعل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل من العسل والشعير والحنطة
والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلعم وان من العنب خمرا وان من العسل
خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال كل مسكر حرام وقال كل خمر حرام قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا جعلت الخمر وهو في كل واحد على التزيب ولا يجري القول عن الكل وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان القول يستحق جميع العقوبات لحصول في الكل ولا مخالفة للآيات بل هي وجوب الاستيفاء من استوفى
الاستيفاء فهو مخالف وما اوجب الاستيفاء واختار الطرفين في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يحمل
القول بها في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابو حنيفة في الخمر فهو ان الحرام المحض
هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل
الاسكار فقط بدون الازبداد فالمراد في حقيقة الخمر ما ذا واما ما ذهب في النبيذ فان عصير العنب عنده اذا طبخ
حتى ذهب ثلثاه فهو مباح سالم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه ان شربه بعض الصحابة لا يوجد الاسكار وهذه السكر

ـ رام كالسكر وليس المراد بهذه وجدها الى ان السكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر يسمى حراما لا يحرم
للناس وغير الخمر حلال يسمى حلالا سكارى وبه يثبت من هذه الاحاديث الدالة على خلافه هذا
اذا اجتمع على الحد حدان تداخلا وان تماثلا بان زنى بكر مرتين حد مرة وان اختلفا بان زنى مرة بكر ومرة ثيب فحد المرتين في البداية
واذا اقر في مجلسين ان تخلل بين الحدين ما يعد اعراضا عن الاول او توبة وجب البدء بالاول لثبوت الحد بالاقرار الواجب تحصيلا لمقصوده
بالحدين قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد روي عن ابي حنيفة انه يبدأ بالاخف وروايات كثيرة من طرق اهل
البيت وهو اما ذكره الناصر من الجواب فانما فاسد من جهة معنى الاستيفاء واستيفاء كل حق من الحقوق
وقد شنع ابن حزم اعتراضا على هذا المنقول حيث قال وروينا عن ابي حنيفة انه قال ان زنى بامرأة ثم قتلها فعليه حد الزنا فاجمع
بالعجب من هذه البلية انه يكون بالزنى قد ارتكب الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل المحض الذي حرم الله تعالى بسخط
حد الزنا ورده الى الله تعالى من ذلك ويخلو عن الملامة منه اكثر اهل فقه ثانى وقد نقل هذا الفتوى من ابي حنيفة ايضا
ابن حزم عنه في هذا الاثم من انه قال من زنا بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنا بامرأة ثم اشتراها فاسد ايضا
ما ذكره الناصر من ان حقيقة الرجم عند ابي حنيفة هو الخنق من العنب الحمر فلا وجه لتخصيص الرجم ولا من القتل بحقيقة الخنق
تابعا لمعنى السكر وهو اعم من العنبي وغيره وما ذكره من انه لا يحصل الاسكار فطبيعة الاسكار كذب صريح لا يصدر الا من
السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المسكر اذا لم يبلغ حد الاسكار وقدره وبيان المدة في التحريم اسكار كثير الخمر
فتحريم قليله مسالما حرم لحلاوة بالاجتهاد لا قياسا اليه فيفيد اباحة المسكر جائزا ان لم يبلغ شربه حد الاسكار للمنقول الاسكار
فاسد لا اصل المعتبر وما استدل به على اباحة من انه شربه بعض الصحابة ان يجد السكر لا يصلح دليلا لما ادعاه
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه البخاري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات
يسألونك عن الخمر والميسر كان المسلمون يشربون ويتركون الى ان شرب رجل وصلى فجعل يهجر فقرأ يا ايها الذين
آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فحرم شربها من المسلمين حتى شربها بعد فاحتال الى فتح بن رسول عبد الرحمن بن
عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بنحو الاسود بن يغوث وكان بالقليب قليب بدر من الذين قتلوا في المشركين
ابو عدنا ابن الكسر ان سجى وكيف حوى اهداده هلم اوبجر ابا برد الموت عني وينتلا اذا الليث اعطام الاسد
سبلغ الرحمن عني اني تارك الشرب الصلاح فقال الله تعالى لعلي ما قال الله تعالى فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فخرج مسعبا يجر رداءه فزجر شديدا وكان في يده الجريد فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله فانما انزل الله
انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهينا اي كلام واما ما ذكره من ان ابليس المنتاج عينا في ابي حنيفة
الا في ان المسكر حرام والمسكر حرام الى ان دخول بما ذكرناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار وجعل الله
الفساد فاحش ولا يذهب عليك ان الناصر اعرض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى انما حل
من غيرها بين الشيخين المكرم والفضل عن العسل والشعير والحنطة والذرة كالجاج ولا حد فيه وانه اسكر وكان
اقاويل عن سكره وقطعين بان هذا اما لا يمكن دفع الفساد وهذا كان لا يمكن لا يحتمل بيان الفرق بين ما اخذ من

قاسل المص رفع الله قدره وقال ابو حنيفة اذا اتلف بعد الردة مالا واقام بعضهم وهم خلاف فرد منهم الغرم بنفس
قبل اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قدروا على المسلمين واخذوا اموالهم سلكوها
بالقهر فان عاد المسلمون اخذوها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها بغير شيء وان وجدها بعد القسمة اخذها
بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها ورفعه الى الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وهل يحل لاحد ان يقتدي بمسجد اموال المسلمين على المشركين بالقهر ويجعلها ملكا
لهم ويصيرونها ملكا لهم المقاتل المحرم عليهم بالكتاب والحق بالملك من ايدي المسلمين مع ان المسلم لا يملك الا بالقبض فكيف
يملكه الكافر فالحق يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاهرهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله
من يؤمن بالله واليوم الآخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عنه الله
تعالى بان افتى مثل هذا الرجل في هذا الفتوى المحلوبة بطلانها لكل احد انتهى **قال** الناصر سقته تعالى ذهب
الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه كافر الاصلي لتنزيل حكم الكفر فلا يضمن والانه
ليست بحجة عليه لانها دارهم في ضمان المسلمين المتلفين لاحكام الشرع والكفار ليس كذلك وحنيفة المسألة الثانية عند
ابي حنيفة ان الكفار اذا اتلفوا اموال المسلمين في بلاد الكفر وكذلك الاموال كان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال
المتلفة لبلاد الكفر وبعد سلكهم فاذا رجع تلك الاموال بالغنيمة يحكم عليها بالحكم الغنائم والانه لا يصح حجة عليه لانه
اذا ذلك المال بالاسلام حتى لا يكون لاهل الغنيمة على الكفار اذا اسلم عليه بل يقول ان صار ملكا للكفار بدخولهم في بلاد الكفر
لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث وغير هذا استباحة مال المسلم حتى يطرأ عليه التشبيه وتصحيح وتجبر
مع تقييده ويتجبر من حال من بلدنا هذه اعرضا حتى خارجين عن قوانين الاجتهاد فاذا ابا حنيفة انه يقول باستباحة
مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عن ادلة يرتفع فذهب
الشافعي ومن معه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة لان الله تعالى
لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عند الدخول كان مال المسلم معصوم
بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة العقل ولم على هذا المطلوب دلائل فترة سقفه سنذكره
في كتب مذهبه سيما في الهداية واما الرمي باب الاجتهادات وان فرضنا وقوع الخطأ منه في هذه المسألة فهو مجتهد
والمجتهد لا يحمل على الخطأ فكيف يحكم عن استحلال مقتدى به ويقتدى به وكل هذا الجهل الاتيان بما لا يكون الدين
قال في نظر من وجوه الاول قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل
ممنوع لما تقرر في مباحث اصول الفقه مرة ودراية قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في
الفقه منها سقوط الذنب المترتب على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يقل به سفطن ابو حنيفة بدفع الغرض طريقة
ثم قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير هذه الآية من حاشيته
على اسعاف في عامة الصحف ما احتج ابو حنيفة بقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من يعمى

طرفي النهر ثم ارتد ثم اسلم من بعد ذلك لان الرد الكفر الاصلي انتهى واما ما ورد عليه الحاكم الشهيد الفضل في شرح مختصر
الوقاية بالاصل ان الرد الكفر الاصلي لان يصح الفعل المتجدد فالمعنى الذي حدث منهم الكفر كذلك نعود لانه تركوا الى الذين
ظهروا فان المعنى الذين وجدهم الظهور ذكره الزمخشري وغيره انتهى فيما قطعا اما ولا خلاف انا حنفية يستدل الى الاثر والاصل
الفضل الذي في مانع ما ورد عليه الشيخ من المنع يكون سماعي المنع وهو خارج عن الاداب واما ثانيا فلان ارادة الحقيقة
الوجود بالحدوث كما يدل عليه فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الى ولا يعود به نعم لان الكفر لا [illegible] بعد موجود حادث وان
اراد ملحق بوجود مثله فمنع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان فبذلك اجمع ورد بان الحقيقة بها المعنى فيس يحتمل في
مفهوم العقل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من حصول الحدوث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فقد ما جوا انتفاء
ان الكفر الاصلي عموم لقاصب حلال الكفار وذي يحرم من القسم فيه بحث اعتقالي بالرجم المنتهى الى انه راجع عليها
لنا في انا اصلي ما نقله الناصب عن الحنفية من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين وغلبوا اموالهم الى بلادهم ولكن ملك
الاموال من جهة قيامهم ذلك انما اجمع المسلمون على من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم ملكوها وبجلاء
على اصل المسلمين واخذها وهو ان يحصل تجديد لعلة فيه نعم عبيد الكافرين على نفوسهم سببا فلا يثبت الملك بها
سنا والحجة استيلاء هم عليها بحصول ابتداء وانتهاء والحصول لا يتحقق سببا لذلك كما مر عليه الثاني انا ما ذكر من ان
لا يحتمل على هذا الفقه لا يحل فوته مضمونه مذكورة في كتب مذهب سيما في الهداية ترك مدخول بان اولى ما عليه اذا كان اذا اولى
كذلك قال ابن على ما مر الثاني واتباعه الذين خالفنا الاحنف في ذلك صريح مالا من الادلة المتفق على حصولها من الاسلام
من الادلة المتعددة ذهب على ذلك كذب صريح جلي من تتبع كتبهم وانما الذي ذكر في الهداية وجرح دليل واحد وهو من جنس العلماء
واصحاب من شبهات الملاحدة المدونة فلذلك حتى ظهر ضعف قول يتضح سرح المقال فنقول قال في الهداية في باب
استيلاء الكفار واغلبوا في الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء يحصل
ابتداء وانتهاء والحصول لا يتحقق سببا لذلك على ما مر وانا من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فيفيد
لذلك ذهب اجماع الكفار كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة ثبت حقا لنا فاذا زال يزول حقه بكون المالك من الانتفاع
واذا زالت الملك عاد مباحا كما اذا جرى الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار كانه عبارة عن الاقتدار على الحيلة وسلامة المحظور
لعدم اذ اصلي سبب الكرامة تفوق الملك وهو التراب الاحل فاطلق الملك الاهل فيه وهذا هو ابا ولا خلاف كون ذلك الاستيلاء
فيما عن فيه على ما ايضاح يجتمع قال لان العصمة ثبت علينا فاذا الدليل فلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في الفتاوى
والكفاية ان العصمة في المال الكافر ان ثبت لمن المسلم والكافر فاثبت على خلاف الدليل فان الدليل يوجب ثبوتها لمن هو الذي
خلق الله تعالى في الارض جميعا فمقتضى ان لا يكون المال معصوما للاخذ وانما ثبت العصمة لمن حقه هو بسبب من الاسباب
متى وارث وغيرها الضرورة يمكن المالك من الانتفاع اذ لم يكن هو يحصل بالعصمة فاذا حرج الانتفاع فاذا زال
الملك بالاستيلاء عاد مباحا كما كان اذا صار بمنزلة الصيد بالحشيش انتهى وفيه ان الانتفاع يقوم دليلا على اصالة الاباحة
لو كان الام في قوله تعالى خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون الضرورة تحلل الحرام بالمباح بعد الشرع فيصير ذلك اذن

تنفع خبر العقاب ولو سلم فلا يدل ان اخلقنا لهم الانتفاع بها الملكية ولم لا يجوز ان يكون المنفعة الاستنفاق مرة واحدة
او التلذذ بشاهدتها ولو سلم فنقول انه سم قال في جميع ان الارض تجميع من يهود ولو غير الجميع في الكم ويستدل الجمع بالجمع
ضمير قابل المفرد المعرف والتعيين مستفاد من دليل مستقل بالضرورة والدليل المنفصل يعين الاثبات التوجه الذي
على تقدير صحة الاستنفاع تلك الامور هو مرتبط معينة من الارث والحيازة والحضارة ونحوها فكما يدل الاستنفاع مطلوب اصل
الاباحة لا دليل [illegible] الفاضل ان الاصل في الاشياء الاباحة وقد يقع بعضها ايضا ما ذكره في صحيح الشافعي
المحظور لا يتحقق وقبل الملك الى يقول والمحظور يجوز ان يصلح سببا الخ فاذا جاء على ان ما احدثه الكفار يحظر يجوز
يتسع في نفسه الدليل المذكور فيه فرض ما في الرابع اذا الخامس انا هذا امور اجتهادية الخ لو سلم فالكلام في ان ما هب
ابي حنيفة فيها لا يصلح ان تكون اجتهادا لامر سيستحرم فلو قال الحاصبي لو قيل الناس من فاذا حمد ولو حسب الرسول نفرته
المعقول والشرع على اصلهم اجتهاده كلام سيجيء اجمع المعالي الحرمين في رسالة في تحصيل مذهب الشافعي بيت قال اذا اجتهد
لم يكن له قدم متسع في بعض المعلوم الاجتهاد من علم الاصول وعلم الفروع فان يصلحون كانت فيه ضرورة واذا عاضدها الضرورة
والاستحسان وكان ذا قدر واحد وكان نبيه الاعلى انتهى واجتماعه يجيء ضعف عدد الاجتهاد ويكون بسائله ومن لا يصلح
الاجتهاد في عدد المبتدئين فضلا عن الضرورة في الاجتهاد وفضلا عن الحجة مدعيه على الاطلاق كما عليه اصحابه ورد لكما ذهبه
جنبوا ات وصاحبا محمد رحمه الله كان حجيج الحرام المقدوب محمد بن بعدها وقد رأينا ان جزم من اهل النسق في [illegible]
الفساد وحيث ما في بحث القضاء ان الذي يكيس قال ان الاد علا ترجيب الثلثي بالحرب من ظاهر واحرارية المقرر بمزية فوجدت
هذا ذلك الاذان الاذهم ارداء محكوم بما عون وقال الحنفية ان ذلك لقرينة شاع وقد ذكر ورد عن الاصم ما من ما ذكر ما على
عرض من اصول لكن ذا هو في الحرب فوجد وانت تعلم ما جنسا ولا يبدو بعد رجال منهم من المسلمين واحرز جزء من هو على اسلام
وحال اسرهم فهم مملوكون لاهل الدين من الجيوش والمنازل وتبايعوهم مؤمنا ظاهر بسمو حسن والشرح وقد ابطل الحرب عبد الله
البكري التدبير واعلن فيهم الضرب ولا اصرف عن شيخ من كبارهم ينبغي ان لا تجيز الرسول اذا دخل الحرب فاطلق رسول
من احرار المسلمين وحرارهم عليه فهم عبيد واماء ويبيع كما يباع عبيكم شاه وجه هذا المعنى وتبين انه بعد على هذا قال الخ
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي ولد سالم في دار الشاهد واحرز فاما اموالهم الحاصلة في الارض والعقار وغيرها ملك
ولكن فانه كيف جاز يجوز للمسلمين اخذها واذا اسلم رجل لم ينفصل بعدم بعصمة بل يجوز شرعا فرح الام اذا انفصل لم يجز استرقاقه
فوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بالحق الاسلام قال الناصب
حضرة الله اقول لا خلاف لقوله صلعم فانه يدل على وجوب الكف عن مال المسلم من الكفار وعند ابي حنيفة مال الكافر بعد الاسلام ايضا يكون
بدار الشاهدة وما غاب قبل نفرته فيه دليل من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما بالاسلام وكذا الحكم الذي لم ينفصل الاهل
اقول الصفات الواردة عن الدليل لا يصلح ولا يعني من جميع ثم لا يحصل لفعله وما غاب قبل نفرته فيه اذا كان في المال المدعي
كان في نفرته قبل الاسلام وفي دار الحرب فما ساحة وكذا الانتصار عن الكلام في الحمل المنفصل قال الخ رفع الله درجته
ابو حنيفة اذا سبى الزوجان الحربيان ولكل منهما يفترق الكلام ودفعا لقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر اما لكن اجماعا

المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين وكان سبب نزول الآية ما روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله صلعم سرية
قبل اوطاس فلقوا نساء فكرهن ان يقعن على ازواجهن فنزلت قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في
بيان ان المزوجات اذا سبين ولكن قال الناصر حفظه الله قوله الآية كالدليل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شأنه
نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا معهم وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن
باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح والحال انهما لو اسلما معا بقي النكاح بينهما كما كان ثم الاستثناء يدل على بقاء النكاح لان
استثناء المملوكة بالجمع من المحصنات والمراد بها المزوجات فيجب ان يحصنه بالتزويج اذا حكم بفسخ النكاح
اقول يتوجه عليه ان الآية عامة شاملة للمعنوية التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام
كما تقرر في الاصول على ان ما ذكر من شأن النزول من قول الراوي كان ازواجهن لا يبقى عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر من
سيرة معاوية ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير متجه لان عقد النكاح بينهما بسبب اسلامهما مسألة اجماعية فيفسخ لاجل
حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما من
قوله لان استثناء المملوكة بالجمع من المحصنات الخ فظاهر البطلان لان البطلان المقدمة الممنوعة للمخرجة فيه الغاية بان المرأة كما يكون
محصنة بالتزويج اذا حكم بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان يحفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزويج والمرأة المزوجة
المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزويج وان تحقق فسخ التزويج بالسبي والمجوز كالاحصان بالاحصان
قبل السبي والفسخ بعده فلا فائدة بينهما قال الم رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون
العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالف قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فلذا اعلم
كذا واضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال انما قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الآية من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل
الكتاب بالجزية دون غيرهم قال الناصر حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا تؤخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس
لانه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر وبلغ ذلك
عن مالك واصحابه فانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلونها اساسا لكل من طلب الذمة
والآية لا يكون مجملة عليهم لانها نازلة في شأن اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية منهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك
على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا امر اميرا على جيش او سرية
اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان هم اجابوا فعلمهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم
وهذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا ولا كتب الا انه كان يكتب
الى المشركين اقول ان التشكيك الذي اورده بقوله ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي خالفها العلم في هذا الكتاب
كيف وقد صح في اوائل باب الجزية من كتاب الطهارة ان الناصر حفظه الله نقل عن ذهاب الجزية على جميع الاوثان
من العجم وذهب خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا المعنوية اجاز تركه في حق اهل الكتاب
وفي حق المجوس بالجزية حتى من وثنيهم على الاصح واما انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم ذكر في حاشية هذا ما نقل عن الشيخ

سمع ابي زيد يجوز ما نقل المجوس ابي حنيفة وما نقله عنه الامام ابن حزم في كتاب الجامع من الشيعي حيث قال ولا يقبل من كافر الا
الاسلام والسيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط
قال ابن ابي اسطو الجزية اقر على ملكهم الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فلا يقبل الا
السيف اما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ونعتجهم على الجزية وهذا باطل بقول الله تعالى الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون فلم يخص عربيا من عجمي في كلا الحكمين ومع انه اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب
وقد اصاب ذلك رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكر ما روي عن النبي صلعم من قوله اما انا بريء من كل مشرك يقيم بين
ظهري المشركين فلا تجوز لهم في هذا لانه لا يختلف في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية من اسلم منهم
لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانما هي باداء الجزية بعض الهجر لا كلهم ربنا الله تعالى من هم
وانهم اهل الكتاب وقال قد قال قد لا اكراه في الدين فقلنا انهم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان
المرتد يكره الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكرم المجوس على الاسلام فصح ان هذه الآية ليست على ظاهرها وانما هي بيان انا الله
تعالى ان مشركي العرب وهم اهل الكتاب خاصة انتهى واما ما ذكره الناصر حفظه الله من ان الآية من ان الآية لا تكون مجملة عليهم لانها نازلة
في شأن اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جواز اخذها من غيرهم فدخل بان ما وضع في الآية من قوله من الذين اوتوا
الكتاب تخصيصا فيجب بدليل وكانه قطعيه على نفي الجواز عن غيرهم ثم قال ان الواقع في الآية يحرم التخصيص الذي ذكره بانا
قال عد قائلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية فدل على جواز اخذ الجزية عنهم صريح على نفي جوازه عن غيرهم وليس فيما ما قاله
الناصر من رواية الصحاح فتحتي انه من مرسل عامة او محرفا له وعلى تقدير صحته على ما يدل على خلاف الجواز ان يكون
الحكم فيه مخصوصا لاهل الكتاب الذي سلم الناصر بعث السرايا اليهم مع انا نحكم بالمقدمة ايضا من كلام الله التي ارتكبها
ترويجا فانا حل انتهى قال الم رفع الله درجته وفيه مسائل ذهب الاب الى انه اذا ترك
التسمية عمدا حل الذبح لم يحل له الاكل وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص في
قال الناصر حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح والتسمية وتجب تسمية الله تعالى عند الذبح
والآية ليست مجملة عليه لانا نراه من هذا على ما صرح ابن عباس المسمى قال المسمى يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه لانه
مات حتفه انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة
عليه الآية لان المتروك عليه التسمية مسمى يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم الحل اقول لا نسلم رواية
رواية ابن عباس في شأن نزول الآية شاهدا من ذلك فضلا عن ذهاب اليه واما المسلم روايتهم عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون
تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله فنزلت الآية ولم يدعوا تفسير ابن عباس الآية بذلك كما ذكره الشيخ الفخر في تفسير فخر الدين الرازي
الآية واما زعم الناصر من ذلك الاحتجاج بالآية عليه فمردود بان الآية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا اجماعا فهذا

ذهب البه وذو واحدا كن ربما يجمع بين الدليلين انتهى فخصص الاية المذكورة بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال
على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا اخراج الناسي من الحكم لا
البيان المبرز فيما كان لا يخفى قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الخطيب عن ابن عمر
مرفوعا في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحديث وابن عمر خلوة من كلام ناسا وصم من الاكل فيه ناسيا فالظاهر قال المصنف رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وذلك لتخريج الا الكلب لا سيما البهم وقوله تعالى
وما علمتم من الجوارح مكلبين قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاكل ما صاده الجوارح اذا كانوا
معلمين ولا يجب التذكية بل يباح الاكل من غير شرط اذا كان معلما كان في الحقيقة والدليل على ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن
عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته
قد قتل ولم ياكل منه فكل وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت كلبك كلبا اخر وقد قتل فلا تاكل فانك لا
تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل صريحا على ان الاكل من الصيد الذي قتله الكلب والمراد من الكلب في الاية التعليم
والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد فقد ثبت عنه ان لم يقتل بل الذي اذا لا ياكل من وهذا الرجل يسد الفهم والعلم
في الحديث وهذا معنى كلب يجب حمل الشافعي الخطاء اقول هذا الفهم ردي انه لا يجوز ان يكون ما صاده مقتولا من جنسه
قبل التعليم والتربية عليه ما ذكره من قول الفقهاء انه ان يجوز ذلك اذا امكن تعليمه فاذا صرح بجميع ذلك في الجوارح قبل التعليم
وهذا قال انه ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صاده شيء من الجوارح فالمراد حاصل استدلال الصحابة انما والاية
اشترط التعليم بالفعل وجنس ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الشافعي وبهذا الدليل يسد الباب
الشافعي واصحابه حيث قالوا بجواز الاكل من الصيد ولا تاخذ على رقة تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
لا يجوز الاكل من الصيد اذا رماه حتى يقطع راسه وقد خالف في ذلك صلعم لعدي بن حاتم وما قال المسلمان
ذكي بطرفه قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز الاكل من الصيد بسهم ولم يرد ان يجوز ما رواه عن مالك
بقوله لعدي بن حاتم الحديث حجة فعلى الاصل اقول ان الله انما نقل هذه الاقوال ونظائرها لكن نقله اصحاب الفقهاء
الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي والشافعي غم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضر الان في دار الغربة
حتى يذكر جميع ما ذكره الناصب في تحقيقه للعراقي فانه والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير قليل في سوق تصانيفهم
وكانا ذكاهم حتى يحتاج الطالب عليهم الى الانزال والكشف عليهم وان بالغ بعض الناظرين في الكراهة لكن خلاف ذكره ومنهم
ما ذكره المصنف من ساحر حتى الصيد اما عليهم الاعظم اقوالا باهل بها ابو بكر ان صب الماء كما عن تباحة ما ذكره الله الا الاخذ
قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل الاصابة من السمك وما جزر عنه الماء لم يطف على الماء حاسات في الماء
الفرجاء حتى لا يحل باطفاء ما فان ما ضربه حرث فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته حجرة فقتله فقطعنا بعد كل ذلك من
حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمك مستنقعة في البر وعصبا في الماء كان الراس وحده خارج الماء اكلته ان
كان الراس في الماء فظرا كان الذي في البر من سرحها الصيد فاذا لم يعمل اكلها وان كان الذي في البر الكرس المستقل اكلها

وهذا قول انتهى احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقرآن والسنة فاما القرآن فقوله تعالى والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وحرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة
والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق
الاية وقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله
فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله ان الله سريع الحساب وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد
تناله ايديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم
ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون فلن يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم اياته لعلكم تشكرون قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا لا يلبس ما اختلف في ان يمين

طاهرة وكراهة والصواب انه يختلف باختلاف الناس وتصورهم فمن قصد كف النفس عن الملذة بالمباحات ليلا يسترسل في
الميل الى المحظورات فهو حسن طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتشديد على عباده فهو ساع في حقه بين كراهة على
هذا يحمل مذهب الحنفية والآيات ظاهرة حجة عليه لانه يفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات في حقه انه يقول الملذة
الساحب الى الوقوع في المحظورات عند الكسر فلا يحمله عليه فيها اقول ليس المراد من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات
بل حجة وكف النفس عن الملذة وما كان يدل عليه شان نزول الآية وما صرح به المفسرون فاشتراط الحلية ولا يدل على ان المراد
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة من سنة اتزل الطيبات والمستلذات الحلال فلا يفيد الترديد الذي في سبب
المزدوج وحكم بكونه اصوب واما قوله ان الآيات لا تفيد الا الاباحة في فروع عباد كرنا من انه يفيد بلفظ الطيبات ولا اصل
رجحان فعلها ولا يعتقد العين على ترك المرغوب المباح الذي يكون فعله اولى فقد بين قال المصنف رفع الله درجته
وجب الاصابة الى انه اذا قال اسألك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين
صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فان لم الغير عليه ان حنث وان خالف حنث الحالف ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة
على الحنث دون المخالف وقد خالف الفعل الحال على اصالة المرء وهي عدم تعلق يمين الغير على مجرد فان الفعل مخالف
قال الشافعي رفع الله درجته اقول مذهب الشافعي انه لو قال لا اخرجك بالله او اقسم او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة ويستحب ابرار القسم وان لم يفعل
وجبت الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد رأى مخالفته في هذا يحتمل شيئا اقول
مخالفة ذلك بفعل المحلوف عليه ظاهرة لانه اذا قال اقسم عليك بالله لتفعلن او اقسم عليك ونحو ذلك وسمى يمين الفاسدة فالفعل الحاكم بالحالف
البر وتاركه المباح بسبب الظاهرة ينبغي بعدم انعقاد ذلك في حقه والا في حق القائل اما في حقه فالمسلم يوجد منه لفظ
واما في حق القائل فان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين بغير الله تعالى ثم حكيت الخطابي ابراهيم في قصة ما رواه البراء بن عازب
ان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا
لم يفعل فلا كفارة على احد وهو الجمهور وقال الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقصودة من جهة الابرار بالقسم ليس بجليل وكذا
وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق بوجه ما هنا بقيد وانما قد يجب قال المصنف رفع الله درجته ثبت كالاصابة الى انه
اليمين ان يسبق لسانه الى يمين غيره ان يعقدها كما اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة
وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال المصنف رفع الله درجته اقول مذهب الشافعي انه
لو سبق لسانه الى اليمين ولا قصد كقوله عند عصب او الحاح او كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء
فسبق لسانه الى غيره وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على جد قصد انتهى اقول ذهب ابو حنيفة الى ان سبق
اللسان على قصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على اهل المسلمين على الصدق لا ان سبق اللسان المقدم من
الفتوى صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعرض القصد حتى يحمل الكلام ابو حنيفة عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرنا
وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الصحيح لا يعدم الشيء والاكراه وكذا الاعادة والخروج فهي كفارة ما الحنث

كيف ما كان انتهى وجه ما ذهب اليه المصنف رفع الله درجته وهب الاسلحة ان الاجرى في الكسوة والحلف والقلنسوة
وقال الشافعي يجري وقد خالف قوله تعالى ولا يقال لمن اعطى جبة قلنسوة انه كساه وكذا الكلف انتهى اقول
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجري الرمح المكعب والدرع والنعل والخرب والحلف والقلنسوة
والدرع والخاتم والكم فالمشهور من المذهب فيه على ما اشار في المذهب اقول ان الصحيح المسلم مذهب
الشافعي لا المعنى من مذهب صاحبه حتى يكون الفتوى على المذهب وقد ذهب بعض الى الفتوى بجواز القلنسوة في
كفارة اليمين الى الشافعي والاولى تنقيص النسوة والى حيلة واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمر ان
من ان رجلا سأل عن الكسوة فقال لعمر ان رأيت ان اردد فلا دخلوا على امير هكذا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس
اذن كساهم انتهى ونحن على ما ذهب اليه المصنف رفع الله درجته الشافعي الى القول بجواز القلنسوة فقط لا بكون من الحلف والقلنسوة وطيلسان
وكمها من الحلف ووجد الحجر قال يجري ولم يقل بجواز هذا ولا يخفى ضعف استدلاله بما روي عن عمر لان الاقوال
قول الصحابي يحتج به عند اصحاب ابي حنيفة كلام حقيقي في مباحث الاصول قال المصنف رفع الله درجته ثبت الاصابة الى انه اذا قال
لا اسكن هذه الدار حنث اقول مذهبه بعد الجبر وقال مالك لا يحنث الا اذا قام من ساعته ولجذه وقد خالف المذهب فقد ذكر والاجماع
والاجماع مشتبه على الحرف الاصوري او الحرف الاصطلاحي والشرعي والكل معنا قال المصنف رفع الله درجته اقول مذهب
الشافعي ان الصحيح في الشرط الحنث اتباع اللفظ دون تعلق الشرط بالتقييد والتخصيص الجنس فالكلام يدعيان ان اكثر من
واحد اصحاب ابي حنيفة ان الحلف رجع بالتخفيف فيما اشار وقد خالف لا يمكن هذه الدار وان القرينة والشدة لا يفهم منها وهو حد
الحلف هذا ولكن من حيث يكون مرجحا وان اصح اهله وخالف ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكنى والاقامة لا يحصل الا
بزمان مستمر وامتداد اليوم والليلة اقول يفهم حصول السكنى بزمان مستمر فيه امتداد اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الاقامة على السكنى في بيان الوجه ليس على هذا الكلام في السكنى لان الاقامة التي يتبادر منه السكنى زمانا يجتمع به
قال المصنف رفع الله درجته وثبت الاسباب الى انه اذا حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه في بيت وانه لم
ينقل المتاع والعيال قال مالك السكنى بنفسه والعيال ودون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالف قوله
تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم يعني ان لا حرج في ترك المتاع وخروج عنها في غير مسكونة وجعل بيوتا
مسكونة وقال الله تعالى يا ابتي اسكن من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن ذريته وولده في المكان فقال اسكنت فاذا كان
بعضهم وقال اسكنت ولم يسكن بعضهم ثبت انه سأل في مكان معين واصل ان كان عياله وولده في غيره لذلك اقول
الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها ولده ومتاعه لم يحنث بنفسه
فقط ولا انتقال الاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك ان محمول على السكنى التام والعرف لا يسمى المستقل بحيث العيال
ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكنى يحصل بنقله والا لا يكون مجتمعا بالحنفية لان ابا حنيفة يرد نقل جميع الاسباب
ولا يعني ان كل دار فيها سائل احد يكون ساكنا بصاحب المال حتى يكون الآية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كليا حتى يلزمه انه يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة

المجيب أن هذا الرجل لا يعرف من أمثال هذا وهو يعلم أنه عالم بالمنقولات وكذا الآية الثانية لا يصح تمسك مالك بها في الرجل

أقول ما ذكره من أن أبا حنيفة لم يقل جميع الأموال لم توجد بل لا يرضى به صاحب دين عبارة الزيادة بحكم ما ذكره المص

حيث قال في الأسكن هذه الدار من خرج بها عنه وتنازعوا في شيء نظر لما ذكر الناصب من باب تدقيق

في المنقولات تبرع معقول **قال** المص رفع الله درجته وهب الأساسية أنه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها يحنث **قال** أبو

حنيفة وقد خالف العرف لأنه قال هذا صعد السطح ولم يدخل ولأن السطح ما جرى كالحائط لو وقف الحائط لم يحنث ولأنه

لو حلف لا يدخل بيتا فدخل عرصته ولم يحنث والسطح كذلك **قال** الناصب حفظه الله أقول سيذهب الشافعي إلى أن

لا يدخل الدار يحنث بالجلوس في عرصتها وإنما من العرف وفيها حتى الدهليز لا يحنث بصعود سطحها من الخارج وإنما

محذوفا وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه من حلف الدار والعرف لأشكا أنها من بناء الدار وتصرف معرفها **أقول** لا يخفى أن

المفهوم من الدخول في الدار المطلق قال من خارجها وإنما فصحت لم يصل إلى عرصتها وإنما يتبادر من البيت

وغيرها سواء وخلا من الباب المعهود أم من غيره ولا من السطح على الأصح بالصعود على السطح بالتسلق من خارج فيه

ومن داخل الجدار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن السطح من جملة الدار أو أنه من جملة أجزائه

المركبة فمن حلف على بيت أو على دار يصدق أن الصعود عليه لا يسمى دخولا فيها بالإطلاق وإن قلنا إنه

من جملة أجزائه التي يتحقق بتلبيسها الدخول في الدار فإنه يصنع الأجزاء الأجزاء التي يتحقق الدخول بتلبيسها إنما

هي العرصة والبيوت والعرف يعينها كما استثنينا الأسطح والسكة وأنه لو قيل في الجواب بحنث فكذا

السطح الداخل في الحكم فإنا ما ذكره الناصب من أن العرف لا يترك أنها من الدار يحنث فيه خلل الكلام وإلا لزم إبطال

كلام المص لم يقبل أن العرف عارضه عارضه من عليه بأنه لا يترك أنها من بناء الدار لم يقل فإن أنها خارجة عن

البيت فلا يسمى خروجها عن البيت سلوك سطح السطح عن الدار لا يعادها في حكم كالحائط ابن هذا من ذلك **قال** المص رفع

الله درجته وهب الأساسية إلى أنه إذا حلف لا يتغدى فتغدى بحنث وقال أبو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لأن الغدا

لا يسمى ورده وإذا حلف لا يتزوج زوجة فعقد أو نكح فقد حنث ولا خلاف العرف فإن الحلف لا يأكل أدم لم يحنث بأكل

المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي أفضل أو قيل إنه عند ثم يجب عليه المشوي بدون خالفه

بوقوف بالنذر قال إذا نذر أن يصوم يوم الخميس فعقد نذره ويصوم يوم غير يوم الخميس فإنه أيضا على ما نذر يصح وأجزأه

عن نذره وقد خالف الإجماع على أن الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى **قال** الناصب حفظه الله أقول

سيذهب الشافعي إلى أن الإيمان تجري على المقصود دون اللفظ فلو حلف لم يحنث بالخبز والجبن والدقيق والسويق

وكذا النبيذ فيه من الأرز وغيره وكلها نقل من الحنطة فيحنث بصعد العسل فيحنث بحمل على اعتبار العرف وإنه يحنث على وجه هو

من العرف وبعضه فيه وجها فيما سبق في باب النذر والصوم **أقول** نرجع إلى أن الكوفة والعرف لا يخالف من الحنطة

وغيره من الشرائع فيه ذلك وما العرف لم يحنث بل يحنث كل واحد منهما بعضه الآخر فهو أن المعلول كان في حكم أبي حنيفة وعمل

أن الناصب الذي يحتاج في اصطلاح كلامه وما ذكره في باب النذر والصوم فيما يخالف الجواب فقد صار خالي عن السلب

قال الناصب رفع الله درجته وتمسك في هبة الأساسية بأنه لا يجوز لو حكم

بقضاء القاضي وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وإن القاضي إذا حكم بغير

ما أنزل الله **قال** الناصب حفظه الله أقول سيذهب الشافعي إلى أن يكون القاضي مجتهدا لا يجوز قبول القاضي الذي

ليس له الاجتهاد الضرورة ووجه الناصب ما ذهب إليه أبو حنيفة أنه يسأل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لأن القاضي

يسأل العلماء لا يلزم أن يكون حكمه بعينه أنزل الله لأنه يحكم بما أعلمه العالم بحكم الله حكما بما أنزل الله

من جواب الأسئلة **أقول** في كلام الناصب احتمال وإحالة لأنه أراد بالعلماء الذين يسأل القاضي المجتهد

على أقوال المجتهدين فلا يمكن أن يكون أعلم حينئذ بالحكم حتى يكون القاضي يحكم بما أعلمه من حكمه بما أنزل

الله سبحانه ... فيه خطاء في نقل الأقوال وخصوصا أنه من أهل الاجتهاد وتقليد الخطاء غير معتبر عند أهل العقل وإنه

من الصواب الخبر بذلك أن يكون الاجتهاد والحكم بالاستنباط بعد بإنزال الله تعالى لكن الحنفية لم يشترطوا

الناسخ للمجتهد في الأحكام بل جوز قضاء الناسخ من بين المقلدين المطلقين بل ظاهر أقوال المجتهدين قضاء المقلد

كان مقلدا مطلقا على ذلك ونسأل الله أن يرزقنا الحكم بغير ما أنزل الله سبحانه في هذين القسمين **قال** المص رفع الله

درجته وهب الأساسية إلى أنه لا يجوز أن يتولى الشرطة القضاء وقال أبو حنيفة يجوز وقد خالف الله تعالى أنهم أخرى وهي سبحانه أخرى

الله تعالى من سواه ولأنها القضاء قد عرضا لرجال ولا يتسامح صرنا أخرى ولا يتسامحان منه الاختيار وهو منع القضاء انتهى

قال الناصب حفظه الله أقول سيذهب الشافعي إلى أنه لا يجوز قضاء الشرطة ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة أن الحجر إذا العزل

من القضاء تغيير الأحكام وهذا يحصل من القضاء والناجز الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبة نفس عن رتبة الرسل

في سائر الأحوال وكذلك من شاء الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة انتهى **أقول** إذا الحرف الناصب بأن الناجز

الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبة نفس عن رتبة الرجال في سائر الأحوال فقد اعترف بجواز القضاء لمن كان رتبة الرجال

ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في أن رتبتها القاضي أعلى من رتبة عبيد من الرعية فيلزم من تفويض القضاء إعلاء رتبتها

عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله عليه السلام لما كانت القاضية كان أولى فافهم وأما ما ذكره

من أن الحد من شاء الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة هذه فيه أن أبا حنيفة حكم الجواز ذلك مطلقا ولم يقيده

بحال الضرورة فالتوجيه بالتقدير المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال أبو حنيفة إذا

خطأ القاضي الحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينفذ وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون

وقال الله من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال الحدود والمجالات إلى السنة وهذه جملة ما أبو حنيفة ناهض

فإنه قال لا يحكم الجواز بيع ما ترك السنة على وجه ما دام متفق حكمه لأنه حكم جواز بيع السنة **قال** الناصب حفظه الله

أقول سيذهب الشافعي إلى أن القاضي إذا حكم فإن إذا الحكم الخطأ وفيه فإن حالان أحدهما أن يخبر أن إذا خالف خطيا كشف

كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أو حلا محكي يخبر أحد وبالقياس الجلي فهو النص الثاني أن يخبر أن إذا خالف حقيقي إذا يرجع

إلى الحكم فيما يحدث بعد ذلك ولا ينقض ما حكم به أولا وما ينقض به قضاء ينقض به قضاء غيره وما لا ينقض به قضاء

فيرد وانما ينقض اذا رفع اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا **اقول** اعتراف
ان صاحب المنتخب ما ذهب اليه ابو حنيفة هنا بعيد جدا بعيد جدا **قال** ثم رفع الى قاضي زوجته
الاسامية لان القاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقيه لا ينفذ حكمه الا ان ابا حنيفة قال ان علمه بذلك في مجلس
الولاية او بعدها حكم وان لم يحكم حتى رجع ولا بينة قبل التفريق او بعده لا ينفذ وقد خالفه ابو يوسف ومحمد
بالحق بقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة مرجحة لاحد الخصمين فيكون الحكم اولى وانه يلزم اما نفوذ الحكم
او انفاذ الحاكم لان الرجعة اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم يجحد الطلاق كان القول قول مع يمينه فان حكم بعلمه لا يستحلف
الزوج وسيما الى الفرقة لانه يعلمه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب جارية ثم جحد ولانه لو شهد عنده
عدلان بما يعلمه ان يجعل بهما كاني بهما حكما بالباطل وان يحل بما يعلمه ثبت المطلوب **قال** الناصب حفظه الله اقول
مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في جميع حدود الله تعالى لانه متيقن على الصحة والدرء بالشبهات ولا
في المال والقاضي او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته وكما سواء وفي غيرها وان قال في مجلس القضاء فيه
قضاء بالاقرار لا بالعلم لو اقر عنده رجل فيه قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به ولا يعلمه
ان ما ذهب الى القول من ان القضاء بالعلم باطل من الوجوه كلها مختلفة المقدمات ولكن لما كان لما كان من باب
اقامة الدليل على جواز الترجيح لجميع الاقوال ما وهو ظاهر على التساوي **اقول** قال بعض المشايخ من اصحاب الشافعي
في هذه المسئلة قولان فقول احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام وجماعة من المحققين انه يقضي به وقال ابو حنيفة
الاول الحاصل وجه هذا القول ان لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قوم على ظن وتخمين فلان يجوز بما رآه
او سمعه وهو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز لا يقضي بعلمه
لانه يعرض التهمة راجع وجه نقول ان نظر الى هذا القول الثاني الذي اختار حجة الاسلام مذهب ولا افضل وان لم
يصدق فعليه بالهجر او الهرب فما يزيد بالمرء من كل مذهب الشافعي اغير صحيح فيه الاعتراض على غيرك اقوى منهم وارد
كلا يخفى ثم بما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيه لا يدل سوى ذلك ثم لا يخفى ان الله لم يجعل
لما يخص عند ابي حنيفة فيه الفساد وظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ولا يختلف بالاختلاف
قال المصنف رفع الى قاضي زوجته الاسامية لان الحكم لا يتم الا بشهادة الشاهدين فان كان صادقين كان حكمه صحيحا
ظاهرا لحل الحل وان كان كاذبين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطنا فيه في اثبات العقد اذا ادعى زوجته امرأة فانكرت فاقام شاهدين
شهدا بالزوجية حكم بها وحلت له باطنا فيها كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومن جرى عقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين الحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين
ان يتزوجها وان كان يعلم انها شهدا بالزور ومن شرح مختصر الاقاليد في الفقه لو ادعى انه هذه منه ثلثا وبذلك
شاهدين فحكم الحاكم بذلك حكما بثبوت الحب ظاهرا وباطنا وما يحرم بالطلاق وتوارثا ان وقد خالف فيه ذلك قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات زوجات الغير فحرم عليه ما ملك اليمين وبيان الشرفا فانا وابو حنيفة

ابا حنيفة الحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحكم بانه اذا طلقها ثلثا لا تحل له الا بعد تزوج ابو حنيفة
قال واحد طلاقا ينقضي ربما يحلف له وانما قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لا يدل على ان طلقها ابو حنيفة قال
ابو حنيفة غير صريح ان زوجته طلقها ثلثا ثم يقول ان طلقها ثلثا وانا شهد بذلك شاهدان فزوجته منه وقال
الله قال اسمعوا انا ابرأ منه ثلثا وانا بحضرتها وقد علمها حكم الحكم من بعض الناس فقضى بنحو ما اسمع من غير تفتيش عن
من خلف احسن ظاهرا بعد ما فيه من الشارع لا تجيز لنا ان نتشاغل ونتمادى عن مثل هذه المسائل وقول ان
فقيه حكم وانا في طلب هذه الفقه وكذا الا وجه كثير من الناس وكيف اخالف الباقي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة قول هذا
عند الله تعالى مثل الاحرة ولا يسمعه الله تعالى اخرى **قال** الناصب جعلنا الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي
فرد ان احدهما يشهدان بتقدم الطلاق ثلاثا ثم الحكم بعد ظاهرا بالحلال وان حكم بشهادة فرد الشهود بعيد الرد يجوز لنا ما لا كان او كان
او جهد وان كان كاذبا جاز ما الطيب والاستيلاء فان وطئ حلال عند الله تعالى ثم يجحد ما ذكر جزء الحكم وان كان طلاقا حل له
وطئها ان يكن مدخولا بها وبقي التوارث بينهما لا يجب النفقة لها وله ان يتزوجها وجه قوله الثاني جاهلا وهو المال ان يكون احد الشاهدين
وطئها فوطئ شبهة مذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انا اكثر من الشاهدين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على اخذ
بالشفعة فان ترتب على اصل كالاذن بعقد وان ترتب على اصل ساد ون ثم يكن في محل اخذ ... بعد ظاهرا وبالباطن محله
فكذلك حتى يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار لان بالرجم حكم الحنفي ولا يجوز الشهادة بالا يعقد الشاهد كذلك الشافعي يشهد بشفعة الجار
ولا لان بالرجم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بالا يعقد الشاهد كالشافعي ولو قال لا لانا لا نعلم حكم ولا نبينا لكذا
ونريد ان نحكم بحيث باطنا وكذا ونرى بحكمك لم يجز ما هذا مذهب الشافعي في عقود القضاء يجب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة وكذا كلهم فيما سبق وانا ذهب الى عقود الحكم ظاهرا وباطنا وما من قضاء اصل القوم لنا عن هذا حيث قال شاهدك
زوجك فلان على ما ذكره من التفسيرات والتنقيحات وقد ذكرنا ان شاهدة الا صدر سابق اجتهاده ولها هذا ان يقدر من يعلم
ان يجتهد ويعمل فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **اقول** ترجيح على الناصب البحث اجمالا وتعصبا لانا اجمالا فلنا ايضا ما ذكره
الحق بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع القضية حيث قال ان هذا مسكوت عليه لان الحرام المحقق وهي الشهادة بالزور يكون بكونها
... لما شي وكذا يتاكد بما ذكره العلامة في المحرر حيث قال بعد عقد بعض الفتاوى الشيعة لا يجوز في فروع الشريعة
عند الاذن بجميع قواعد الشريعة بالصرف بهم مرجع محمد صلى الله عليه وسلم فصاحبت فان يشهدوا الزور اذا شهدوا كاذبين على
نكاح زوجة الغير فقضى به القاضي بخطاء حلت الزوجة للشهود وان كان عالما بالزور حرمت على الاول بين الله تعالى
ولا لاستدامة العبادة وقلة الدراية وتدرب القضاء على اتباع التقليد والمالوف لما يتبع منهج هذا المتصرف في الشرع
من اسم حد قضاء من عند نظره وهذا اشتد المحض والطعن من سلف لا تقليد الا ذوي الوجوه برد مرجع الشرع وهل
تقضي به فلا انتهى ابو بكر في ترك مسئلة الشغل وقال من زعم ان القاضي لم يجوز القتل به العالم بعلم فقد فطن من الفقهاء
... حرام الاتباع انتهى وقال ابن حزم حسب ما نقل عن سلك الفقهاء والفاتحين اهل الحديث الشيخ ابن المنذر رحمنا
... قبل ان يحكم الحاكم على ذلك كان فعل القاضي الفقيه من حكم الله تعالى ولا كرامة ترجم القاضي كما بانا فاحصل الفقه

حكم القاضي عبد الله لا يجوز وانما القاضي مقيد مسلط بين يدي الشرع فقط ولا حصل له غير ما كان معنى هذا هو الاعلى ان
تأتيه اوسند عبد الله هذا وبالي الله من ذلك وهذا الكلام يدري من اين اخذه اخي واما تعصب لا فلان قوله فان قوله فان قوله
فلا احد لان ابا حنيفة يجعل ما سكوت الحكم اشد شاهد من فتوى الحنفية فقد اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي
وجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم الحنفية بالمقوذ فكيف يحكم بالمقوم
الحدين الموصل الى الفساد ثم اوصل حكم الحنفية باسكوته له وهو هذا الايثار الفاسد على مثله وابان ان قد من حكم ابي حنيفة
بالنفوذ حيث قرنها الشافعي فالاول واحد من شاهدي الزور بكونا اوطى منه فلا شبهة في بطلان اذا المرتبة عليهم
وعدم الاستناد في العدوان فلا شبهة وبرائة الذمة واما ذكره من ان رجحان الشافعي الاخذ بقصد الخبار والارث بالرحم لحكم الشافعي
الى خطأه ظاهرا لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العدول لجاء وجب عليه من الظن في الهلاك غاية ما حكم هو بقضاء من خلاف
الحنفية ويلزم العامل بالشفقة مثلا من الشافعية اذا يطلب منه لم يعتقد كونه خلافا واما ذكره في بعض فتوى الحنفية وانه
فاستند فيه ذلك بما روي ومن قضاء امير المؤمنين عم فقيه ان الشعر الذي استند من الروايات لا دلالة على صحة فتوى الحنفية
الا يطرق منه عليهم من زيد الشاهد بها هناك وتطرقان في بيان ذلك الرواية افتراء وبيانه ولا دلالة على ذلك وقول ان ذلك
الرواية افتراء عليه وكيف من ان يكون قضاء امير المؤمنين عم مخالفا لما نص عليه الحنفية وصول الحق في جميعهن
سبيل الاولين والاخرين في تخريجهما ان قضاء منصوص على الظاهر ولا يتعدى الى الحق فقضاء واحد من الناس كيف يتعدى في
الباطل وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقة الامور ان القضاء انما نصب لاستيفاء الانصاف والانصاف
ورفع الاعتساف واقامة العدل بين الناس واستيفاء الحق من المتنازعين وايفاء على المستحقين فما اصلا يرجع الى
اظهارها لا ان تخفيها بغير الخفاء بغير الخفاء الى غير الخفاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر في رواية يدل قوله عم
فانما اقطع له قطعة من النار فانا اقضي له بالظاهر وانه يقول الرأي واما ما ذكره الناصب من ان الظاهر ان يقال من يعلم
ان محمدا الخ فيقال ان المقلد المطلق بل من ترقى الى درجة من كون الدين ولا ينبغي ان يذهب عليه ان الشافعي ابي حنيفة
ليس بمجتهد ثم لو علم بقينا اجتهاد شخص جاز تقليده فكيف من ابن يحصل البعض باجتهاد من كان في غاية الجهل والسفه
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وحد الحد ثم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو حد بحد قبلت شهادته
فذهب الى ان القذف يحرمه الاهلية الشهادة وبل الحد ولا يعود بعد الحد لا يقبل شهادته وان تاب وهذا خلاف قوله تعالى والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون على ان الفاسق
الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطف عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله
غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لا عادتها في الحكم والاثبات ثم قال واصلحوا فرجع مع التوبة اصلاح
العمل فلا يكون الاستثناء راجعا الى الفسق الاقرب لزوال التوبة واصلاح العمل انما شرطا في قبول الشهادة فوجب
عود الاستثناء اليه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فرجع الكذاب
تاب قبلت شهادته وهو يعرض ولان المانع قبول الشهادة الفسق او الفرية بصدقه انما يحصل بعد حصوله

فلسانه والى ترجيح تلك الطائفة الى هذه البلاد واظهار سائر الشر والفساد ورجع الاذان من المأذنة حتى
عن الحق وفضائله عند الله والصالحين وجود بلاد اصحاب الدين واصحاب الفضل والكمال ولما وفق الله تعالى وسر بختم
هذا الكتاب في نفحات اجابة الدعاء في الاصل وطلب الرجاء من الله تعالى وقبل الله تعالى وقال
ربكم ادعوني استجب لكم وهاتين دعوة بالاخلاص وترجي الاجابة والخلاص وهو محنتي رجاء الراجين وسلم على
المسلمين عجر عن بيانه لا يحصيه فضل الله بن روزبهان بن فضل الله تغمده محمد النجي محمد البنداري سلمه الله في مجلس الاصفهان
شكاه وراحة الله ذوقه ومحى بفضله حرمه والحمد لله الاحد والحكم بالصفة في تلبيه والسلام اشي وآله
مقرا بما ذكره الناصب من حال الاساسية من عدم في الفروع الفقهية وقد حصل بما اجبناه سابقا من نقل مذاهب في
المسائل الاصولية فانا نرفق الله تعالى فيما ذكره من انفاق المسائل والدلائل التي ذكرها الله فليس مرادنا في كل مسألة
ضعف ما ذهب اليه اصحابه من مرجحيته بعض الوجوه التي ذكرها الاساسية على ان من البين ان ما ذكره الناصب
جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقل من كتب الاعتزال في الاكثر وان الشافعي في الاصل ان الباقي الاعتزال
الاعتزال الشافعية الخ مفردات كانوا يحترزون عما نصبا وحبا ولبث ما يحتجون احدهم عن الاتيان عليها في شأن الامة
فيقال المعارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعي شاذ من المسائل الفقهية والكتب المعتبرة والكتب المعتمدة
الحنفية اعلى من فتاوى اصحاب اهل السنة والشيعة الذين عامرا بالجمع بين روايتي فتاويهم متفرقة فجاء الشافعي بعدهم
وجميع ذلك الاقوال والرد واطل بها ما خالفوا من ان ابي حنيفة محمود طبعا وفيه جدل الشافعي فيقدم على مدافعته فالحاصل
حاله ما ذهب اليه وتعلق بعض المسائل معا في المالكية وفي بعضها من الفقهاء الشيعة وفي بعضها تبع الاهل الظاهر او
غيرهم من فقهاء التابعين وكيف ما هو من خواص بدعة ما لا في فتاوى احد من فقهاء الشيعة والسنة كما لا يخرج منه
المولى ذو من الذاتي قال فلسفة كالا يخفى واما ما نقله عن العلم كذبه من سرة مراته قال في بعض تصانيفه ان جميع ما
علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسألة فقط وبلغ سرة حصل المسائل الاصولية فقط في ذلك
العدة وزاد عليه في الناصب المسائل الفروعية ترجيح الحلق وكيف يتصور القول بما نقله هو العلم مع ما يتفرع على المسائل
الاصولية التي ذكرناها ايضا انكار الاساسية لها حاصل المسائل الفروعية التي في بها الفقهاء الاربعة وكيف يجمع معه فعلا الاساسية
معهم فيها لا يحصى من تلك المسائل التي الخالفة في اصولها فيها وردوا من المحكمات اظهار الناصب في هذا المقام وذكره
بعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على العلم ونفوره عليه اعتراف العلم ان الى اهل السنة وان ما نسبه الشافعي
للذهاب عن قصد العقاب واما ما ذكره من ان الاساسية ابطلوا ان بعض الفقهاء بما ابطلوه بعضهم فقيل ان
الفقيه سلك الذي خالف جد الشافعي لا حنيفة من كذا بما لعله قبر ما حاله محمد بن الحسن وابو يوسف في مذهب
انما كانا هذا وصل اليهم من كلام اساسية الكوفة من اصحاب الشافعي والكاظم عليهما السلام وابطالهم فتاوى ابي حنيفة
تحيتهم وتزلفهم لمذهب وقد نقل الذهبي الشافعي في كتابه الشيعي بحسرة الصادق عن الصادق عم انه روى ابي حنيفة في
ان فرد يحصل العمل بالرأي والقياس وهذا من ما حد الاستنباط والاقتباس ولما خرج من محل الشريف اعني الحق

على الحديث واشتغل بما كان عليه من الرأي ثم ما ذكره من ان الناس تاسلوا جدا ان اكثر مذهب الشيعة من غيرهم مردود بان المتاسل
انما يتوهم هذا اجمالا بعد تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جعله الناصب واما اذا علم بما مر من تقدم اهل
السنة عليهم على غيرهم فظهر بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا من غيرهم وجرم بانكار الفقيه واما ما ذكره
من ان الشرع معه قول المتدين بحيث يعرف ما سماه تكفير الصحابة رضوان الله عليهم وتبديعهم وتفسيقهم حتى من الجرح
والاحتياط في الدين بحيث يفتي صاحبه بكل ما عن ولا يتخلص عن عداوة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستحل الخروج والتقديل
الذي هو باب واسع في الاصول حتى يقع في مخالفة امثال القول ثم ما ذكره الناصب المحكي عن الاسانيد كما في باكره عليه حاكية
عن جملة من ذلك لا ينافي المص فعلى من سرح لم يجعل الذي هو لا والفحص انه وليلا لذهبه بل جعل مرادهم عن النبي صلى الله عليه
وسلم وليلا فانما كان ذلك بعد ما لاحظه موافقة تلك الرواية للروايات المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من
الصحابة المرضيين فاما الامر على ذلك ردها لاختصار اكثرها بما هو اقرب الى ملق المخالفين من الفرق كما سبق نظيره
في سعي الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجمع الفصاد وعلى الفرق من كتب الجمهور ولانا اخذنا بحالة الجبر بالفرار
واحاديث سيد الانام حسا الرؤية بحيث طرق المنصفين بخلاف الاسلام المحتمل في نظر الانام وبيدا بيد مع قول الناصب لو كان
لم يلزم تصريح اهل بيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاسف لكون اهل الصحابي حجة عليه وقول الائمة عليهم السلام وبعضا
لغير هذا الكتاب اولى اقرب ضرب المص الاحتجاج على المذاهب حتى يكون على كتاب عنه وبلا جوده بحيث يحتج به على مذهبه
لانا اودع في كتب المبسوط كذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ويحتج به من اخبار الترية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا فاذا
طالعت ذلك رايت ثم رايت ثم رايت جمعا وملكا كثيرا وبين ذلك ما نقلناه سابقا عن الفرق في الخبر لعن ابا حنيفة
فما ذا من ثالث الكتب في التصريح كان يلحن في الكلام ولا يعرف النحو والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فيه نقص بل كان
كالبيرلي في محمد على مناظرته سلخه الاصول انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قال انه يعرف الظن وشرس
مسلكه وجبر ظاهره انتهى وكفى في الدلالة على فقد فقه الرجل وقصوره بالعرفة ما نقله في كتاب العلل والفقه حيث قال وقد
ابو حنيفة على ما هذا الرأي حسن راقد رايه على ما قد رايه على جزء ذلك وقد سارا انتهى وقد اشتهر شهرة الكرة استطرد ما في سلي
فاما الكوفة واخرجوا ابا حنيفة من انه يعرف اهل القياس والاستحسان وقد اتفقت السادة العراق في من فضلاء الامامية
ومعاصري ابي حنيفة عرضه على هذه الابيات كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى طبنا باصحاب القياس فاصبوا
من الزنى اذ فقت كاسهم واستحلوا الربى بين الخمرة البرس يا ايها الناس قد جاءكم ابن ثابت بدينكم وناهيكم في نفس الابليس
روى انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة ارسل هدية الى صادق الحسين عليه السلام والاخاص عن خالد ومفالد وكان في
فتاوى السلجوقي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكي ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له رجل من اصحاب الخطاب
فقال اخرى انشد لعمرا كادت يدا من خالقي فدى لولا مكانه نوح بن دراج انتهى يا يعني انه لم يكن نوح بن دراج
ابي حنيفة لكان تعصبا كما فيما شيعيا اسانفاة فيما ثم ردوا ثم وكان ابي حنيفة امرا وقد قرب زمانه الكوفة من العباسية
لضرورة وكان جميل اخوة شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم عليه السلام كذلك سلكه

ذكر شيخ الامامية الاول في معرفة الرجال من الغايات ثم قدس سره ذكر ان نوح من اصحاب الصادق وتلامذة كاكاه
اسلوبي لما اساء الادب بحضرته انه تردد احتمالات الامر الاعلى ان يقال ان اصحاب الصادق عليهم السلام كون اسانيد بن ابي الحسن
في ذاته وتحريف الخطاب في تلقي الذي صدر في مجلس وجيز الخطاب وجه لا بد من التعلم وتركه الاصحاب وهذا كما روي في شان
رجل تعصب من اهل الخلاف وحضر بعرفاته لا يقابلهم الرجال ولا يجاوزهم راجعي فان ان حصلا انتهى ولا يخفى
جوابه اما على قول من الناصبي فلما راى ان هذه الشيعة لا يقدرون على اخذ فاعلى الجلاسية من الجلاسية من الجلاسية من الجلاسية
ما وصل اليهم من الرؤية على التعصب والمريد بذلك اصحاب الصادق وهو لما اخذ تلك الخلافات من افواه مخالفي الشيعة
ثم باخذها لتقي وجعلها طريقا لانا بطلانا تقرر بالبدعة من سعد نفسه وهي التي ذكرها المص في هذا الكتاب وعليها
واوضحناه بالامر عليه وقال بعض الحنفية في كتابه التي فتاوى الحاوي حكي لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يكلف
لكل مسئلة من مسائل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان انتهى الى مسئلة ظاهرها الفساد سرح بالكتاب وضرب الاصحاب
بالكتب لا جواب صاحبكم وكيف احتمال هذه انتهى وقد سبق عن ابن حزم انه قال في عنف العلماء من كان الشافعي ان اقوال الشافعي
يدل على انه كان قليل العلم بالفرائض انتهى ولا يبرك ما احسن ان يطلق على ذلك من انتهاء ثلاثة كثير العلم عليه عليهم الدين
وتقليدهم معتبرا بالهاس لعوام المقلدين فلذلك كان هذا فضلا من غير تحقيق وتدوين ما يقوم الاعلام من الملوك الذين
كانوا من اهل الشقاق فانهم انما كانوا يقربون من يعرفون شانا من واعظ في العقيدة ويحكم بهم حقوقا الحق وتم بادعاء
سابرون كان يجا لهم ويحكم باسم الفرض المتعلقين الجبارون فتوى الملوك الجائرة عظمى اهل هو الاعتقاد وروجا
مذهبهم لتحصيل اهل البيت وشيعتهم وجمع كثرة اعدائنا وعظمتهم في الدنيا لم يكن اعتقاد من الحق كاهل الباطل
والجبرة والمعتزلة والكرامية وانما الامر من الفرق الكثيرة ولقد نظر ما ذكر ان الناصب في اعتقاده فخلافه هو لاء الذين
قد استغنى ذوو الرحم ويحتج في جرحهم وانه نصب لهم ثواب تفعل الساء الاكثرة الذين معتزلة كثيرهم الثالث في تلك الفتاوى المنسوبة
والجبار هامرة وعطاء اخرى والشرب جدا العبارات والنصب من تحقيق الى صحة ومن مسودة الى مسودة اخرى فمعا
في الجارة الدنيوية وطلب صحاة الجلاسية ومن بعدهم من سلاطين اهل السنة من جواز الطلوع من القطر طيل الى
برجعا فذلك الاحجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذ العقد من مشكوة النبوة والكاهن ولم يرضوا من الطائفة
ودار الدراية ولم يستعدوا الفيض القدسي ولم يتبعوا النور والنور الالهي الذي ينشرح به الصدور ويحصل به النجاة الحاجة
ونزول به الحجب الماضية عن الوجه الى المنهج القويم والسلوك الحسنى الى الصراط المستقيم ولقد عم الابتلاء بهم الكثير من
حزب الارض وتسلطوا واستدلوا لخذ الملوك معهم فتحكم على الاسلام واهله فان جبة الاسلام بهم شديدة وقد اهل
الايمان من شرهم مدة فانهم متقربون الى الاسلام ونصرة وسلاة من مخالفين اهل السنة مدعين الولاية وهم في الحقيقة
اعداء لكل الانبياء جدون اعداء ونرى كل قالب بطن الجاهل العلم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد عظم كم من مفعول الاسلام
قد هدموه وكم من حصن قد فتحوه وكم من عدد وكم من علم درسوه وكم من عبود سوا وقد فرقوها وتقطعوها ولا يزال
الاسلام معهم في محنة رطبة ولا يزال الجاهل من شبههم سرية بعد سرية يريدون الطعن لعنة بانهم واهله ثم يورد ولكن

ليس لباب اهل الايمان حتى قلوب اهل الريح والكفر انما الظواهر هي اهل الاسلام نصارى اليهود الى قد تعرضت الاخبار حتى
حتى جوز اخذ ما هو الله ورسوله الخبا يقضي ولا يسلمين الى هؤلاء الاشرار الكفر ليس بالكافر الذي الحرب الجزية بل لا عن
الايمان ادرضوا حتى خالفهم من المرتبين لا من الامن والامان فالشيخ الشد الله الجبن وفي يوم بلا الحارين بقول
من آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين راس لهم الخدعة والمكر وما عندهم الكذب والخيانة والله والذين آمنوا
وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون لخزيا في قلب الحجارة وركبوا مركب حب الدنيا والنار في الحار ظلمات النفس الامارة
هو سفينة اهل البيت الحجارة تجرت بهم في موج نفس الامارة وعلت معهم الريح العاصف فاغرقهم بين سقف الطاغوت
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فاصرفها في ضوئها ساق الحرب
والامان ثم اطفأوا ذلك النور وتركهم في ظلمات لا يبصرون فهم بكم عميا فهم لا يرجعون
مستوقدا نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون فهم بكم عميا فهم لا يرجعون
فذات اسماعهم وابصارهم وعقولهم في ظلمات بعضهم فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
شكوكهم بالوهم اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
حالت بين قلبه وبين الصادقين وان نفسه بالفاروق والصديق شاهدهم في الارض كثيرا والكثير عنده اقلون واذا قيل
لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ولن يفلحوا ابدا يحيا بل الفساد لا يحصل
ويبشرون بالمهلكين صريح الوحي والحسان الله منزل في اسم وبيده هم في طغيانهم يعمهون وفي اعرض عن الفساد استرى الضلالة
واجواء الدنيا والحكم الوحي الفصيح فرجا عاصد من العلم الذي لا نسخ وهنوا وكسل فتنهم جنون الاشعار تلد الفرض
قال اخلاقا على رسول الله ورد الكفار المتكلم في صلى سنة والتفاسل عليه بما مرحل الكسل الحار بحيل اسفار اخلعوا نعوت الوحي على سلطنة
الحقيقة وحرفوا على ولاية اليقين وتنسى اجسادات الشاء وبلادت الباطل فلا تزال المخرج عليها اسم كيس بعد كيس بعد وما
لدفعوا اصناف العدو ضرب الفواجس وقالوا لما اعلمت بما حتم سالنا والطواهر لنظيرنا بعيد تأسف اليقين اذا ذكرهم
من الوحي ساخالف سندهم اظهر الانكار وجحدوا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا فاشرفوا بالرجس المحرم ثم جاؤك يحلفون بالله ارادنا الا احسانا وتوفيقا فاشتد تركهم في قلوبهم فلا يجدون
لها مسيغا ابدا لك الدين بجعل الله مالي فقرهم فاسرعوا عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا انهم سيرزوا الى السبع ركبا الاعمال
فطاروا الى طرق الطرق ونقل من فقد الفلسفين في معارج التحقيق نكسوا على اعقابهم ورجعوا وكنتم انهم تفتعون بطيب العيش
ولذة الرياسة تحرموا نعم الجنة من علية الطرق فقد الكياسة وعالم بما البعد عن حقيقة الايمان وما الجهل في تاويل النصوص
بما يرفع عن الدين الاسان فاذا كذب دعواهم التحقيق والعرفان فهم في نسان والباع الرسول وسنته في نسان فاذا كنزهم
الاذلون وبما اجبرهم وهم الاذلون وما اجلهم وهم المعلمون وما اعزهم الله ازهم بعظمة جاهلون اسرار السفاة فاطلاق
تعالى على صفحات الوجه منهم واللسان ودعوهم لا جلا سبيلا لا يتعرضون بما اهل الايمان فاجهم على لسان ناصبهم ابن حكان ناصر في
حين كان ومن ناصر اصنام محبة علي ابن ابي طالب مع النسر خارج عن حيز الامكان الكنيس اسم اذا اضرها ايمانهم وكفرا كفرهم رجوعهم

بسم الله الرحمن الرحيم — الناصب حفظه الله قوله مذهب الشافعي ان الفاسق في مباشرة كبيرة فلا يصح شهادته وان
تاب بعد القذف والجلد لقبول شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فحكم بقبول شهادة المحدود
بالقذف بعد التوبة اذا صح حالة ما ذكر من التحقيق الحكم بعدم قبول شهادة المحدود بالقذف فذلك التوجيه ذا
وبعدهم شهادة ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين الاستيفاء ذكر القذف والجلد معا فرتب تأبيد عدم قبول الشهادة عليها
حال الجلد والقذف فان تاريخ عدم قبول الشهادة محسوس بالنص وليا الاستفادة عنده مرجح الى الفسق
وهو ايضا ان الاصلاح شاع الشهادة قبل الاصلاح فهو الاستراء وفي كلامه في فتوى الحنفية بعد صدوره وما ذكر من
المعنى هي — من قبول الشهادة الفسق وعدم بالتوبة هي القبول فالجواب عنه انه لا في شرعي النص لان
المشرع حكم بعدم القبول مطلقا بعد الجلد جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض
الى سبب فسق كلام الشافعي حفظه الله وما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص فغير ايراد النص
لجواز الاية وان لم يصلح مفسرا لمقصود الحنفية فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي وما ان اراد النص الاية من حيث انه خاص
حقيقة خلاف المقصود فقد عرفت ما ذكره المحاسن من عموم الاية مقصود ابي حنيفة قوله مما — المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فقبل الحاكم شهادتهما ولم يثبت الحكم بها كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة او لا
قد خالف قول رفع الله درجته وعند الحاكم وغيره من الفضلاء وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على المسلمين وان
اختلف ملتهم كاليهود على النصارى وهو مخالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاسقا فتبينوا فاسقا
فاسقا وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر فتبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم ينقض حكمه وينبغي ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لانه لا يرتفع الحكم بشهادة العدلين فاذا اظهر عدلين فيتبين حكمه لكان حالهما بعد الشرع وكانا وشهادة
الفاسق يجب عليه فعلى وجب نقض الحكم — الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قبل شهادة الاخر على الاقرار
والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ لا في سرقة الشهادة في مال واحد مما لا يوجب ارث او جرح سلم نسخ
الحاكم وان كان قبل التعديل وبعدهم ثم يحكم ووجه ابي حنيفة صار بعدها الفرع اجاز حكم قبول الشهادة وهو ضعيف كما
لم يشهد الا بثبت بحجة عليه كما شاهدت على اخبار العدالة في الشهادة واعتبار العدالة في الشهادة واما قبول شهادة اهل
الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ثبت حجة به لانه تدل على
وجوب التبيين في خبر الفاسق لا في شهادته فلكن التبيين في شهادة الكافر كما يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بالرد في الظاهر
فلان الحكم حكم وهو محتمل واذا وقع شهادة الفاسق على العدالة ذوقت الحكم لا الاية ثبت حجة عليه لا ان يوجب التبيين عند الحكم
وذلك وقت التبيين — اقول لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب الحنفية فكان الاولى ان
يستحي من ذكره واظهار كونه شريكا مع الحنفية في الفساد واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل
على تخصيص الاية واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف على تحقق الدليل على نقض حكم الحاكم قبل العمل

واما قوله ان الآية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا مدفع له وانما الذي [illegible] قال الله تعالى
لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم والتعبير لكن الله تعالى اعلم بما في قلب الناس فلا يجوز الحكم بشهادة الفاسق لان الظن يصير في مثل هذا
الى جنبه يصير واما قوله اعتبار الصريح فهو من تعريف من الدلائل فيه انه لا بد قبل الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل في تعريف
صحته وفساده وان صلح لتخصيص عموم والا يتوجه عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب الت
الرواية في الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب في المختصر والبعض للاكثر في شرحه وبعضهم في الشهادة من زيادة الاعتبار
والتكرر والعدد وعدم المعارضة المشهود وعدم العداوة والخصومة لانه لا ان الشهادة احق بالاحتياط لخفوة
من التهم والاهتمام بالخصومات وكثير حاسي والمحبة والعداوة فيزاد فيه والحرجم وعدم المباهاة فيما يحتمل
ترى من كثرة شهود الزور الا ترى من كثرة رد اداة المعترى انتهى واما ما ذكر من ان نفس الحكم محل حجة الحنفية
من الغيبات المجردة عن البرهان مساوية للكذب والبهتان فهو هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والا يلزم حجة عليه
لانه اوجب التبيين حتى يحكم فيه فبطل ما ظهر بطلان الفرض من التبيين ومع الحكم والتفاوت في الحكم قبل تبين الفسق وفي الحكم
في الحكم وجب نقض الحكم ورفع الجور والظلم سواء تحقق البيان قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المصنف رفع الله
درجته وقال ابو حنيفة يقبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة لقوله تعالى الا الذين تابوا وهذا يقتضي قبول شهادة الذين تابوا والا
والا لا استثناء لا يرى عود احد وهو من كان في قلبه حقد او حسد او امر مساو لحاله لا يقبل شهادة خصمه والعدو
منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي اختيارا وهاهنا العداوة فلا يثبت الظن انتهى قال الناصب
حفظه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة المحدود في القذف اذا تابت الشهادة وتحد ايضا بعد زوال المانع الا
ويعرج بالعصبية ويجري تغييره ولعل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الصحة ان يكون المحدود الخاصة ولم يسلم حد العداوة المصنف
المنصب المذكور اقول فساد مذهب الناصب هذا الا يتاتى اصلا حيث يقول لعل عدم قبول شهادة المحدود الذي تاب
والمحدود الذي حصر واشهاده من حق العدو من يصرح بحرية ويجري هو فيه قبل ان يجري العداوة الجري كل جزء الفسق
طبقا لما صرح قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن من جوهر السيئات كالزنا والسرقة
واما ما استدل به ويعتقد مذهبا فالا يرد شهادته كالمرتد فسق اعني سبيل التدين وكذا القول النجي في جواب ان الا يرد شهادتهم
وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى مذهب الشافعي ان شهادة الفسق مردودة
وشهادة ارباب البدع والهوى عندنا مقبولة ما لم يكن من الكفر وحجة مذهب ابي حنيفة ان الفسق اللازم من الاعتقاد
والتدين ليس من الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل الضرورة كما شهد اعتبرهم على بعض عند ابي حنيفة
وان ارد الا يرد بفسقهم بل بكفرهم وقد ذكرنا ان الآية لا تصلح حجة اقول يتوجه عليه انه اذا اراد بعدم كون الفسق اللازم من التدين
مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر فهذا ساقط فان الكفار غير معتبرة فيما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان
اراد انه ليس فسقا باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان الحاصل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو
صريح في كتبهم مع انه لا دلالة في القول بانه يرد بكفرهم كالفسق المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر فسق الفساد وقال ايضا

ما لفظه جاء شهادة الكفار في قوله تعالى بعضهم على بعض الجمع من الله تعالى بذلك على ما خالف القرآن في تبيين شرف ابناء الله
ثم الفرق في قبول شهادة الكفار في السفر بين الحاجة المضاعفة والمشاهدة قال الناصب قال المصنف رفع الله درجته
ابو حنيفة وما لك الضرب بالتطريح جائز حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقد قال الله تعالى
يبين لهم حيث يرجعون الى الضرب بالتطريح ومرقهم يلعبون بالتطريح فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبه بالاصنام
المعبودة وقال الله تعالى اجتنبوا الرجس من الاوثان من كذب خلق الله تعالى يقول بات وما سات قال الناصب حفظه الله اقول اللعب
بالتطريح عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرط ان يعد الاول سدم اخراج الصلوة عن وقتها بان اشتغال الاشتغال والثاني
ان يجاوز عن القمار الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اصابة نقص [illegible] فاذا وجد شيء من
هذه الامور يصير حراما وذهب الاكثر من اصحاب الشافعي الى احد الذين ذهبا الى ان الضرب بالنصب الشامي وقد صرح بالحلة
والا يعود واما ما ذكر من ان رسول الله صلعم يقرر حكم وتمامه فالاختلاط العرب والعجم في زمن رسول الله صلعم فعلى التطريح
وما ذكر من حكاية عن خال وما التطريح فالا شيء يصح في تمام ضرب فقال ما كان امر الضرب فلا بأس به وما ذكره من الرسالة
على ان التطريح وفي الا يحلم وفي اهل بل يحل ان اهل الرسالة مبني على مرتبة الكفر على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام يرجح
الشافعي بانه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك استبداد على من الحيوانات وقد روى بحسام
واستدل بعض الاصحاب على ما احتج لحرمة بامر الترك وقال العمل الكاذب ابو هريرة وسعد بن جبير من الخوارق فيتبعان كما
يقبلان استدبار والاعجم اقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالتطريح اذا اعتبرت في حل الخمر عدم
اخراج الصلوة عن وقتها سبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عند وان ادى عن الشهود الفقد والهذيان والمنازعة مع الاصحاب
وان لا يستحق على بصيرة كانا مستحقين عليه الخمر ولا اعجم في مجالسهم المشتغلين على الخوام والشافعي لا يفتح فسقا في الكثرة الذي
ما شاء وكما يعتبر في الحل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها سبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع وجرح الزنا سببا
يكون الرجم سلاحا وان لا يصيبه ذلك او كان حاضرا بالبيت التي يفتح فيها الزنا لا يحضرها احد ذلك الوقت وان دون ذلك اصابة
او كان لا يبلى احدهما الاخر اجرا على الزنا لا يكون كالقمار لا الحال بالحل وان لا يباشر الزانية على صورة يجوز فيها وجها
بل يخترع صورة اخرى بان يطأها فاما مثلا لا يجد ذلك من الاعتبارات التي يحكم منها الصبي وان الذهب ان الحنفية
الشافعية جعلوا الحجة المقاومة بالمرد ما يتعلق الشهادة وعللوا ذلك بان الاحتياط فيه اشد اذا اراد وا الاحتياط فيه
ان يتحرى الخاطر ويعين في الاداء والحروب كما صرح ان الشرع يعين في مراكز الحساب ويجب حتى الخاطر ويتركه
ذلك مطلقا عن المواعيد في اللعب به واما استدل به الناصب على اباحة التطريح من لعب بعض الصحابة وان بعض
فلا يصح حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمناهدة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان حاله ويدل على بطلانه
انكار الناصب انه لم يبعد استناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الطريق وانه لم يكن التطريح
من ملاعب العرب وهو مدلول بان نوم كونه من محترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله صلعم وعدم رؤيته
فان الشرع لم يكن من ملاعب العرب ومعروف بعض الحديث الذي رواه عن رسول الله صلعم في النهي والتطريح [illegible]

زمان تخرج الحكيم الهروي وهو صحصر من داهر المطرح على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة ترده التجار وغيرهم
وانما من الشدة الى الحجاز واليمن وغيرها من ديار العرب من طريق البحر ويبيع العرب من الجاهلية بانواع الفواكه
والاعناب ولا لام سعيد جدا ان لا يجعل نبيذ المطرح مع كونه من احسن الانبذة لا يتطرق اليه من الاراء والحروب
وابراء فان اللوائي يكون لاهله الموجوب وما ذكره من وقوع ذلك النبي جرى قبل عن رسول الله صلعم بل يحتمل انه
النبي الى بما رسول الله صلعم قبل ذلك في مقام النبي جرى تذكره للخاطبين بانه النبي صلعم قد نهى فلم يعد النبي ابن عباس من
عن تعمل **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا يحد ولا احد ولا ارد شهادته
وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ **قال** الشارح حفظه الله اقول ان قد سبق هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم المسكر
الاخرى فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة **اقول** قد سبق انا ان الحكم بتحريم السكر ومن السكر بخالف ذلك ثبت ان النبي
وهو قوله صلعم كل مسكر حرام قال ابن حزم انا بعضهم فذهب الى الخبر وقال انما عنى صلعم بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخرة التي
يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلعم وهذا من جملة الباطل
وثانيها انه لا يخلو ان يبيح ذلك في شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والزبيب والتمر
الاشربة انما يتخذونه في جملة الزبيب والعسل فيخطئ ملح حتى لا يفهم النبي صلعم حرام والثالث انه قول لا يعرف
حتى فقد نزه الله تعالى رسوله صلعم عن ان يريد بل قد نزه كلام فسكت عن ان يقول لا تشربوا الخمر اي ذلك
عندكم الكاس الاخرة ام نظير الغلطة منا فان قالوا الكاس الاخرة ظننا انه يكون من اوقية وقد يكون من رطل
ارطال واكثر من ذلك وقد لا يكون هذا كاس بل يشبع الشارب فانه في الكثير فلا يفعله على جهة حتى يسكر فيطلق
قولا في الكاس فان قالوا الجهة الاخرة فلنا والخبر تفاصيل فيكون منها الصحيح جدا ويكون منها سائل الحق فاي ذلك
هو الحرام وايه هو الحلال فقد فساد قولهم في الخبر ايضا فان قالوا الاخر فظنا فلنا الفظ فنا كبير فيما صغير حتى نرد هم
الى مقدار الصاع ومن يجعل في نصاب من يسخر بهم ويتلاعب باعاديهم فان لم يجد وجد ذلك جدا لانا قد سبقنا الى الله تعالى
انه حرم علينا بهذا الباطل جاهل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان يتركه احد
وحاش الله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الانبذة او المرة من الطعام والشراب فقد نزه الله فلنا نعم هو زاد عن
المنبع والذي المجبول بالطبيعة الذي غيرها كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كان ذي غذاء
الابلغ شبعه فطعمه الطالب الغاصد الى اداء نفسه واتباع شهوته فكيف وهذا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل
كقوله صلعم كل شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب الى حين شربه وانتهى فان الكاس الاخرة المسكرة
عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة بل هذا باطل هي وكل ما شرب قبلها وقد شرب الانسان فلا يسكر
فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي احد استدل به على تحريم حينئذ والله تعالى
الموفق وقال ابو حنيفة في حد السكر انه ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء والماء من الكلاء وهذا ما يحبل
رحمنا وايلكم **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به قال الشافعي

ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف الشافعي رسول الله صلعم وقال من لعب بالنرد مستحلا فما طرح يده في لحم الخنزير ودمه **قال**
الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فانه نقل عن الاذهب تجري عليها ذهب الامرأ
في المذهب انتهى **اقول** يكون ما ذكره الشارح ساقي كما ذكره الشافعي حيث نقل في سياق حكم النرد والشطرنج
ذكر المعتبر عن الشيخ الامام الشيخ ان النرد يحل النرد وجه اصحابنا ولكنا يكره ساقي كتاب الينابيع حيث يا ابن عقيل
العدالة من شرط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا في وجه اختاره ما ورد عليه وجه لسنة بالكتاب
والسنة تعقوف الى الذنب والكبائر الجنبهم والحرم وكتمان الشهادة بلا عذر ومن الركون واخذ الرشوة والقيادة والسعاية وضرب
ظلم بلا حق والكذب على النبي صلعم وسب اصحابه والخيانة في الزنا وتقديم الشهادة مع ترك الامر المعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة ولا اصر على الصغائر في وجه كثيرة وكذبه وشفاهه واعرابه وجحود الحق ونصب نرد لقولهم من لعب
بالنرد فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب الى الوجه الاول اختاره الشافعي من الوجوه الثلاثة هو الوجه الثاني
ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة وانما الاذى بعد فيه ذلك سبب المرد وهو الوجه الثالث كما لا يخفى فهذا المذهب
في قوله فانما نقل عن المذهب وقوله افتراء على المذهب المقرر بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول في الوجه
الجزم الغرض به ولا ينبغي وانما اراد به انه لم يتبع هذا القول والوجه في مذهب الشافعي الا في غير ما في جميعها فيه كذب رسول الله
به وجه الشارح كالوجه وجه فتح **قال** المص رفع الله وقال الشافعي ومالك انه ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد
به الشهادة وقد خالفا في ذلك نعم واختلف قول الشافعي وقال محمد بن الحسن هو قول الشافعي ومالك انه قال الله تعالى بين الشارب
لمن الحديث وقال ابن عباس وابن مسعود انه القمار وقال هذا القمار يلبث المقامر في القلب كما يلبث الماء البقل وهو النهي عن
بيع المغيبات ومن الاشياء والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام **قال** الشارح حفظه الله اقول مذهب الشافعي
ان القمار بالحرام الاشعار وسائر سكر وهذا من الاحتياط ما كان منها خوف فقد حرم وكذا من الصبي والجواز
وسائر ما جاء كسند الاحزاب وهي شعرها والدليل على عدم حرمة سائر في الصحاح ان عائشة رضي الله عنها قالت كانت عندي
جاريتان الانصار وهما قال رسول الله صلعم لا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحسنون الغناء وايضا روى في الصحاح
عن الرسول بنت مسعود بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل حين بني علي فجلس على فراشي كمجلسك مني وجويريات لنا يضربن بالدف
وينددن من قتل من ابائي يوم بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لا تقولي هكذا وقولي ما كنت تقولين وهم
من هذه الاحاديث جواز الغناء وخصصه بعضهم بالعرس وبالاذن الظاهر من الاحاديث عدم الجواز الشافعي في العرس وذكره
في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة **اقول** ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد تقييد ذكر القمار
فيه وتطلب الحرام والغناء وسائر لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث والمراد الغناء بيت الغناء ومن احبت وهي بجاء الغنا
تحريم انتهى والبيت فيه ما ذكره الشارح من تقييد كراهة الغناء بالاعتبار كما ترى لتوسيط تحريم الاخبار التي ذكرها الينابيع مجلسا
معارضا للاخبار التي استدل بها الشيخ فحصل الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح الخبر المشتمل على ما يقتضي
الامر ترجيح ما يكون مستدلا الامر على ما يكون مستدلا الاباحة لما رواه الشارح من احاديث الاباحة بعد تسليم تحتها يكون مرجحا

سيجامع اجتهاد احاديث الزنا بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي ذلك
شيء وانما الاولى ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما حكاه ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية ان
الاصل الحرمة فقد سوى المصنف رحمه الله وقال مالك لا في صفيت لا اقبل شهادته بعد توبته وعند الشافعي وقد خالف في بعد
واستثنى واشبه بينة من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة الصبي على الصغير لا في الجراح ومن خالفه الآية وقال اذا شهد
او كافر على الكافر فردت شهادته ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد تقدم الآية وقال مالك شهادة
الخنثى وهي الذي يخفيه صاحب المدين عن المغرب ثم يجاري المغرب في الذي يبقى ابعد الخنثى لا تقبل وقد خالفه الاية
قال الناصب حفظه الله اقول اما ذكر من المصنف رحمه الله من مالك في عدم سماع الشهادة امس اجتهاده وقد علمت ان الاصل
على الجواز في القذف ووجه عدم سماع شهادة الفاسق على الفسق لعدم الاطلاع على جاز لعدم الخلط وقبوله في الجراح لا كذلك
في الباءة ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة الخنثى انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة تدل على قوته وقد ذكرها اصحابه ولا تعلق الحنفي الادلة في استثناء الشهيد بانه
مشروط بشرط يفهم من السنة اقول القياس باطل كما عرفت في ضم الاصل مع ان قياس المحدود على الجلد وقبول مع الفاسق واما ما ذكره
في تعليل سماع شهادة البدوي ... اصح من الحاكم في البادية فيجري في جميع الجراح ايضا الامكان وقوع البيع بجميع البقيع
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة فغير ان الرد
سبق لعدم الخلط لزم السماع واما ما ذكره من الادلة فقد يكون ضعيفة فلم يكن الكلام في ان الادلة التي تمسك بها مالك في
ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة من مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ذكره
ان النص الوارد في استثناء الشهيد مشروط بشرط يفهم من السنة ... ان السنة التي يفهم منها ذلك الشرط غير موجودة
ودعوى الاستنباط ذلك منها كابرة وقد صدقت جنابك فليذكرها او لنا حتى نطلع على ذلك الشرط واما قوله المصنف رحمه الله
ورجحت مذهب الامامية الى ان اذا شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع
ولان كل اصل لم يثبت بشهادته قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين اذا شهدا على امر ثبت
والا لم يثبت بشهادتهما وان اختلف كل الاصلين لا يخفى انه لم يتحرى الناصب لما ذكره المصنف من مخالفة الاجماع واما اجابته
عن الوجه الثاني بان الاصلية جنبت بشهادتهما الخ فلا وجه اصلا اما قوله المصنف رحمه الله ورجحت مذهب الامامية الى انه
اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له بينة كان له يمينها ... وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله البينة على المدعي واليمين
على المدعى عليه قال الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي ان يوجه اليها اليمين لانكارها وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة
ان الاصل كما مر عدم الزوجية والبينة كل امرأة من نكاح الجارية لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين اقول لا يخفى ان الاصل اما
بحجة ان لم يعارضه الشرع فلا يعد اصلا هذا اصلا قال المصنف رحمه الله ورجحت وقال ابو حنيفة اذا وطئ امرأة في طهر واحد
وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون الحمل لواحد منهما لحق بهما معا ونقل الطحاوي عنه انه يلحقه بالثاني ولا يلحقه
بالاول وحكى الكرخي والرازي وجها عنه انه لو ادعاه ساقط امرأة قاب الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل اثنان فتحولت

فقالت كل واحد منهما هو ابني من سيدي لحق بالاسنين معا وهذا خلاف المعتزلة والمعتزلة المعتبر الشرعي بان الولد الواحد
لا يولد من امهات شتى ولا من اباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى قال الناصب حفظه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا تنازع اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او جارية او ابنا بشرك اثنان او اكثر في وطي امرأة وتأتي ولد يمكن من كل الشبهة
في النكاح وعدم الطلاق في العدة او النكاح الفاسد وحده او بطلانه لا ... فاسدين او بطلان النكاح الجارية
المشتركة او بطلان احدهما ايضا ... قبل الاستبراء ... في جميع هذه الصور فاذا لحق النسب بواحد منهما
ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر الفرض حق القائف فالاحاق باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح
لانه ... الى ما في الظاهر المرجح والمخالفة الضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول باحتمال الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب
الى الظاهر المرجح اقول ما نقله المصنف عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا ونقل الطحاوي من انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة ودليل
على ان ما ذكره الشارح في توجيه كلام ... يخرجه ... مذهب غيره ... الخلاف جيد ... مطلبا ... مجتهدات الناصب
وتوجيه ... بالاتفاق ... الناصب ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة الفرض على القائف ولا الذرعة التي اخبر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم
بان القرعة ... التي ... بلا مرجح ... الفرض على القائف ولا القرعة والحجة كلام ... ترجيحا ... بالاتفاق
في ... ان يقال ... بتعريض الكتاب والسنة ... باحدهما دون الاخر لا مرجح ... الحرمة ان ... قال المصنف
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الكتابة الفاسدة لا ... الاصل ... على ... ذلك ... محاربة ... رسول
وقال ابو حنيفة اذا كانت جيدة ... وطلب ... فاباه احدهما ... نصيب ... اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف ... الناس
الطرفين ... قال الناصب حفظه الله قوله مذهب الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام
كالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم التزام ... الفسخ في الفاسدة دون الصحيحة ... الصحيحة
فساد العقد لا يبطل الكتابة في البيع فان صح صار ... فعله ... سئل البيع واما ما ذهب الى ابي حنيفة من عدم الابراء
اذا صح ... وسعي ... المورث فلا يبطل ولا لزم وعدم تسلط ... ان يعتقه ... سلطا على ... قوله
ما ذكره ... في تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في باطلة فاسد ... على قوله ... وما
جعله ... واصطلاح ... في هذه المسئلة وتحقيق ذلك انهم ... ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة ... الى
على التي اختلف ... كان البيع ... او مكرها ... الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر ... ما لا يفسد ... الخمر ... او اختلف الصفة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها ... فاسد او بغرر ... في
العوض ... وخمرا او مجهولا او لم يجر ... الكتابة الباطلة ... والفاسدة ... الصحيح في ثلثة امور
احدها ان يحصل العين بالاداء والثاني ان ... بالكسب ... عند العتق ... من كسبه وكذا ولده من جارية
والثالث ان ... حتى يقابل ... وبيعه ... عند ... وكذا ولده في انها لا يلزم من جانب ... فسخها
وتبطل بموت ... والجملة ان ... الكتابة ... الكتابة ... عند ... لا ... الفاسدة
لا يترتب عليه اثر ... الاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه فالكتابة الفاسدة ... لا ...

واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة الخ فرد وبان عند بانه لا يرجح الاحق عقده وأصل محمد عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة
الفاسدة كالبيع وعقد عبده بخمر صالح لا يصلح حكمه فيما بالقيمة لصالح الفاسد كالاحق واما ما ذكره من ان
حكم الصحيحة بعدم تحصيل اجله الوارث حصة من مال الذي لا تاب المرض حصول رضى الورثة لزم نزم عدم تحصيل اجل الوارث
على كان المورث في مقدر جزء اي طرف من طرف الشريعة من الغرض والغصب وتحريمها وبطلانها فيرجعا واما ما ذكره من انا لا نسلم
الحكم بعدم تحصيل اجله الوارث حصة من مال المكاتبة عدم تسلط لان اذا اعتقد فيكون تسلطا على ماله مدخول
عدم التسلط لا ما اخرجه الدليل الفصل من جملة افراد ذلك العام التسلط في الاصل وقد نفاه ابو حنيفة فكيف يصدق انه
تسلط على ماله فالتسلط في الفرض فقط لا يصح صدق العام بعموم وهو ظاهر قال للمصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة وسائر
والشافعي اذا كان عبدا بين اثنين فكاتبه احدهما على نصيبه جاز ان شريكه لم يصح وخالفه ابو حنيفة و

قال رحمه الله رحمته هذه الاحكام الشرعية التي خلاف فيها الخصم والقرآن والسنة معين من كل من راه لا ان فضله فيه
يكتب الفقه فانه يطيب بخاطر على الكثير هذا وانما الفقه يا اخي هذا الطلب بالاختصار لان المطلوب بيان الحق بالعبارة الوافية
سنرجو الله ان يكون مصيبا لا يعجز جلبه الشطار ولا الزلل وهو ما سل بذلك فيجيد من يؤمن بالله واليوم الآخر ان شاء الله
فلذلك من عدله واعتقاده من اتباع ذوي الاهل والاعتقاد في تقليد الاجداد والآباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشتباه فان
الرؤساء منهم يعتقدون ما اعتقدوه من العقائد الباطلة طلبا بالمناصب الدنيوية واهملوا الآخرة وظنوا انه اخلد وفي
الاعين نفوذ باطنة من عزل الاقدام فيما ادعوه وهذا الكتاب كما يتبين لك اولى تحصيل لكيفية من يستغني عن كثير الشبهة الخيل
والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا محمد المصطفى وعلى آله وصحبه
وعترته الطاهرة صلوة تعقد ادخارها لاعدائهم باطلهم الجاحدين ورب سلم الرؤف المطلبين جعلنا الله واياكم من
ترحمه ولا هم يحزنون قال الناصب حمد الله تعالى الطف العجم وفضله الخصم حتى اشتهر عند الانام
الرحيم عدلا الحق وفضله نهج الحق وكشف الصدق عقد الحشاء بكتاب هذا الشيعي ابطال نهج الباطل واهل
الفاطل وذكر ان صحيح ما ذكره فيه ذلك الكتاب مستخف بعبارة الطاهرة عليها الزكاة وابدى الله تعالى
على طلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى محاذاة الكتاب والسنة والجماعة على اتباع
سنن العقل والفطرة فهي ادعاء مبطل مفتري الكذاب بل هو مخالف ضرورة العقل ومخالف الكتاب والسنة وهم
في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما سماه عليه لقصور باعه في طريق الاستدلال ومنقوله في الاكثر
والتعصب ولو فهم لعلم واستلاء علماء الاهواء عليه والغافل المتعصب الذي باطلع كتابه هذا واطلع على ما فيه من ما
وما اخذ في رد الخصم وتشتت في ابطال مدعاه الكاذبة بجميع الاحاديث وصريح العقل الشايع لصريح الشرع على طريقة
الانصاف لا على سبيل التعصب والاعتساف فعلم انه لو رجل من الشيعة غير مبتدع لا ينبغي ان يذكره من قول المذهب في
العلوم الثلثة اذا صح ويقلد فانا اذكر ما ذكره في العلوم الثلث اولا ثم اذكر ما عندنا العلماء وابطلوه ضعوا
واعتذروا في جيد ابناء الدليل مسلما اختيره هو واستلزم من ارباب مذهبه وبعد تامل الرائي بطرفه في المطالع لهذا
الكتاب ان المذهب الذي يذهب اليه الشيعة والرافضة ما حزة مرجحات اقوال اهل المذهب وطعن من فضلاء
المعتزلة وقد جعلها اعرض المصنفين الذين اجمعوا مذهبها وجعلوها اقسام طريقة وجعله واداها وهذا من ان الائمة
من علماء السنة يحتجون بانهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم ونرى النساء ان راجعت كتب العلماء والجماعة الدوانية في الاصول
والفروع ان العلماء لم يلتفتوا الى الخلاف ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا ما دار على سبيل التعجب لطرف ما ورد وبطلانه
وهاعن اسماء الله تعالى نصح خاطر في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان اقول
جعل الناصب الشريعة الى سر مرجحه الذي يعلم الذي لطعن ضعف التوفيق انما يصح بناء على ما ذهب بعض الغوري من
ان التوفيق قد يحصل بتوجيه اسباب الترجيح فاذا توفيق الحزب يجب اعداء الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفصيل
مجرد هذا في هذا الشرح سعد فاختاره توفيقه لكنا بهذا الجرح وادعاء ملكوته جزاء كاذبي وتهم ما قال

بعض فضلاء المعتزلة في مثل ذلك ... مدعي ارادكم توفيق جاءت بالشبهات ... حال اصحاب زيد فيض جاء وكيت ثم الناصب
ان ذلك كشف الغاطية في قوله اقول كشف الغاطية هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مستخف قدر صرح كشف الحق
وصح بتوجيه عليه السلام بهذا ولكن في وضع من الخوض في الحجج والفرض الظاهرية بعبارة تجنبه طرحه سماه اسلاميين على
محصا ثم نسبة كلام المعلى الى الركاكة انما وضع كذا وعبارة ولو دام الاصحى ادبيين من ولد ذلك الكتاب المستطاب لما وجد
ركاكة جملة واحدة من كلامه حتى قلنا هذه العبرة لما كذبه عبد الله تعالى اللهم الا ان يراد بالركيك في كلام المعلى ما
الركيك حكاها اللهم عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر النبي صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليهجر واستلزم ان يهجر بعض الفوارح والشيخ
الحق ودهاني شان المشايخ الثلثة والقدماء الاربعة واستلام لهم فرقة لها الجرح والتعديل الذي ذكر في الرجال
الركيك بهذا المعنى عرفه عارض التكفيس بالفارسية كالا يخفى ذوي ما ثم ترجمة انتقام الله تعالى عن الناصب جاء ذكر
المعلى حمد سبحانه ان الناصب سمعت نسب كلام المعلى في هذا الفصل الى الركاكة فصار جهاده وفتح من قبح صرح
افترات تحريره ركيك سلوره تحاوزت عن اسلوب كلام خاطر الاعاظم مهما ارتفع في قدره الطاهرة عليها الزكاة ابدا الثنا
في صفة الاخرى كذلك اسلاف اسلاف العربية غالا يخفى ودعاه وتوهم ان الظاهرة في كلامه يصير جهة لغو اعداء انه السنة عليه
وفيه ما فيه ومنا قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى محاذاة الكتاب والسنة الخ فان الضواب ما يقبل ما نسب الى
جمهور علماء السنة والجماعة من محاذاة الخ ومنا قوله ولا ينبغي جهاذكره من قول المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع فانا
حين العبارة ولا ينبغي الخ وهذا اعتذار عن ورود ما ذكره الخوض لبيان ما ورد في سائر جرح من القرآن والزكاة فعلى ما ذكر الكلام
هذا وقد محصا اتجه في نفي مراتب ما انتسابه من الرد على الناصب هنا لعلى الخم من الاكذوب والافتراء ومخالفة جرح العقل
كذا فضا ما سمعت ان فيه حمد ضرر ورد الكلام وسلاذ او الفضا ما عن به بعادت اسلاف كاذبوه فقد
نراى بلبلت اخرى نبيد اندند كه كين هر شي بدين ناهر بزرگوه نزدا ومن المحكمات فتحيا ما نسبت من جهاذ
اهل السنة بالصحيح ثم ما زعم انا ما فيه جهة على الخم مع سلوب ما اسلاس فساد حال ذلك الاعاوب وبعال ما جهاذ
والكاذ الاسامية لتحيت انه كيف بتالي الناصب دعوى فتنه صريح العقل مع جرحهم العقل بجعل اهل الحكم ذهبهم الى والفتح
العقليين على ما سبق في مسائل الاصول ولما ما ذكره المعلى في العلوم الثلثة اقول اي مرجحة رجح جهة العلماء
الخ وكون ما مرجحة الظاهرية في زعم الباطل وزعم اسلاف الذي جرح جهم بالعلماء حمله ادعاء محصا بحمد الله تعالى بجهاذ
وجهه ولكان هؤلاء العلماء المرجحين لرجحوا بين رجحهم وكثرما في نفيه الحق من رجحهم واما ما ذكره من ان النسخة تحيس
من فضلاء المعتزلة فرد وجهي بيانه من ان اولى ورؤساء المعتزلة انما اقتبس من سيد الشيعة الى هاشم بن محمد الجبائي
وان الذي اخذ من علماء المعتزلة تحرير ابي الحسن الاشعري شيخ اهل السنة عامة الامامية اعتزل الحسن في مسائل قدر الله الفرق
بالرياسة فافرد تلك المسائل المتدوين واحبا سنة جهاد ولقد بين وصفه في الدين فذكر لحوا من فضلاء الشيعة
المعتزلة اجمعين واعلم ما ذكره من مرجحة مذهب الامامية ومن وكيف سكوت جاء ذكره الشريف في كتاب الملل والنحل
في تحقيق الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث من جحوده من مجحوده مذهب الامامية في المسائل

هو علي بن موسى الرضا عليه السلام ولا ريب في عجائب المذهب الذي يكون مجدده مثله ومن هذا المذهب هم هذا الشيخ
هو واحد الائمة المعصومين وبينه وبينه قطعية كانوا لهم احاديث واداب وعبادات وعادات ومذاهب في فروع الفقه
ومعتقدات كما ورثها جلوسا لاولادهم وحواريهم وسوابهم وحبيبهم من شيعة المدينة والكوفة وغيرها كانوا كما
المترسلين في كتاب الملل والنحل حيث قال بعد ذكر البلاد الجعفرية والمجعفرية من الشيعة اذا بعد وفاة جعفر بن محمد الصادق
فهو وجعفر بن في الدين واداب كامل مرجعهم في الدنيا ورفع نام عن النبوات وقد ادام المدينة بقية الشيعة الخمس
ابد وقيس الى اليمن واسرار العلوم اثنى وكانوا اعتم ومجتهدهم في كل عصر من ذلك لعبد الله بن موسى عن الى يوسف هذا لا يتصرف ابن
حنبل وفرق من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا في زمان الائمة الاثنى فواضح منهم لم يأتم احد
ولا احد ان فيهم لم يكن يطلب واجتهاد وانما كانوا بالعلم الحقيقي اما بنقل كل واحد عن ابيه الى رسول الله صلعم واما بالكشف والالهام
عيب بنا وي معتبرهم وكبيرهم وطفلهم وروى ان احدا منهم في معرفة كل في كبرة تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سأل احدهم عن
سؤال فرقة الاعلم ورجع الى كتاب واحتاج الى فكر ومن وقد على سيرهم التي تعرف محاسنهم فضلا عن من اقتفى عن صدق
ذلك وقد صنف علماء الفرقة في مناقبهم وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم
ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر بن الطائي واشباههم فانهم تردوا الى الصحيح كما
جعفر الصادق هو كالحسان والسوق بذهبهم المستردة واستوا الاحاطات اخذ من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب
وكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والفضل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي
عرف صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يعتبر عدهم مثل هشام بن اسمعيل المسوي ومحمد بن جعفر الجنبي الرازي وابي
الفتح والصاحب بن عباد شيخ الشافعية محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق بن ادريس الحلي الشيخ المحققين ابي القاسم جعفر بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحمصي ووالده الشيخ
العلامة جمال الدين صنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الشيخ المحقق النصير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي السرخسي والشيخ الشهيد وانما لهم من لا يحصر عددهم وعدد مصنفاتهم
وعقبكاتهم في العلوم العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين وتعلما اهل السنة في مصنفاتهم كالاخوي وغيرهم من الاجانب
وجدت تعلم علماء بنا فقهاء الحلة الحوارى والمولى والهندي في مذهب اهل البيت عدوا الى البيت وما نهم من السنة
ورفضه وكانوا يتجلون الابناء في اكثر الاوقات عن الخمس من اهل السنة ويحتقرون احوالهم ختم تقية ومع ذلك كانوا يحتاجون الى
الاخبار عن الائمة وكانوا من التعصب في مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فاريخ هذه الطائفة مكذب عما لا وجه له لا ترى
موجب النار وفي الدنيا سبب القتل والعار والعاقل الاختيار مثل هذا لا سبب نوى يدعو الى الاختيار ولا ختم صنف
الكتب والاشعار المتخذ عن قائد الائمة الاطهار وما لم تمس الاحاديث ولا اخبار التي لا تطيق بانطان الاحصار وبين ما في
اصحاب الكتب لاهل السنة زيادة لا مزيد الاكثار ولا يتصور من هذه الطائفة الابرار وسنة وانهم وما لقيتم في ودة الاخبار
واشرافهم عدد الاوعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور الصحابة حتى جاء كثير من الاخبار بسبب اعداد الراوي ان ضعفوا ذلك

المبلغ من الكتب وتبيين اما بنا الى اهل البيت عم كذبا وافترا وتجعلوا انفسهم ابدا مما هم مقصورة عن الدنيا والاخرة
عمروة مجموعة من خلاف مذهب المخالف فان علماء هم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين مستظهرين وانفق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا بعد منهم اخفاء الحق ووضعهم لباطلها في الدنيا ورجيته في تقرب الامور والياسا
ومن استولى بعدهم على البلاد والعباد وكثرتهم العلم والفساد كانت هذه في اكثر بلاد الروم وسائر الامم وغيرها
حاما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماء هما يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون من شناعة
يحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزائد الناقص الجهل الذي لا يتقيد بالشرع ويشربون نبيذ صلوة الجمعة
والعقود والاكحة وامثالها من اسمه الشرع على اذانه ويبيعون اجرة اخيهم الفضاء من السلاطين ويأخذون الرشوة على فتاويهم
انما حرام باتفاق المسلمين فاطبة وكتبهم كما هم الصحاح في جميع اهل السنة وقد صنعوا في بحر جلاله
الياسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها وصحوا فانقرضوا بحيث لم يبق
منهم عضو جلد ولا رسم فرقة فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث في من الامور
والياسية وتكليف اولياء الامور بتنبيه الى فضح الجوهرية كثيرة من مظالمهم في فصل محنة وتجيم على خلفاء
اشتاق جمع وسوء اعتقاده في معرفة منصوره في نار محي الياسي وابن كثير الشامي وجبر عاصمة كم وانا ثبت ان مذهب
الامامية مذهب اهل البيت عم ثم الدعوة لهم وثبت حقية ما ذهبوا اليه الفصحة من عرفوا في مذهبهم علمه سبحانه ان الشيعة
لم يكونوا معصومين بكانت فقد كانوا مجتهدين بعد ذلك ثم بما لم يقطعه ذلك احد وسلمنا ان الحكم الاربعة كانوا مجتهدين
اتفاقا واراء ولكن لم يقم دليل على ذلك ولا نقل من الله ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما قلتم وذلك في اهل البيت
كما حصل من ان التمسك بهم وكتاب الله على قول ابن الباري لم ينص في كتابه على ذلك بهم ولا امر الناس على التمسك بهم
فالشريعة التي في الحكم الجزئية لا تنافي حكم وهي الاختيار وحاصل منهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على عدالتهم
وتعظيمهم وخلافهم بحيث لا شك فيه احد ولم يجرأ احد من الطعن عليهم بما يتعصبون ولم يطلق الكذب نقيا الى احدهم
وكثرتهم وعلمائهم في الدنيا كالخلفاء بني امية العباس وسائر الائمة جميع الناس لهم فالكاذب عنهم ان يكذب كل من
من حصر هذه المزية لم يجعل الغير هم فان من سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه الكشف الزلفة
في ترجمة الحنفية واخت كفرة مخالفت الطهرة بما يبطل نجوه وقال الغزالي في الحلية والكرات فالمجتهد اصحابه فان اصح
في فتحة اختيار مذاهب التي خالفها خصوصه فانه زاهبا ان لا يبقى في قواعد اصولية بنى في الفقه اجماع بطلان الفقهاء لكفرة
الناس على الخطر ورجوعه الى الاسحاق الذي لا استند الى الراجح في النحو ان كل هذا لا يكون بما يساره وعدم
الفرائض ومن الحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول الشافعية كما من تصريح اسامهم الرهد ذلك في بعض فرائضهم
ولا نفهم كم حبيبة الاتيه كذا هم في المالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة فعلم الجميع ولا ريب في وجوب اتباع
المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل المرجوح مع امكان العمل الراجح فعلم ان الشافعي واصحابه العمل بمجرد مذهبا
بحيث اهل البيت عم جبرهم بل يلزم ذلك كل من وفقت نفسه عوجاء الانصاف ولا تقلب بطنه هوى سلوك سبيل الانصاف

لان المقتضي للمجاهدة حاصل كما تقدم والمعتمد وهذا حاصل فيما نحن فيه مع ان اهل البيت عليهم السلام لم يمكن انكار هذا
بينهما ولا يلزمنا القول بعصمته فيكم لانا نقول في الشيخ المفيد حتى يرجع من الخطاء سعيه فيكون تحريم المتقدمة الناجية الخ
بمذهب اهل البيت عليهم السلام اجماعا لان الذين لهم المقدمات عندكم فاي مسلم يخالف الله والرسول ام حرمكم الخطاء منهج اهل البيت
وما استفهمتم ما حرمتم من مرجحات الاهال كيت وكيت لو اطلعت اخرى والتعصب الذي يجعل الشلوب لا يلتفت وهذا الخ
ثاني على ما يتضمن الخاتمة ونصح ان جعل ما ذكر فيما من مرجحات مرجحات سفريات لم يزد بها الامر بالفتاة والعمل على
نفسه واسلاحه وتضعيف العار والشنار على عقابه واخلاقه فقول قال الناصب حفظه الله ليس ان يتضمن
مذهب الشيعة وبيانه وكشف رهن قواعده وبطلانه ونسأل الله تعالى ان يوفقنا لهذا البيان لا بنا بالحق الاصفاء والتجنب
من الغرض والاحسان تنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم ان الخلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في
وعد الله تعالى ونفع المخلف في وعد الله تعالى محال عقلا ومحاذ ونزاع الاحد في هذا والخلاف في ان تفسير وعد الله
لامة محمد صلى الله عليه وسلم بخلافه اشياء ولا يدمن وقوع الاثنين والاجزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة مجموعة
الكلام صريح النص على هذا لان سكم بدليل قوله تعالى ان الذين من امنوا منكم يعني الله عليه وسلم وقولنا ان الخلف
المتبعة لزم الخلف في الوعد الثاني وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تعالى هذه المقالة بحيث يتبين المرئي المعدود عن
الحيرة الهائف العامل انشاء الله فنقول الاول من الوعد الثاني الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض عطاء الرياسة
الكبرى بحيث يتبادر الى اهل الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير تحقيق مذهب الشيعة لان
فرعونهم بنفي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم وكذا تكفير من قال بامامتهم وكذا تكفير فرعونهم بكون من اهل الاسلام
ايمان فاستخلافهم في الارض بكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف فكذا فرع ورد المؤمنين اشتهر
بشرحه على ما تحقيقه من الاحتمالات فاهي وساوس فرقها اصلي ليس من ولا مصدر وجب ان يتحقق نصره بعلاء اصلا
وقايس انه على تقدير ايمانا جليلا وخطاؤهم انه لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن الى امر الذي ولا يعبدونني
يعبدونني ولا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الاستخلاف واظهار هذه المسلمين المحرفة مكفرة
والعرض سيما اصل تحقيقه الجمود والفسقة وساوا الاهانة فاخرون من الكفار ولا يرضون منهم صلاة والناصب لمنعوا
نصرهم ونوفرهم على ظاهر الاحوال ارعوا انما فتح في مرات الثلاثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف
المؤمنين امنا وقربتنا وكتبنا احقية تعالى بين ذلك المتبدل بوجه من الوجوه فاما الدليل على عدم العلم والعمل وتطرق
اهل الاهواء من الله سبيل ويتجاوز ان تكون على الوجه الذي ذكر بعد منطوق الايه وسبب انما يحصل في وجوده بين الامة صلحه
وبالي وهذا واوس الصحابة الى بيوت هذا ويقول الناصب ان هذا كان الدين تمكين حيث حصل بالفتوح في الارض وهذا كان الصحابة
من حيث ما يجدون في نزوعهم في الاقطار واطراف الارض الحق على ما ترى الناصب فنحن لان المراد الجاز ذلك بعد هذا

المبدي الذي سطر ياذن الله تعالى في اخر الزمان ان ولاه جوره وعدله الارض قرار وهذا كما مثل جوره وظلم الامم ورفيا
ذوله وصالح واحمل ناس المرتضين بلقائه ومن الهداة في اقتصاني ذلك على ما اقتضاه الناصب في هذا الآية لا يجوز ان يكون المراد
بها الاشارة الى الخلافة على وجه والجمع التعظيم ويقصد بذلك الحرف اسانيد بل كان له واصحابه من الحروف عن المتقدمين اسانيد
لم يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف في الارض ما ذكره الثعلبي وغيره من امكان التصرف والتولي فيها كما في حق بني اسرائيل
وانما ذهب اليه الامة المختلفة في الشرائع الشرعية الخلافة وهو مردود لان الاستخلاف الاجتماعي الى المعنى في قوله تعالى جاعل في الارض
خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهارون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه يتحقق في حق الخلفاء
بالائمة الاربعة وما ذكر الناصب في ما ذكره الناصب من التقديرات كالا يخفى على المتامل ثم قال الناصب حفظه الله الثاني هو من
الوعد الثالث تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فنقول ان من ذهب الى ان الموعود به لا يدخل فيهم ان الصحابة كانوا
يعبدون الله صلى الله عليه وسلم بدليل ان في زمن الكفر بالضلال ولم يبق الا من الحسن الحسين وابو ذر ومقداد وسلمان وعمار وغيرهم على
الاسلام ثم يعبدهم في كفر ان كانوا تقرير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فما ظهر للاسرى تمكين الدين في الارض المشار
خيرته واذا عاد جميع اهل الضلالة ومن فوقهم وبين احكامه وكيف هذا يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فما ضلال
الناس يعتقدون ان في كل عصر من الاعصار من النبي صلى الله عليه وسلم الى زماننا هذا وهو زمان ناس على سجاياتهم كالمذهب الشيخ تعالى وانقرا
وانكروا والطرائق فيه ثم هذه الشيعة على انفسهم ولو ذهب الهم وجب الخروج راضين منهم اياما قلائل يسكن بعده فيرة ويبقى منهم سطوة
في الارض واستيلاء ويمكن فيه خطر ان على تقدير حقيقة ان لهم لم يقع الموعود الثاني الخ قوله فيه ذهب الى تقدير بطلان
مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد اجمالا لزوال انكاره كما هو الموعود به فقط فيه ثم ما ذكره
هذا الشيخ من التقديرات الحيثية الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قوله فقد انتم وانكار اقاليل فاعدد الكم كثيرين اعدد وقف
قال الله تعالى وقليل ما هم فيه قليلة واما اكثر الناس ولو حرصت عرضين وان كثير من الناس لفاسقون وان ذلك كثيرا وقال
بعض الحكماء جبر تعالى الحق ان يكون ان يكون تشرفه لكل داره وان يطلع حلبه واحد لا يعدو واحد وقال الشاعر لهارون شعر
حسبي قطع الجبال الى الحق كثيرا واما الرسول قليل واعلم فقول الناصب هذا كقول مرجوا الفقيه ان هارون شرعه قليل
وكذلك تلاع اكثر الانبياء حاكما قليلين بقدر ذلك لمن تطلع كتب التواريخ وقصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة مختلفين هارون
لم يلزم ودلا شك ان هذه الكانت صفات رسول الله وصحابه اصحابه سيرته وتوبته قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفين
في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فاوكم ونصركم بالمهاجرين وايدكم بالانصار ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون
على اسلامكم وساوك الا يتوفق الملك وفيها وكن الكفار في كثرة الفخار والحسن وكثرتهم وكثيرا عدد الكثرة وجودة تحصيلهم
وكذلك مزاوده ما سرجاليم منهم ساحتهم المذكورة الجسيم كما قال تعالى ان هذا لهم بحرين ما سعدهم ما بعدهم والله اعلم
ثم قال الناصب حفظه الله الثالث من المواعيد الثلاثة تبديل الخوف بالامن ونقول ان من ذهب الشيعة حتى لم يقع الموعود
الثالث لانهم يعتقدون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة الى يومنا هذا قط لم يكونوا مستولين على اعنتهم على الكافرين من اهل
السنة ولهذا اعتقدوا التقية حتى الحصول جانبهم وحفظ رواحهم ولم يجروا حكم على اظهار المذهب كانوا وقالوا ان المراد بتبديل

لشرف بالاس ان ياس الناس من الوصول من ولجوا من الطبا والدين اوتى لهم ملحق ولا تراجع ان الشيعة لم تكن اخطأ في الارض الا بسبب
في هذه الشبهة المتطاولة فقد ثبت ان سلفهم لم كان حقا لزم الحاجة في وجداته فعلى محال فيكن بالحقيقة منهم الشارة ولو
لحلف عما لا وجه ظاهر المطلوب ولو تاسل الناس لعين الانصاف وشاهدا لاوضح الساقة والحاجة عليها لما استدلالي
منهم من تنازع الدلائل والطرائق لهم في الحق اولى جواب هذا ايهم ساعة من ان يجوز ان يكون سبب ذلك هذا الفهم
ايهم زمان ظهور المبدئ الموعود المنتظر ولو استجهل الناصب واستصعب الاشتغال فيكن سعيدا اذ الايمان الذي هو في الجنة
في كتابهم هذا من ايكاد ومن المدرس صاحبهم الناصب في سوء خاتمة هذا بادنى الفلاس الجر وحصل بهم سند في حرف الشيعة
بالانس وارتفعت النقيب بل ذا انعكست النقيب حتى هرب الناصب وخلق من اهل الخذ الى قاصي البلاد ساوى الثرى وطرد ونزل
بقارع النصرى الوهاب اضيق سبل القرى واحتى استمات الناصب بقوله واخوانه والحق ينقلهم قال الثاني
ان السلف من علماء قد ذكر واسس المطاعن في ذلك المذهب المنسوب الى الرافضة اشياء كثيرة نذكر هنا ما نقل عن الامام الجمع
علي جلال الدين وفضله عامر الشعبي رح قال ابن الجوزي في كتاب المدهشات لقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه وسمعوه مذهب
الامامية وذكروا ما يجمع الاحلام بلا دليل اصلا وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي لك
لو اردت ان يعطوني بعض الذي افتقر رفاهم بعيد ان يحلوا بيتي فيها على ان اكذب ثم حلى لتعقلوا ولكن والله لا كذبهم عليه ابدا
بما لك اني قد رضيت الاهواء كلها فلم ارفضا اخبث من الشيعة لو كان اس الدواب كانوا هم ومن الدواب كلها ما احد اكم الاهواء المضلة
وشر الرافضة احرقهم علي بالنار وهذا هو من البدايا فما صاحب الفقه من مسائل الجلد ونوجه الى كلامه والوجه
ما ذكره الناصب من ان الامامية حرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي
لا عتاج حرقها الى اشارة اصح انه واما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني بعض الرافضة رفاهم عبد الرزاق
يعلم بني ذهبا لم فيه ان الذي نحن نعلمه من احوال جامع الشعبي انه كان حلفا جافا كالمستبد بدين كاسد ذهب وهو الذي
مخلف عن الحسن بن صالح مع صح عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال الحجاج انت المعين علي فقال مرة كان سرح اعتبا
والخبر اقرب وهو الذي دخل بيت المال فرق في جعفر مائة درهم لكن صاحب الملل والنحل ومن اهل السنة عد الشعبي
وعدها كيف يتصور منه المدح على اهل وهو من الشيعة ما نقل عن ابن الجوزي فالظاهر حينئذ ان الرجع الجمع في
قوله يعطوني بعض الرافضة من تصرفات الناصب وهم الراوي او انه يجوز ان يكون اراد اجمالي الى امية فانهم ذلك فيصدق ولا
الكذب عليه في هم بما يكون اسحق اهل السنة فزعم ان يدخل واقرى في قبر محمد في الشيعة ولم يسلم فكيف يصح منه وعدوا انه
لا يأخذ من الاهل بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من ورعه الجرية لم يبال بعد مائة درهم مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخبار صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الرافضة هم الغلاة دون الامامية وسائر اصحاب الشيعة فانه قال بعد ذكر الغلاة
شرهم الذي نقضه احرقهم علي وتفاهم من البين المذكورة كما في الملل والنحل وخاتمة كتاب الدافع الذي احرقهم علي
وتفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا بجزء ممن ذكر في الكتاب وقول الشعبي لما اراد ان يوضح علي الخاص
عن تحتهم دابة بالرض قرنا فلم يفتح الرافضة بارادة بيت في الخلاف فيه الخوف والتصرف حتى كان على الحسن من توضح منه

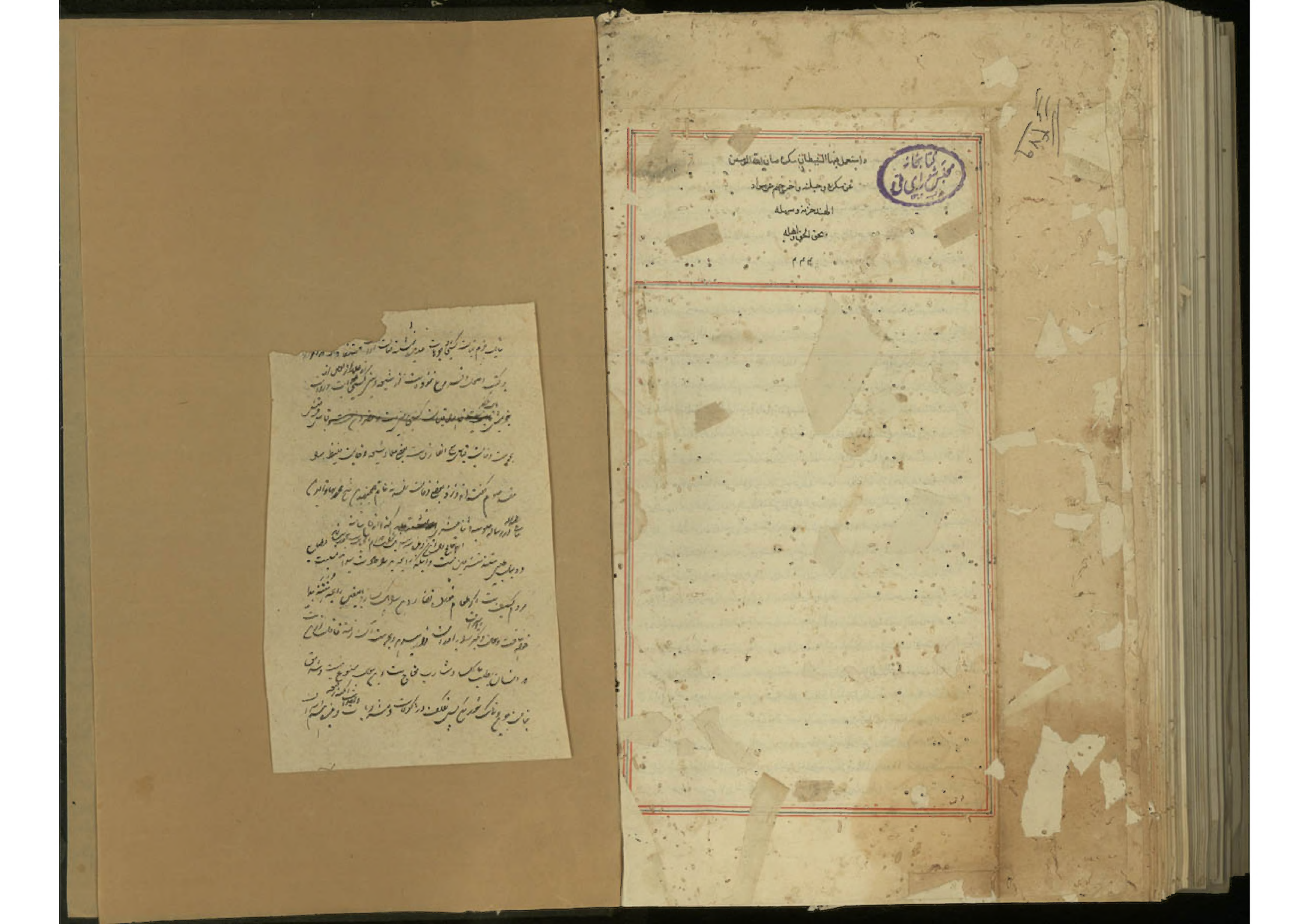
حتى سمعت بلاده وسائر اهل البيت هذا مع ابن سبعة ومن ابن الجوزي وهو من مشايخ الحنابلة ان يذكر هم اصحاب وقرب اهم
كالجوزي والرجم بالحرق والحرق في ذلك والظاهر انه اغلب تلك الفساد على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقوه الناس فيما رقيقه
الشيعة من انهم شر من الخنازير اللهم الا ان يقال ان اراد اسرد على نفسه بالحارة فلا يبعد صدقه كما في ذلك ان يقال لم قال
الناصر جعفر الله انه لا يكون نصب من المذاهب الاسلامية فان حنفيه لم من اصول وفروع والاصول اساسه فانه
المقابلة الاسلامية واما سائر الفقه الاصول ولا الاحكام والاولى هي الاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية وبالنظر الى
الشيعة رايناه ان اصولهم الكلامية كلها اخوذة من المعتزلة ومن الاصحاب في كتاب الطهارة نقول في المسئلة من مسائل
الاصول هذه الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ترديد الاذهان بعرف من العلماء ونصائحهم رأى عالم ولي تعصب
للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا مسئلة فقرة واي اصحاب اكبر من الشايع الذي تقرر تابعيت والشيوع
بسكفه صار تابعيته بالاصحاب تابعيته ولا يلتفت الى الشيعة بجعل الشيوع تابعا وهذا حال الشيعة
مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكنت مستقصيا وسعوا في تدوين المذاهب وامرجا الاولى البراهين على
المدعيات فجاء رئيس من الجدل مثل مرتضى الحلي وابن المطهر وغيرهما فبذلوا كثيرهم وتحمل المسائل ثم تحملوا وسبوها الى
انفسهم ولم يكتفوا بهذا الاحتمال وعارا التشيع حتى جعلوا انفسهم شيعيين والمعتزلة امامية وهذا غاية الاحتمال كهذا حاكم
الاصول الكلامية ابي والى الاصل لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها اخوذة من المعتزلة لا يجاوز المعتزلة
كذب صريح فيه علم جلالة اجلاله من قول العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية ان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
ولا يخالفونها الا في مسائل قليلة الخ مع ان هذا كلام صدر عن سيد الفتوى وعلم كاسبين ومتفضلا في الناس من الاصول الكلامية
والجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال كابطال الحال وفي التفويض وما انه تعالى الجبر والترجيح خلافا للمعتزلة
بدون اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح نظام الكون بحيث هو كل بساط الايمان وغيرها وفي كثير احوال المعاد
كنفي الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه موسى وان المعصوم جائز وانه يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الآن الخبر وذكر في اعظم الشواهد كاثبات العصمة الشاملة وتفضيل الانبياء
على الملائكة وغيرها ذلك وفي اصل الامامة الذي لا يخفى مدخله الخلاف في الكفر والايمان لمن مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم من اقرب المعتزلة في مسئلة الامامة التي هي الحدث في اثبات الكفر والايمان كما
عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة مثل ما سل
على الامامة في كل زمان الخ وكذا سائر الفرق لهم في مسئلة جنس الاحلال فان اصحاب الكبائر مكتسب من مذهبهم جمع من اصحاب
القائل بالمجرة المحصنة ثم اصحاب الكبائر مختلف عن اهل الجبر وهذه عرفت بعض اهل الاسلام الا ان ذلك الاصل بالحصول
وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة
في الرؤية والكلام لفظي واعترف بعض الادباء الزائد في كتاب الاربعين وجمع وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان
الحنفية والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة في زماننا وهو الاكثر عدا فقال ان جمهور الحنفية كالشافعية

فاطمة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم
وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير انكار بجعل النزاع واقعا وكذا قالوا بتعليل افعال الله سواء كان حنفيا
صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان انكار التعليل يفضي الى السفه وقال الفاضل التفتازاني الاشعري في شرح التنقيح
انه من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجية خبر الواحد من اهل السنة والجماعة يكون قائلا
قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم يوافق
المعتزلة في هذا احد من الاماميه كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجواهر الافراد وفي القصر على الانبياء
كل منا وجب اي بغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع ثانيا من المسائل المعتمد عليها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا
على كثرة مخالفتهما وعدم ثانيه احدهما للاخر ودليلا ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنع علم
الاشاعرة المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارهم لمخالفة المعتزلة والكلام معهم بالقدح والذم اعتاضوا من قبل الشيعة بكل ذم
فان اعتذال الى الحلي الاشعري عن تخيره واظهار لمخالفة بعض الجهال فانه انما كان لطلب الغفرة والاستقلال وعرضه في مباحث
نزهة من الجهال والا فان ثبت عن اقوال الاشعري ومذاهب ابيات كلام من مذاهب طائل كابيات عبد الله بن الحسن الجاهلي الى
بيت صاحبه ولا يبقى له الا الفعلية، وانفهام مضيق التقييد واما ما ذكره من ان تدوين المذهب اجرى من العلماء وتصانيفهم
فحي تاسل ماتن العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من مصنفه ولا كلام في ظهر اعتبار لا نفاق علماء مذهبه
على انه لم يصنف في شيء من الاصول والفقه وبيانه مستقل قوله واي خلل واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوه
مسئلة الخ على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر فيه ما يدل على الامامية ومصنفيهم
جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المحدثين من الزيدية فلان فلان الخ ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة
فلان وفلان الخ ومن مولفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وكامل والفضل بن شاذان
والحسين بن اشكاب ومحمد بن عبد الرحمن بن قيس وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر
ان هشام بن الحكم كان من اشياخ الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم انه بطلان كلامه
مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ المعتزلة فافهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة
وتابعية الامامية لهم فردود انما فهم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن اعتنم امر ظاهر مشهور قد ابطلناه سابقا في فاح
اما على مسئلة الادراك من مذهب الكلام الشريف الاشعري في كتاب الملل والنحل فقد ذكره تاسل ثم قال
الناصب حفظه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يعلموا ولم يخبروا الا انهم لم يقدروا
على الاستدلال والتخريج في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التخريج الا الاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب
مسئلة كانت ذلك عندهم اظهر عندهم اوضح ورجوا به خلاف تلك المسئلة بغير ما رويه صاحب تلك المسئلة من ارباب
المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول الفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقائدهم او بلا مع قاعدة
من قواعدهم الفاسدة في الاستدلال بمناسبة تعمل اسمه للحمل او ذلك الشيء مذهبا مردودا خلافا من مذهب ابي حنيفة

ومالك واحمد وتخبرهم من العلماء بارد صاحب ذلك المذهب ولحقوا في خلاف تشابيل اثر بدعتهم ما يتعلق بالامامية او
بما يوجب طعنا في انتهاء ضرب ذلك المتخيلات اصول الفقه المنتجة هذا عالم في الاصول وافول فذلك بعض اقوال
الناصب هنا ما ذكرناه سابقا من عدم مضي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا عن الشهرستاني الاشعري في
كتاب الملل والنحل حيث ان قضية الاخذ والانجاز عكسه وقد ذكرنا وصرح ذلك بما شيدنا به اركان جميع ما ذكره الجمهور
من المسائل الاصولية وادلتها ودعوى تبعية الخالفين وصفوات الشايب اللعين بما ويضاف بكذبه ان الاجماع على الرجم
الذي يعتقد اهل السنة حجية والقياس والاستحسان ان عالم معتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة
مع انه تفرع حول ما اقتدوا من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الجنس والقبح الذي تفرع عليها
من المسائل مقابلين الخالفات الثابتة من اشياع احاديث اهل البيت وعدم اتباع حول ما روى بطرق اهل السنة
ام ان قول الناصب لي بلام فائدة من قولهم الفاسدة في الاستدلال متناقض لما يصدق انتهاء في هذا المقام من ان
الامامية اخذوا ما وهبوا اليهم من مسائل اصول الفقه قواعدها غير عن اهل السنة فاذا اعترف بان لهم قواعد
تقرره في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا باتباعها وظن كذب ما ذكره من عدم تفرد
اصول الفقه عن غيرهم وقال الناصب حفظه الله واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة
ترجع هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل صحيح ما نقل في من كتب الائمة وقال كذب
وانتقى الشافعي في الطهارة بان في الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية ولسنه كان ابطال الدلائل بل المنقف بل ابطل بالرجوع الى
الصحيح كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة ومالكا وعلى نقل الخلاف المخالف
للائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر ومذهب سفيان واحد من العلماء ولا خلاف الائمة الاربعة فهي اهل الصحة
رجوع جميعا العلماء كما لا يخفى على المخبر الواقف على اقوال العلماء وذكر شابيل ابن خزيمة بعد ما بالاقتداء لقد اتبعت
من بعض علماء الشيعة ممن اتى بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة علماء السنة والجماعة
الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احدهم ومذهب الجماعة السنة وهذا اعتراف منه بان جميع
قول اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين التدوين واختبار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة والفقهية
ترجعهم علم ان اكثر ممن سبقهم وان مبناه على التعصب وان قواعدها خالفوا فيه اهل السنة والجماعة وهو من
مات الفكر ونفلا شك انه يرجع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم عجزه عن العلم بما ذهب اليه اكابر مخالفيه الشيعة
اهل السنة والجماعة وان كان منحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه وجعله مذهبا صار معتزليا ومن
فروع ان قبله وعمل به فهو جهل لا يدري انه مقلد من العلماء فلحرم العلماء المتدين ان يرجع مذهبا لمن اتى
اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء وتصنيفهم من الاصحاب في كتاب ابن المطهر انه فسق الفخامة وكفرهم
جعل قولهم دليلا لمذهبه ولم يجعل لهم رد المذهب انما نقلنا انتم فهم الدليل والحجة علينا باصحاب ولا بالنا وكما
ان اكثر بدعي انه يعظم رقبتنا بعضا وهذا مقبول في الحال اشد في محمد مذهب عجز طول اعلامه وكما

وعبد الله بن محمد من تصريح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان فقهاء زمانهم عن قبول ولو كان انه دليل عن انتقاله
من الصحابة لكان ينبغي ان نبين له مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دليل ولو قال انه دليل انه لم يستدل بنصوص
الائمة لعدم قبول اهل السنة لها فلنا لو كان دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاسيد بعد نقل الصحابة
وقد بانهم لكون نقل الصحابي حجة عندنا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ولا
عن الائمة هذا انهم ليس له دليل على فرع مذهبه الا الدلائل الضعيفة المرجوح عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا خصوصه
مذهب الشيعة في الاصول والفروع والنصف المهم يحصل بحيث تقليد جماعة في المذهب يكون لاجل الصوم وقوله
هذا بابا يها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز
فوزا عظيما ولكن انه بينا من مذهبهم وتب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها في البلاد وكفل المسلمين
قبول شعارهم وجعلوا سائر الاسلام سلاطين الصحابة وغيرها الا اذا ان بالمرجح في مذهب من المذاهب لا في مذهب
اهل السنة ولا في مذهب الشيعة وعسى ان انضم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعملون بقواعده ولا يتبعون اصوله
من الا فروعه ولكن بنينا انضم الى ذلك المذهب لما بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه الباطلات ما كتبت في الرد
على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين مجلدا ولكن اوجب على هذا الرد والبارز الحق ما بلغني من الخبر من رسول الله
صلعم انه اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنته وسخطه
وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب لبلاد بهار ولم يجف قلمي مدة شهر واما حتى وفقني الله تعالى
لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخرى سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله
على نعمته التي ما كنت قط طاقتها اقدر ولا يحصى لطفه لطفا وحين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم ان يوصل اليه
بحيث من ذوبت عنه المطاعن في هذا الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الافاضل والصلحاء الاخيار وان يوصل اليه
بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين وبهذا الكتاب الذي قصدت به التقرب الى الله عن حرم
سنة سيد المرسلين وان يوصل به الاوطان المنتشرة ان يدفع عن الاسلام والمسلمين شر هذه الفتنة الباغية اولى الفتن
الحرمين العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل الكفر
اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا واذ فيما اسرفنا في امرنا
ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغفرك فلم تغفر له واعوذ بك من
الذي دعا الهنا يا الله يا رحمن الراحمين اجب دعاءنا وبخلصنا من قوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهتدين
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل والفاضل الهمام بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسائل القائم باحقاق الحق
وابطال الباطل على آله واصحابه وازواجه وعترته والسلام عن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين
وقع الفراغ من تالية هذا الكتاب المبارك وقت العصر يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرى من سنة تسع وتسعمائة وهذه

الشقاوة منهم والتاكيد العصبية بين عالم وشانهم ويكشف حالهم ان بهم الشيطان ادعائهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن
يخرج الله اضغانهم حرمان الله ورسوله بعد وهم سوء تدبيرهم الابطال وتغيير الامر للاشرك نفسك بالجهال الذين يسلكون
سبيلا لا تقدر حجة ثار ولا تبصر وسلام يجعل الله يقال من ندر يحمد الله على ما جعلك من سلوك مناهج سيد البشر سلام الا بحجة
حسب ما علمه ازدم ومدارج الائمة الاطهار ادلة وحجة وجعل من تتبع قلبه ووقف عليه مبينا بهذا الكتاب الى الذي دل
اكثر الخلق واستولى عليهم وسائر الحرة وجعلهم من انوار الفتنة وسلكوا من مسالكهم وخلطوا نفوسهم وامتهم بما يجري تزيد
فتحيروا من تلك وهلكوا لهم الذي كتب سفن النجاة والفلك بمعرفة الائمة الطاهرة فتنكر عليهم الحق من صوم عبادة العترة
الناجية الامامية وخصهم عزا الفطرة من بين الفرق الاسلامية اما ينظرون من اجتهد انبيا الكتاب بحقائق الدين وانطق السنتهم
عصمة التي حجاب الملحدين وصيرهم جرد وساوس الشيطان وطرحهم عن نزعات الناصبين وقد بقيت ثم قال الفقير محمد
احمد بن الامام ما زال يحيى لسان الحق بجنبه وصف واشغل الباب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول
المعقول بمعرفة الائمة الذين هم اولي الحكم انما حكى بين من قلة الصلاة وضعف العقول وقد ابتلى بكم يا المنتشرين الى الاجلاع
الله تعالى حتى اقتداركم لا تاركهم واقتاليكم من جنودنا تاركهم في الخراب لكم في سلكهم وعارهم فلعنة الله تحشرهم الفتنة في حرهم ثم ينال الخشية
في جوارهم هذا الحزب فقد نبه من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب واجاح بيان الاحبة والاصحاب من الرد على رسالة
ذوي الاذنا من جمهور الناصب الشقي المرتاب الرابع عشر في الصواب ردكم من جلائل نعم الرهان على جهده الاهوات
الراجي المشهود العجمي الجاهد اعداء بالسيف البتي والرمح الرد رحمة الله بن تزيد الاعشى الحسيني كان الله له واجرى على نهج
الحق مجاري المسئول من فضله العميم وكرمه العظيم ان يجعل مقاله في نصرة هذه العترة بعينه محلقة لذلك الحضرة وتبلغه زلفة
السيد البشر ولذلك الائمة الاثني عشر وان يرقى طلب تاريخ سام هدى الله الى اقتدار انارهم وان يحشرني في زمرة حمامهم
وانصارهم ويسوقني في دار القرار في جوارهم والمامول من اهل المودة بين الذين هم في حب الدين امين ان يدعوني بدعاء الاسلام
في زمرة الامنين ذوي الحلول على قاسية في نظم هذا العقد الثمين من غرف الجنين فلك الجنة فانه سبحانه لا ينفع الجنين وان
سافيس النصوص والنقص وسقاني المراحة والتبيان فلا يعتاص الاجمة واضاحة وفي النيل الدعوة والحمد جمع سائلا
مغرة الرحمن وبغية الكتب وسبق البال مفارقة الاهل والمال ارجو مباركت عارب الاعراب في مباد الساء لتحصيل الحكم وتكميل العلوم
والنجم من وطني شرف الحجر وبيت الى المشهد الرضوية المقدسة الشامخة وسالني الى الهند الخوارزمية فانت تلك الشهادة المالكي
اجيفلي البت واحرى بيتا في على مثال وسار وبت اذ رمت فاستغرب الحلم العلامة حلة شرد ودمنا على هجرة الاشاعرة القاصر
والناجية الفاجرة الوردية ما تنفسنا من الذين اجرموا وكان خفاعتنا نصر المومنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذا
الكتاب الى الزهد منسب بما علو المعالي في سبعة اشهر من غير الليالي لما نجت من كثرة ملالي وضعف القوى وتحمل الرد كما
الليالي وكان اخرها اخر ربيع الاول المنتظم في سلك السنة الغراء اربع عشر في الجمادى الكره بلاد اتجرد الكفر لعمر



کتابخانه مجلس شورای ملی

واستعمل بها الشیطان سکرا صان الله المؤمن
عن سکره وجعله واخرجهم عن حماه
الهنا بحرمة وسهله
عن الحوی اهله
۴۴۴

در سنه [illegible] هجری است و در تعلیم آب و دل [illegible]

چنانکه در بیت [illegible] گفته شد [illegible]

و در باب [illegible] فرموده [illegible]

[illegible] و سبب [illegible] قطع است [illegible]

[illegible] است [illegible]

[illegible] و [illegible]

[illegible] است و [illegible]

[illegible] است [illegible]

[illegible] جواز [illegible] است